



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN LETRAS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

*Tractatus de Angelis de Francisco Zevallos y Andrés Lucena*

*Edición crítica, traducción y notas*

**Tesis**

que para optar por el grado de  
**Doctor en Letras (Letras Clásicas)**

presenta

MTRO. ALBERTO JUÁREZ CARBAJAL

Tutora principal

DRA. HILDA JULIETA VALDÉS GARCÍA, IIB

Comité tutorial

DR. GERMÁN VIVEROS MALDONADO, IIFL DRA.  
VERÓNICA MURILLO GALLEGOS, UAZ

Suplentes

DRA. MARÍA ALEJANDRA VALDÉS GARCÍA, FFyL DR.  
PEDRO EMILIO RIVERA DÍAZ, IIFL

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., septiembre 2023



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 esta 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.



A mi asesora, por sus generosas enseñanzas



## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo fue realizado gracias al apoyo incondicional de mis padres y de mi tutora.

Agradezco a mis cotutores: al Dr. Germán Viveros por sus valiosos consejos y a la Dra. Verónica Murillo por iluminarme en la materia teológica, por revisar minuciosamente la traducción y motivarme al estudio de los textos escolásticos.

Con gran deferencia, agradezco a los lectores: a la Dra. Alejandra Valdés por su exhaustiva revisión del trabajo, por brindarme múltiples oportunidades de crecimiento profesional y por haberme compartido sus saberes filológicos; al Dr. Pedro Rivera por la atenta lectura de mi trabajo, por sus sugerencias de investigación y por su orientación en la lengua neolatina.

Finalmente, agradezco a mi *alma mater*, la Universidad Nacional Autónoma de México, por brindarme la oportunidad de desarrollo a través del estímulo PBEP.



## ÍNDICE

Advertencia.....	IX
Introducción.....	XI
1. Estudio biobibliográfico.....	XXIII
1.1 Francisco Zevallos, teólogo provincial.....	XXIII
1.2 Andrés Lucena, corrector de libros.....	XXXV
1.3 Apuntes sobre el neolatín de los autores.....	XL
2. La tradición angelológica novohispana .....	LIII
2.1 <i>Tractatus de Angelis</i> .....	LXXII
2.2 Originalidad del tratado. Estudio de fuentes.....	LXXXI
3. Criterios de edición y traducción.....	CVII
4. Siglas, signos, abreviaturas y locuciones.....	CXV
5. Reflexiones finales .....	CXVII
<i>Tractatus de Angelis</i>	
<i>Tratado sobre los ángeles</i>	
Edición crítica, traducción y notas.....	1-189
Bibliografía.....	CXXIII





## **Advertencia**

Desde tiempos antiguos la creencia en seres intermedios persistió en múltiples representaciones literarias e iconográficas y el mundo occidental disfrutó de una angelología conformada por una tradición vetusta. El contexto mexicano del siglo XXI constata la vigencia de los ángeles en cuantiosos medios, como la pintura, la literatura, la escultura, las leyendas, el esoterismo e incluso algunos testimonios personales.

El presente trabajo de grado responde a la inquietud de aproximarse al fenómeno angelológico desde el campo literario y filológico. Si bien los contenidos sobre este tema trascienden en muchos contextos y han sido examinados por investigadores multidisciplinares, existen testimonios del período novohispano que permanecen inéditos y olvidados.

Ciertamente la creencia en ángeles tuvo un impacto trascendental en la Nueva España desde los albores de la conquista hasta el período ilustrado. Si bien las representaciones de los ángeles en grabados, pinturas y retablos fueron exitosos objetos de culto entre la devoción popular, también los académicos religiosos produjeron reflexiones conscientes del culto. Para orientar a los receptores sobre la veneración a los ángeles, los predicadores escribieron leyendas hagiográficas, testimonios milagrosos, devocionarios, novenarios, pastorelas, autos sacramentales, sermonarios, festividades, vidas de monjas y, en el rubro más olvidado, tratados escolásticos que auxiliaron en la comprensión de la ideología cristiana.

Hoy día los estudios modernos analizan con profusión la presencia de la angelología en las artes plásticas, por el contrario, el interés por los tratados escolásticos es más bien escaso. Ya sea por la dificultad de sus contenidos, ya por el estado de su composición, éstos se han vilipendiado como materiales “rancios”, identificados con un sistema caduco para la sociedad posmoderna. Con ello,

no sólo se desestima la tradición escolástica, sino también el reconocimiento de grandes pensadores de la historia mexicana.

A fin de contribuir con el estudio de textos neolatinos manuscritos de la época novohispana, resguardados en la Biblioteca Nacional de México, se ofrece la edición, la traducción y el estudio del *Tractatus de Angelis*, obra escolástica que registra el curso de teología impartido por los jesuitas Francisco Zevallos y Andrés Lucena en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo entre 1756 y 1757. Este trabajo pretende coadyuvar en la divulgación del texto que, hasta donde se tiene noticia, permanece inédito. Amén de establecer el contexto histórico de la obra y de los autores, se harán aproximaciones a la lengua neolatina, a las fuentes y a la tradición angelológica. Con el rescate sistemático de esta obra se auguran nuevas vías de interpretación para comprender la angelología occidental y su recepción en el siglo XVIII de la Nueva España.

## Introducción

Para entender la tradición gestada en los colegios jesuíticos del siglo XVIII conviene enlazar el contexto de la angelología ibérica con la Nueva España. Las principales tendencias ideológicas derivaron de la lectura bíblica, de la patrística y de la escolástica en la que destacaron santo Tomás de Aquino (1224-1274), Juan Duns Escoto (1266-1308) y Francisco Suárez (1548-1617). Estos intelectuales inauguraron las corrientes que académicos españoles y novohispanos replicaron de acuerdo con sus intereses en sus correspondientes ejercicios exegéticos y argumentativos. Naturalmente, tras el inicio de la evangelización y el establecimiento de colegios en la Nueva España, los especialistas en teología ejercitaron la tratadística e incluyeron el estudio de la angelología en sus cátedras, pues dichos ejercicios propiciaron la formación de clérigos competentes por convenir a la práctica escolástica y a la interpretación de las Sagradas Escrituras.

Un acercamiento al Fondo antiguo de la Universidad Complutense de Madrid ratifica la profusa bibliografía angélica en la península ibérica. Se preservan el *Tractatus de Angelis* (1662) de Juan de Neoporto; el *Tractatus de Angelis* (1684) de Pedro de Comitibus; el *Tractatus de Angelis et actibus humanis* (1699) de Silvestro Mauro; el *Tractatus de Angelis* (1711) de Manuel Navarro; el *Tractatus de Angelis* (1711) de Juan Marín y el *Tractatus scholasticus de Angelis* (1780) de Asensio Sales. Ciertamente, estas obras arribaron a la Nueva España y transmitieron el germen del estudio angelológico, pues el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México (BNM) aún resguarda ejemplares de estos títulos, incluso en copias manuscritas; sobre todo, de Marín y de Neoporto que fueron sumamente citados por los jesuitas novohispanos.

Gracias a las aportaciones de E. S. Mainoldi (2016), Sergi Doménech (2009, 2014 y 2016) y Guillermo Pons (2003) se ha reconocido que la angelología provino de una tradición tripartita: la *lectio* de los textos bíblicos; la *quaestio* de la exégesis patrística, sobre todo, la jerarquización de Pseudo Dionisio Areopagita y, finalmente, la *disputatio* escolástica desde el siglo X hasta el XVIII. Sin olvidar las ejecuciones cercanas a la tradición popular, las bases de la angelología en la Nueva España obedecen al antecedente europeo y a la evangelización.

En México se conservan tratados teológicos en apuntes manuscritos que contienen la angelología desarrollada por los académicos religiosos, pero en mayoría esos testimonios permanecen inéditos por dos condiciones que demandan competencias específicas: la prosa formular de la silogística y el latín novohispano. Aunque estos materiales representan una gran

oportunidad para la investigación, persiste un desinterés generalizado entre la misma comunidad académica.

Como prueba de la cuantiosa práctica de la angelología en los virreinos, el catálogo Nautilo del Fondo Reservado de la BNM registra más de una docena de obras: por ejemplo, el *Tractatus de Angelis* (Ms. 472) de Francisco Aguilera; los *Nombres e interpretaciones de los seis ángeles que tubo en su asistencia la venerable Madre María de Jesús de Agreda* (1716); los *Títulos de excelencia y oficios de piedad del arcángel San Rafael, uno de los siete asistentes de Dios* (1661) de Rafael de Bonafé; el *Tractatus de Angelis* (1652) de Cristóbal Delgadillo; el *Tractatus de Angelis* (1751) de Andrés Crespo y el *Tractatus de Angelis* (1757) de Francisco Zevallos y Andrés Lucena. Resulta claro que el *corpus* angelológico en la BNM se compone tanto de obras europeas como propiamente novohispanas. A pesar de la riqueza documental de estos materiales, apenas existen algunos esbozos que incursionan en el reconocimiento y en la catalogación de tratados compuestos entre los siglos XVII y XVIII.

Tras realizar una consulta personal de los materiales angelológicos de la BNM, convino estudiar el *Tractatus de Angelis* (1757) de Francisco Zevallos y Andrés Lucena por cinco razones: el renombre del padre Zevallos, otrora provincial, profesor y teólogo; la existencia de dos testimonios de la obra que permitieron la conformación de una edición crítica; la época de su producción, que sugiere un pensamiento novohispano desarrollado; la colección de estudios teológicos a la que pertenece y, finalmente, la disposición de uno de los manuscritos como texto definitivo.

El *Tractatus de Angelis* se encuentra en los Mss. 321 y 452 de la Biblioteca Nacional de México. Durante la *collatio* se consultaron los siguientes acervos sin hallar otros testimonios: Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (AHPM); Archivo General de la Nación, México (AGN); Archivo Histórico de la Ciudad de México; *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Roma (ARSI); Biblioteca Conventual del Museo Regional de Querétaro; Biblioteca de la Beneficencia Española del Archivo General de Puebla; Biblioteca del Colegio "San Francisco Javier", Tepotzotlán, Estado de México; Biblioteca del Convento de Santa Mónica de la Ciudad de Puebla, Puebla; Biblioteca Francisco de Burgoa, Oaxaca; Biblioteca Pública del Estado de Jalisco "Juan José Arreola"; Colección de Manuscritos, Biblioteca Palafoxiana, Puebla; Fondo Antiguo "José Gutiérrez Casillas" (AHPM); Biblioteca "Eusebio F. Kino" (AHPM); Fondo Bibliográfico Antiguo, Parroquia del Sagrario Metropolitano de Puebla y Fondo Reservado, Biblioteca Central, Universidad Nacional Autónoma de México.

El presente trabajo procura el rescate sistemático del *Tractatus de Angelis* según las áreas concernientes a la filología: historia, lengua y literatura. A través de la edición crítica, la traducción literaria y el estudio introductorio se incursionará en el análisis de la tradición angelológica de corte jesuita; se identificarán las cualidades de la prosa neolatina según los hábitos de la escolástica; se actualizará la información biobibliográfica de los autores y se destacará la originalidad del material a partir del análisis intertextual de sus fuentes.

El orden de los apartados procura que el lector se adentre en la materia angelológica. El primer capítulo desarrollará el estado de la cuestión para conocer los diversos enfoques del tema y su implicación con la literatura escolástica. El segundo presentará la actualización biobibliográfica de los autores, el registro de las obras producidas por ellos y las cualidades particulares de su prosa académica. El tercero identificará la tradición angelológica jesuita del siglo XVIII según la intertextualidad de las fuentes argumentativas para destacar su originalidad frente a las precedentes.

Por lo demás, los criterios de trabajo intentan cooperar con la filología neolatina al sugerir un procedimiento de edición de textos escolásticos. Se recomienda atender el cuerpo de notas en la traducción y en el aparato crítico porque se aludirán hipótesis de investigación que podrán ser retomadas para estudios futuros. En los siguientes apartados de la introducción se engazarán los estudios especializados de la materia a fin de examinar los tratados escolásticos, pues el reconocimiento de la angelología novohispana podría conseguirse a través del análisis integral de los testimonios inéditos.

## § La angelología novohispana

Los estudios contemporáneos abordan la angelología novohispana de forma específica y confían en que las generalidades de la tradición podrán ser establecidas a partir de análisis multidisciplinarios. En efecto, sería dificultoso que un solo investigador englobara el fenómeno angelológico, pues tan sólo la iconografía presente en la arquitectura, la pintura, la poesía, la escultura, los exvotos y los grabados, por ejemplo, representa un tema desmedido. Por ello, esta investigación se limita a estudiar la angelología jesuita de corte escolástico para que los especialistas puedan enlazar los saberes teológicos con sus disciplinas correspondientes, como la estética, la historia del arte o la filosofía.

Las líneas de investigación generalmente incursionan en la iconografía angelológica por su función conciliadora durante la evangelización y el desarrollo de la devoción, e identifican que la angelología sucedió en cultos populares, instrumentos catequéticos y tratados académicos. A pesar de que en las representaciones iconográficas predomina la función salvífica, escasean estudios que vinculen los contenidos de las fuentes documentales con las artes plásticas. Con todo, las investigaciones actuales reconocen que la angelología novohispana estuvo asociada con el cúmulo de fenómenos políticos, sociales e ideológicos durante el proceso gradual de aculturación.

En este sentido, Galdeano Carretero expone la evangelización espiritual que incidió íntimamente con la monarquía española. A partir de fuentes literarias y manifestaciones populares, *El ángel y el válido. Angelología política en la monarquía hispánica (1580-1635)* (2021) ofrece hipótesis de la función identitaria y nacionalista en los ángeles. El paradigma se encuentra en el famoso mito de san Jorge, asimilado con el arcángel Gabriel, que los reinos de Aragón y Castilla adoptaron en su emblemática. A la manera de los antiguos espíritus romanos, los ibéricos atribuyeron al arcángel la providencia del pueblo y la intercesión de la monarquía con Dios, pues el ángel justificaba óptimamente el derecho a la corona y a la conquista espiritual.

Podría establecerse que, desde el viejo continente, los ángeles fueron relacionados entrañablemente con el estado monárquico, pues se conformaron cultos representativos en múltiples tradiciones. Predomina el ángel de la guarda que persistió exitosamente por su convergencia religiosa, ya que el hombre pudo comunicar sus votos a Dios y aliviar sus preocupaciones. De acuerdo con la propuesta de Galdeano, un proceso semejante aconteció en la Nueva España con el culto al arcángel Rafael, a los siete príncipes y a los ángeles regionales.

En cuanto a estas figuraciones exitosas, destaca el servicio piadoso que los ángeles evocaron en los nuevos creyentes. Así, el esteta Eduardo Báez Macías en *El Arcángel San Miguel. Su patrocinio, la Ermita en el Santo Desierto de Cuajimalpa y el santuario de Tlaxcala* (1979) analiza la figura del arcángel Miguel en ciudades centrales del valle de México donde muy tempranamente su culto se popularizó y se acompañó con nuevos mitos. A partir de pinturas, esculturas y grabados, Báez catalogó los servicios del arcángel para el hombre: capitán de la milicia celeste, protector del pueblo de Israel, psicopompo o conductor de almas, y principal emblema apotropaico o vencedor del mal. Es muy probable que el culto de san Miguel arribara al nuevo continente a través de iconografías libres que permitieron la interpretación de las nuevas devociones. Aunque el culto popular también estuvo controlado por la Iglesia, sucedió como un mito vivo que fue desarrollado profusamente en el arte sacro de la Nueva España. A juicio de Báez, el culto al arcángel logró unir a conquistadores y gentiles.

También Laura Flores en “Angelología, florilegio y bestiería en los retablos dorados de san Agustín de Salamanca” (1995) plantea la conexión entre evangelizadores y artistas al examinar el retablo de la iglesia de San Agustín en Guanajuato. Aunque su estudio no contempla los conocimientos académicos de los sacerdotes, apunta que los agustinos concedieron en su iconografía la función iluminativa que Pseudo Dionisio Areopagita describe en *De caelesti hierarchia*. Con ello, puede señalarse el puente entre el pensamiento dogmático y el piadoso, pues la aplicación de la angelología ibérica fue principalmente decorativa, funcional (mediadora o escénica) y didáctica.

Sergi Doménech apoya esta utilidad porque las imágenes angélicas propiciaron la conformación de un nuevo culto desde los albores de la conquista. En “Imagen y devoción de los siete príncipes angélicos en Nueva España y la construcción de su patrocinio sobre la evangelización” (2014) describe el culto de siete príncipes angélicos que surgió gracias a una tradición popular y apócrifa.

La serie de los siete príncipes arcángeles —conformada por los canónicos Miguel, Gabriel y Rafael, y por los apócrifos Uriel, Yehudiel, Sealtiel y Baraquiel— se relacionó con la corona española y el derecho al poder monárquico. Sergi identificó que la obra *Apocalipsis Nova* de Amadeo de Portugal (1420-1482), las imágenes de Cornelio a Lapide (1567-1637) y los famosos grabados *Los siete arcángeles*, *San Miguel venciendo al demonio* y *Niño y el ángel de la guarda* de Jerónimo Wierix (1553-1619) importaron aquella tradición que prontamente fue ennoblecida



por los evangelizadores Rafael de Bonafé, Alonso Alberto de Velasco y Andrés Serrano durante su misión en los virreinos:

Estas obras solían tener dos características en común: están escritas principalmente por teólogos de la Compañía de Jesús y guardaban una relación especial con la tarea misional en los virreinos americanos... En estos autores se acometen aspectos de redefinición del culto angélico con la intención de dar respuesta a algunas de las consultas habituales, como su situación dentro del orden jerárquico celeste. Para ello se acogen a lo planteado por los santos Padres y teólogos defendiendo la supremacía de estos seres angélicos. La preocupación por dar respuesta a este tipo de preguntas respondía al habitual ejercicio de apologética devocional que se repite en posteriores autores peninsulares. Dan cuerpo y defensa a un culto propagado especialmente bajo el amparo del jesuitismo. Pero estas obras no hablan únicamente del asentamiento de una devoción y su correspondiente imaginario visual en los virreinos americanos, sino que se insertan en el centro de un programa común que tuvo como eje central la evangelización como destino salvífico y el papel protagónico de la monarquía hispánica y la Compañía de Jesús en dicho empeño... Desde los inicios, el culto angélico se vinculó a la creciente monarquía hispánica y en un aspecto tan crucial como lo era la continuidad de la misma por medio de la sucesión (153).

Ciertamente, este culto fue engrandecido por la escuela jesuita en tres testimonios. Por una parte, en territorios mexicanos, Alberto de Velasco, cura de la iglesia del Sagrario de la Catedral de México, escribió *Semana angélica y recuerdos a la devoción de los Siete Espíritus asistentes al Trono soberano de Dios* (1682) donde estableció las oraciones pertinentes para agradecer a los santos ángeles. Posteriormente, publicó la *Adición a la Semana Angélica* para corregir y aumentar su propuesta anterior. Quizá esta obra influyó en la representación iconográfica porque De Velasco tuvo la fortuna de participar en la edificación del retablo de los arcángeles en la Catedral de México a mediados del siglo XVII y en su reconstrucción a inicios del XVIII.

Por su parte, el misionero Andrés Serrano (1655-1711) a través de las obras *Los Siete Príncipes de los Ángeles* (1707) y *Feliz memoria de los Siete Príncipes, Los Siete Príncipes de los Ángeles, validos del Rey del Cielo* (1707) compiló sermonarios, poemas y devocionarios para esclarecer que los ángeles son los representantes de Dios al ejemplificar el óptimo modo de vida. El tercer testimonio corresponde a Rafael de Bonafé (1606-1668), representante del patriotismo criollo a través de *Títulos de excelencia y oficios de piedad del arcángel san Rafael* (1659). En este discurso apologético, a manera de un *speculum principis*, agradece al arcángel el milagro de su sanación en tiempos de enfermedad y promociona su culto porque aquél representa todas las virtudes cristianas.

Estas obras revelan la preocupación de los jesuitas para contrarrestar el *iconismo discreto*, es decir, la separación entre el culto popular y las fuentes oficiales. Puesto que se pintaban ángeles con variados atributos que no dependían del dogma teológico, los jesuitas limitaron los iconos y

aceptaron discretamente la serie apócrifa (Velasco, 158). Confróntense las pinturas anónimas de la Basílica de Guadalupe; el retablo de la Catedral Metropolitana; *Los siete príncipes adorando la cruz* de Miguel Cabrera (1695-1768) y *Empresas sacras de los Siete Príncipes de los ángeles y siete sacramentos de la Iglesia, para el Baptisterio de la Parochia de S[an] Ju[an] Theotihuacan, año de 1736* discurredas por el parochiano y explicadas por el autor en el Ms. 1736 (BNM) atribuido a Cayetano de Cabrera y Quintero (m. 1774).

Así pues, Doménech consigna que la angelología, tan potente como el culto guadalupano, proporcionó tres funciones utilitarias: la justificación de los reyes católicos por advenimiento divino; la creación de cultos identitarios para los virreinos y la concepción de la escatología novohispana. Por lo demás, en su artículo “Aristocracia alada, adalides del rey del Cielo. Ángeles militares en la pintura barroca americana” también sugiere el contexto político que las series angélicas representan con sus atributos militares.

Para retomar el *iconismo discreto*, cabe aludir a los estudios de Escardiel González sobre la censura y regulación de las representaciones plásticas. En “La controversia en torno a los ángeles apócrifos del septenario angélico y su incidencia sobre la iconografía” (2017) subraya que la tradición angelológica no estuvo exenta de injurias, pues “pintar dando nombres a los ángeles tiene superstición y es culpable” (161). Con todo, en “Los Siete Arcángeles, ¿un culto identitario de la Nueva España?” (2015) acentúa la función identitaria a partir de una *crisis* de motivos culturales en nuevos símbolos: “el Septenario angélico constituyó en una sociedad tensionada por la búsqueda de signos de su identidad, un jalón en la consecución de tan ansiado objetivo” (478). De esta manera, los ángeles no sólo fueron un culto popular, sino que también concedieron valores útiles para la sociedad novohispana.

Con una propuesta similar sobre la iconografía utilitaria, Ocariz en *La representación del bien y el mal en la obra de Luis Juárez. Análisis de las pinturas San Miguel Arcángel y El ángel de la guarda* (2022) recalca la practicidad de las imágenes respecto al catecismo. A partir de novenarios, devocionarios y sermones determina que la producción pictórica de Luis Juárez (1585-1639) tiene como principal objetivo representar la lucha entre el bien y el mal como apoyo al catecismo pragmático. Confróntense, por ejemplo, las antologías *Ángeles y Arcángeles* (1993) de María del Consuelo Maquívar y *Ángeles en el arte popular mexicano* (1994) de Felipe Solís y Jaime Bali para observar la preeminencia del ángel de la guarda en pinturas de diversos recintos religiosos. No obstante, el ángel de la guarda no sólo estuvo muy presente en las pinturas, sino también en el

teatro. El estudio *La pastorela en la zona noreste* (1996) de Segura indica que las pastorelas y los autos sacramentales representaban la lucha entre el bien y el mal a través del diablo y los ángeles para propiciar la contrición de los fieles.

Ahora bien, respecto al estudio de literatura angelológica, destacan la tesis de Mario Ávila Vivar *Angelología Barroca. Las series angélicas* (2013); el estudio de Cortés (2021) “Una historia de ‘Transilvania o Valaquia’ en la Nueva España (1643-1692)” y el comentario de Javier García “Ejercicios de encarnación. Comentarios a las obras de sor Juana Inés de la Cruz” (2012). De estas propuestas, Ávila ofrece la más completa sobre el barroquismo ibérico y novohispano. Después de inquirir durante diez años múltiples fuentes plásticas, literarias y orales, el investigador catalogó la literatura de contenido angelológico en ocho materias: el *Flos sanctorum*, los tratados escolásticos, los devocionarios, los novenarios, los autos sacramentales, los sermonarios, las fiestas y las vidas de monjas.

Aunque su estudio se ciñe a los sermonarios, devocionarios y fiestas, ofrece una tipología de ángeles corales, pasionarios, eucarísticos e inmaculistas. Su investigación no elucubra la literatura teológica a partir de los tratados escolásticos, sólo la refiere y profundiza en el culto de los ángeles militares, de los apócrifos y de los siete príncipes. Como exhortación final de su exposición, Ávila invita a observar las representaciones de los arcángeles Miguel, Rafael y Gabriel por su función identitaria, así como las del ángel de la guarda por su función escatológica.

El estudio de Cortés sorprende por la reconstrucción de una tradición particular. Un mito transilvano y húngaro sobre apariciones del arcángel Miguel llegó hasta territorios americanos gracias a la orden jesuítica que distribuyó oralmente una leyenda posteriormente incluida en el *Flos sanctorum* de Pedro Ribadeneira. En sus anotaciones, Cortés admite que la angelología debe escudriñarse de forma particular, pues las tradiciones no derivan sólo de los cánones literarios, sino también de testimonios hagiográficos y personales.

El artículo de Javier García también demuestra que la angelología fue entendida individualmente por intelectuales. Al revisar los *Ejercicios de encarnación* de sor Juana Inés de la Cruz, advierte que la décima musa interpretó a los ángeles para reconocerlos y alabarlos con oraciones decorosas durante el novenario. Complace percibir que la monja respetó los postulados del Pseudo Dionisio Areopagita y que utiliza a los ángeles como símbolo de contemplación espiritual, pues sus ejercicios de carácter servicial proporcionan composiciones poéticas para que los creyentes, que no sabían latín, pudieran participar en la alabanza de Dios y de sus ángeles.

Asimismo, en el marco del servicio catequético, en “Angelología franciscana en México (1523-1586)” (1998) Morejón Ramos retoma fuentes literarias de la orden franciscana y las empata con la iconografía. Mientras reseña los coloquios de Sahagún; así como la *Doctrina Breve* de Zumárraga; la *Doctrina Cristiana, más cierta y verdadera*, el *Suplemento o Segunda parte de la Doctrina cristiana más cierta y verdadera* y *Doctrina cristiana breve* de Molina; el *Catecismo pictográfico* de fray Pedro de Gante; el *Catecismo* de fray Bernardino de Sahagún y la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés, pone especial cuidado en la ejemplificación moral que los ángeles personifican con sus atributos. Todos estos testimonios novohispanos fueron ejercicios académicos y, aunque no atisban los conceptismos teológicos, razonan monográficamente el tema y asimilan la doctrina cristiana en exhortaciones morales.

Por lo demás, figuran otras publicaciones multitemáticas, como el compendio *Angels, Demons and the New World* (2013) donde se atiende el contexto angelológico en el mundo novohispano con una perspectiva ecléctica. Al reunir múltiples niveles de manifestación —teatro, catecismo, pintura, música, arquitectura y escultura—, este volumen ofrece descripciones, hipótesis y reconstrucciones historiográficas de tradiciones lineales. Destaca el artículo de Fernando Cervantes (2013, 69-100) donde precisa que los pensadores novohispanos replicaron las teorías del Pseudo Dionisio según el filtro de otros teólogos, como el multicitado Buenaventura.

Así pues, como puede observarse en los diversos estudios reseñados, la angelología novohispana ha sido analizada con diversos enfoques por la multiplicidad de interpretaciones que los ángeles evocan en el arte y en la literatura; no obstante, los especialistas evitan discurrir sobre los tratados escolásticos por la falta de ediciones y traducciones de los mismos. Esto amerita enfatizar que la investigación de la angelología teológica en la Nueva España continúa siendo una labor pendiente, pues sólo es referida por su concomitancia con las diversas ejecuciones angélicas.

Para fortuna de la escolástica novohispana, existen trabajos que han detectado la existencia de algunos materiales angelológicos. José Luis Illanes y Josep Ignasi Saranyana, coordinadores de *Historia de la Teología* (1995), atendieron el reconocimiento de la escolástica, clasificaron sus tipos —fundamental, sistemática, sacramental, moral, pastoral y espiritual—; esquematizaron sus fases —períodos patrístico, escolástico, moderno y contemporáneo— y resaltaron sus objetivos fundamentales —las controversias sobre el misterio trinitario, la cristología, la antropología, la escatología, la eclesiología y la mariología—. En el estudio monográfico sobre la teología en la Nueva España (*Teología en América Latina. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la*

*Independencia 1655-1810*, 956) Saranyana únicamente advierte de la existencia de tratados jesuitas del Colegio de San Pedro y San Pablo, pero no analiza el contenido, sólo refiere las generalidades de la escuela como partidaria del suarismo ibérico. Quizá la poca información sobre los tratados novohispanos se deba a que permanecen inéditos e inconsultos.

Si un gran número de obras neolatinas y manuscritas permanecen ignotas por la exigencia de habilidades para su edición, más aún las angelologías de los colegios novohispanos. Por ello, ante la necesidad de apremiar un diálogo entre la literatura teológica con los restantes estudios sobre angelología, este trabajo se aproximará a la escolástica jesuita para difundir sus contenidos y facilitar el acceso de su consulta. Por consiguiente, se llevó a cabo la pesquisa de testimonios angelológicos en el FR de la BNM donde se localizaron dieciocho obras manuscritas —dos ibéricas y trece novohispanas— en el catálogo digital Nautilo y en el *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México* de Yhmoff Cabrera:<sup>1</sup>

- *Tractatus de Angelis* (1662) de Juan de Neoporto (Ms. 416).
- *Tractatus de Angelis* (1666) de Gaspar de Moncada (Ms. 499).<sup>2</sup>

Los siguientes manuscritos corroboraron la fertilidad de los estudios en universidades y colegios de las órdenes evangelizadoras en la Nueva España:

- *Tractatus de Angelis* (1606) del jesuita Pedro de Hortigosa (Ms. 524).
- *Tractatus de Angelis*. (1697) del jesuita Diego Marín de Alcázar (Ms. 410).
- *Dissertationes de Angelis* (1706) del jesuita Antonio Peralta (Ms. 458).
- *Tractatus de Angelis* (1729-1730) del jesuita Lucas del Rincón (Mss. 428 y 551).
- *De angelis disputationes scholasticae in I partem S. Thomae a quaestione 50* (1733) del jesuita Mateo Vázquez (Ms. 479).
- *Tractatus de Angelis* (1735) del franciscano Paulo Antonio Pérez (Ms. 462).

---

<sup>1</sup> Otras obras hispanas: *Nombres e interpretaciones de los seis ángeles que tuvo en su asistencia la venerable Madre María de Jesús de Agreda* (1650) y *Los siete príncipes de los ángeles, validos del rey del cielo: Misioneros, y protectores de la tierra, con la práctica de su devoción* (1707) de Andrés Serrano. Cfr. Las entradas correspondientes en Yhmoff (1975).

<sup>2</sup> Sin olvidar las copias impresas de numerosas obras ibéricas, como *Tractatus de Angelis* (1684) de Pedro de Comitibus; *Tractatus de Angelis et actibus humanis* (1699) de Silvestro Mauro; *Tractatus de Angelis in varias disputationes* (1711) de Manuel Navarro; *Tractatus de Angelis* (1711) de Juan Marín y *Tractatus scholasticus de Angelis* (1780) de Asensio Sales. Vid. § 2.2 Originalidad del tratado.

- *Tractatus de Angelis et de gratia iuxta doctrinam Joannis Duns Scoti* (1737-1738) del franciscano Juan Miguel de Alcaraz (Ms. 343).
- *Deus unus ad Angelici praeceptoris mentem scholastice disputandus. Disp. de Angelis.* (1747-1748) en el Ms. 318.
- *Tractatus de Angelis* (1756-1757) de los jesuitas Francisco Zevallos y Andrés Lucena (Mss. 452 y 321).
- *Tractatus theologici de Angelis, Incarnatione et Iustitia et iure* (s. d.) del Ms. 400.
- *Medulla tractatus de angelis* (s. d.) de Francisco de Carballido (Ms. 546).
- *Dissertationes de Angelis* (s. d.) en el Ms. 490.
- *Tractatus de Angelis* (s. d.) del jesuita Francisco Aguilera (Ms. 472).

Tras inspeccionar los tratados novohispanos, el *Tractatus de Angelis* (1757) destacó por las cualidades del Ms. 321: el índice de tres disputas, la disposición, la caligrafía, las escasas correcciones y el tejuelo signado con *Materias teológicas*. La pulcritud del texto insinuó que la obra fue corregida y que quizá estaba lista para ser impresa como un material de consulta. Por lo tanto, la calidad del soporte, la magnitud del contenido y la disposición permitieron determinar que el ejemplar es un texto representativo para incursionar en la angelología.

Asimismo, la autoría de Francisco Zevallos determinó la elección, pues el autor es recordado como un personaje eminente en la historia de la Compañía de Jesús y del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo; incluso, la mayoría de las fuentes elogian sus labores administrativas y lamentan que su propuesta de reforma educativa se viera frustrada por la expatriación de 1767.

En efecto, se decidió efectuar el rescate sistemático del *Tractatus de Angelis* por el antecedente histórico de su autor y por las condiciones del volumen para contribuir al reconocimiento de una línea de tradición en la angelología novohispana. Durante la elaboración de la actualización biobibliográfica, algunas conjeturas se corroboraron y se ratificó el propósito de la edición para aproximarse a este campo inusitado de estudio.



## 1. Estudio biobibliográfico

Los autores del *Tractatus de Angelis* (Mss. 321 y 452) florecieron en el siglo XVIII y disfrutaron de la sólida organización jesuítica que les permitió crear diversos proyectos académicos, aunque algunos se vieron interrumpidos por la pragmática sanción de Carlos III en 1767. Durante el siglo XVII y XVIII la Compañía de Jesús había llevado a cabo grandes cometidos, como la ampliación de misiones en Chihuahua, Nayarit, Baja California y Sonora (Burrus 1963); el establecimiento de importantes centros educativos y la consolidación de su modelo educativo al impartir cursos en prolíficos colegios, como los eminentes Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, San Ildefonso, San Gregorio y San Andrés en México.<sup>3</sup> La Compañía se erigía sobre una red apostólica bien establecida al encargarse simultáneamente de la misión evangelizadora y la labor académica (Piñera 1994, 228-230).

Pese al destierro y a los problemas de saqueo y expropiación de los materiales producidos por la orden jesuítica, han sobrevivido valiosos documentos que aportan datos sobre los colegiados, como el catálogo del padre Zelis, las biografías de Luis Maneiro y algunos otros inéditos.<sup>4</sup>

### 1.1 Francisco Zevallos, teólogo provincial

Gracias al renombre del padre Francisco de Zevallos se pudo actualizar el perfil biobibliográfico a partir de fuentes de diversa índole. Las fuentes primarias que estudian específicamente la figura de Zevallos son: *De vitis aliquot mexicanorum* (1791-1792) de Juan Luis Maneiro; la *Biblioteca jesuítico-española* (1759-1799) de Lorenzo Hervás y Panduro, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional* (1821); Beristáin de Souza, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España* (1841-1842); Rafael Zelis, *Catálogo de los sujetos de la Compañía de Jesús que formaban la provincia de México el día del arresto, 25 de junio de 1767* (1871) y Sebastián de Félix, *Memorias*

---

<sup>3</sup> Sobre los colegios, casas, seminarios, noviciados y residencias ha de consultarse el *Catálogo de los sujetos de la Compañía de Jesús que formaban la Provincia de México el día del arresto, 25 de junio de 1767, contiene los sujetos por orden alfabético, por orden de edad, por orden de grado, los colegios, las misiones y los difuntos* de Rafael Zelis, concluido por Pedro José Márquez, donde se especifica cada uno de los establecimientos jesuitas hasta el día de la expulsión.

<sup>4</sup> Sobre la pérdida bibliográfica y la nacionalización de bienes eclesiásticos recuérdese la síntesis de Iguíniz 1987, 120.



*de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de la Provincia de la Nueva España, difuntos después del arresto acaecido en la Capital de México el día 25 de junio de 1767.*<sup>5</sup>

La correspondencia personal, algunos registros oficiales y catálogos específicos conforman las fuentes secundarias de difícil acceso o, incluso, nula disponibilidad. El *corpus* epistolar<sup>6</sup> dirigido al jesuita se encuentra distribuido en los acervos del Archivo General de la Nación, del Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, el Archivo de la Provincia de Toledo y el Archivo Histórico de Protocolos de Madrid. Se conservan más de trescientas cartas dirigidas al padre Zevallos, con las que se ratifica la información de los biógrafos precedentes.

Algunas cartas del Archivo Histórico de Protocolos de Madrid guardan la relación epistolar del padre con administrativos y familiares, por ejemplo: Carta al P. F. Z. 4 agosto de 1764, 2 enero, 1766 del P. Ignacio Lizoazoain; Carta al P. P. F. C. 8 enero de 1765 (APA-G, v. I, 1450) de P. Francisco de los Ríos; Carta al P. F. C., 6 septiembre de 1763 (APA-G, v- I, 1451) de P. Francisco Javier Lozano; Informe al P. F. C. 31 diciembre de 1765 del P. Ignacio Mozárabe y Carta al P. F. C. 16 julio de 1764 del P. Juan Nentuig.

De gran utilidad resultaron el *Registro* Ms. 1700-39 del Archivo de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús; el *Catálogo de los sujetos y domicilios de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús* (1730);<sup>7</sup> la *Vigésima nona Congregación Provincial 4-10 de noviembre de 1757*; la *Trigésima Congregación Provincial 2-10 de noviembre de 1763*<sup>8</sup> y la *Carta de la Oblación de las Misiones Norteñas. Carta del Provincial P. F. Zevallos al Procurador General: 18 de mayo de 1766.*<sup>9</sup>

Gracias a la supervivencia de estos escritos, Gutiérrez en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático* (1977) y O'Neill en *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México* (2001) reconstruyeron la biografía de Zevallos, aunque presentan entre sí ciertas incongruencias por preferir algunas fuentes primarias y carecer de otras secundarias.

---

<sup>5</sup> Para la conformación de este apartado se tomaron en cuenta estas fuentes, sólo se precisarán los datos en los que difieren y la información de los documentos inéditos que los estudios contemporáneos no señalan y que aquí se consignan.

<sup>6</sup> La información del *corpus* epistolar se encuentra en los dos volúmenes del *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México* (1977) de Gutiérrez Casillas.

<sup>7</sup> *Apud* Zambrano 1977.

<sup>8</sup> Estos dos registros se encuentran transcritos en el apéndice de la edición de Burrus y Zubillaga de la *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* (1960).

<sup>9</sup> En el Archivo de la Provincia de Toledo, Leg. 513, exp. 7.

Así pues, con el fin de actualización, se tomó en cuenta la información registrada por los estudios precedentes y se nutrió a partir de los siguientes documentos inusitados: la obra manuscrita de Sebastián de Félix; el *Catalogus eorum Patrum qui Procuratores nominari possunt in comitiis Provinciae Mexicanae Soc. Jesu, habendis die 2 mensis Novembris labentis anii 1757*<sup>10</sup> y el *corpus Zevallii*.

En primer lugar, ha de advertirse que las fuentes hasta ahora mencionadas registran aleatoriamente el nombre del autor; por la inexistente preceptiva ortográfica de la época, pueden encontrarse las variantes *Francisco Ceballos* —o de *Cevallos*—, *Francisco Zevallos*, *Francisco Xavier Ceballos* e incluso *Francisco Sevallos*.<sup>11</sup> No obstante, según la mayoría de los estudios modernos, se prefiere la denominación *Francisco Zevallos* por la autoridad del catálogo de Zelis y por las acotaciones de las propias obras del jesuita, donde aparece como *Franciscus Zevallius*.<sup>12</sup>

Se establece el nacimiento de Francisco Javier de Zevallos Martínez<sup>13</sup> el 7 de octubre de 1704 en Antequera (Oaxaca) a partir del catálogo de Zelis y la biografía de Maneiro, mientras que Hervás y Beristáin proponen el día 13, y solamente De Félix registra el 4 del mismo mes. Sobre la niñez y formación del jesuita, Beristáin apunta que fue colegial en San Bartolomé de Oaxaca, mientras que las fuentes restantes sólo datan la entrada al noviciado de Tepetzotlán en el 1 de junio de 1720. La biografía de Maneiro señala las costumbres y hábitos de la juventud del joven Zevallos para enfatizar su carácter serio y prudente desde los primeros años. Aunque los demás testimonios no abundan en su educación, gracias al *Catálogo de los sujetos y domicilios de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús* (1730) se añade que Zevallos cursó humanidades, filosofía y teología en el Colegio Máximo de México en 1730.

O'Neill supone que fue ordenado sacerdote en Puebla por el obispo Juan Antonio de Lardizábal el 1 de septiembre de 1731; sin embargo, gracias al *Registro*, Ms. 1700-39 (AHPM) se ratifica que esto sucedió el 8 de septiembre de 1731. Asimismo, este testimonio menciona que cursó la Tercera

---

<sup>10</sup> Transcrito en González de Cossío 1974, 120.

<sup>11</sup> Sobre todo, en los catálogos electrónicos de los fondos consultados durante la *collatio*. Vid. XII.

<sup>12</sup> No ha de descartarse alguna de las diferentes variantes al rastrear información en los diversos archivos y fondos especializados. En la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco "Juan José Arreola" se encuentra la entrada *Francisco Sevallos* y en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México coexisten las nomenclaturas *Francisco Ceballos* y *Francisco Xavier Zevallos*.

<sup>13</sup> Se agrega el nombre Javier a partir de la portada del Ms. 381, *Tractatus de beatissima virgine dei genitrice* y el apellido Martínez por la conjetura de Maneiro en la reconstrucción de su árbol genealógico.

Probación<sup>14</sup> en Puebla en 1732 y que participó en el Colegio Máximo de México, tres años como profesor de filosofía desde el 1734 y dos de teología desde el 1737 (Cat. 1737, *apud* O'Neill).

El 15 de agosto de 1739, Zevallos tomó el cuarto voto en Querétaro con las notas: “de ingenio y aprovechamiento en letras, óptimo; de buen juicio; de suficiente experiencia y prudencia; de compleción temperada; útil para todo” (Gutiérrez 1977, 684). Según Zelis, después de la Profesión solemne, de 1739 a 1743 desempeñó labores docentes en el Seminario de San Francisco Javier de Querétaro como profesor de teología.

En el Colegio Máximo de México, de 1744 a 1747 participó como profesor de moral y de 1748 a 1750 como profesor de teología hasta que el 4 de noviembre de 1751, por sus destacadas labores como docente, fue nombrado sustituto de procurador en la XXVIII Congregación Provincial en Roma y en Madrid (Alegre 1960, 434, 443 y 447). Beristáin es el único que asegura que antes del nombramiento como embajador ya era rector del Colegio de San Andrés en México.<sup>15</sup>

Solamente De Félix relata algunos datos del viaje de Zevallos por Europa. Cuenta que en Roma frecuentaba todos los santuarios posibles y que, a su regreso a España, tuvo cierto afecto especial a la Santa Casa de Loreto. En este mismo aspecto, Maneiro anota el carácter devoto del padre porque auxiliaba a los fieles y oraba incluso en las horas más pesadas de navegación. Por su carácter inquebrantable, el virrey, Marqués de Cruillas, lo tomó por confesor durante el regreso a la Nueva España en 1760.

Tras su incorporación en México, fungió como operario de la Casa Profesa desde 1761 hasta el 19 de mayo de 1763<sup>16</sup> cuando, por su experiencia, cargos administrativos y labores docentes, fue nombrado provincial de la Nueva España sucediendo al padre Pedro Reales (Maneiro 1999, 252).

En general, las fuentes afirman el importante esfuerzo del jesuita durante su provincialato, pues impulsó el ejercicio de las letras, la producción de materiales didácticos y la conformación de una

---

<sup>14</sup> La tercera probación corresponde a etapa final de la formación del jesuita como antesala de la entrada concreta a la Compañía: “Se le llama ‘tercera probación’, para distinguirla del período de pruebas y examen anterior al noviciado (‘primera probación’), y del mismo noviciado (‘segunda probación’). La tercera probación se conoce como ‘la escuela del corazón’ o ‘la escuela de los afectos’, que significa un período de reflexión y oración, en un ambiente más espiritual y pastoral, en contraposición al de los estudios, que exigen pensamiento crítico, investigación y razonamiento”. Ares 2011: “Fe y justicia para un México en Paz”.

<sup>15</sup> En el acta inédita de la Vigésima nona Congregación Provincial 4-10 de noviembre de 1757, Zevallos es enlistado como rector de dicho colegio.

<sup>16</sup> Las fechas exactas de su régimen (19 de mayo de 1763 al 19 de mayo de 1766) son ratificadas por el *Catálogo de los provinciales*, *apud* Alegre 1960, 15.

colección de tratados “para aminorar la carga de trabajo a los alumnos” (O’Neill 2002, 4075), así como lo sugiere Hervás al atribuir: “un curso casi entero de teología [sic]” (Astorgano 2014, 100).

En cuanto a la personalidad del provincial, Maneiro resalta la humildad y la iniciativa de promover la reforma de los estudios en México (García 2016, 142); pues en la Congregación Provincial XXX (2-10, noviembre de 1763) propuso la reorganización de los estudios —que no llegó a realizarse por la expulsión—, programó la creación de una cátedra de griego y confirmó la necesidad de publicar más textos de teología para beneficio de los colegiados.<sup>17</sup>

Entre otras labores administrativas destacan el encargo de la composición de la *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* a Francisco J. Alegre, a quien también asignó la Academia de Bellas Letras. Según Beristáin, también exhortó al padre Clavijero para impartir clases de filosofía y “representó al General de su Religión para la erección de una cátedra de lengua griega en el Colegio de S. Ildefonso de la Puebla, y otra de Matemáticas en el de S. Pedro y S. Pablo de Méjico; cuyos laudables proyectos frustró la inopinada Expatriación; pero no privaran a nuestro Zeballos de la gloria de haberlos intentado” (Beristáin 1981, 357). Además, a través de una carta dirigida al virrey, intentó renunciar a las misiones norteñas de California, Nayarit, Sinaloa y Chínipas porque no había suficientes misioneros para cubrir el extenso territorio y porque se inculpaba injustamente a los jesuitas de movimientos ilícitos (Maneiro I, 255).

Al término de su administración volvió a presidir como rector, consultor de la provincia y prefecto de salud en el Colegio de San Andrés en México. Poco después, al entrar en rigor el decreto de expatriación, se embarcó el 25 de octubre de 1767 en la fragata La Dorada con destino a Italia, acompañado de colegas destacados como Francisco Serrano, Francisco Javier Alegre, José Joaquín de Insausti y Andrés Lucena, rector del Colegio de Querétaro y coautor del *Tractatus de Angelis*.<sup>18</sup>

Los biógrafos concuerdan en que el 27 de febrero de 1770 acaeció la muerte del jesuita y que fue sepultado en la iglesia de San Ignacio en Bolonia. Sólo Sebastián de Félix relata ciertos hechos durante su estancia en Europa, al manifestar su preferencia por la Casa de Loreto y la milagrosa recuperación cuando una teja golpeó accidentalmente su cabeza, aun siendo fatal el diagnóstico de

---

<sup>17</sup> Cfr. La edición de Burrus y Zubillaga de la *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* 1960, I, 565; donde puede leerse completa el acta de la XXX Congregación y las propuestas de reorganización de los estudios.

<sup>18</sup> La lista se encuentra en el apéndice de la *Noticia del embarque de los PP. de la Provincia de México en el puerto de Veracruz* de Zelis.

los médicos. Por lo demás, Zelis sugiere que murió a los 65 años, 4 meses y 20 días. Hasta el día de su defunción las fuentes restantes recuerdan al jesuita como un hombre modesto, devoto, caritativo y comprometido con el impulso de los estudios.

En suma, a pesar de algunas incongruencias entre las fuentes primarias, se ha confiado en el catálogo de Zelis y en los registros oficiales para resolver las imprecisiones temporales. Si bien se sabe que los biógrafos exponen el perfil de las figuras académicas de forma encomiástica y halagadora, la mera supervivencia del *corpus Zevallii* es una prueba concisa para defender el empeño que el jesuita demostró en favor de la renovación académica en la Nueva España.

Resta aconsejar que el perfil biográfico del autor debe ser leído con ojo crítico, pues muchas veces el catálogo de Zelis se ha establecido como autoridad máxima a pesar de que los estudiosos contemporáneos ponen en tela de juicio la fiabilidad de su obra debido a “la sencillez lacónica del cronista contemporáneo” (Zelis 1871, 189).

#### § Producción literaria

Puesto que los biógrafos anteriormente citados sólo aluden al *corpus* literario de Zevallos, ya sea por la extensión de sus correspondientes obras catalográficas o por la dispersión de los manuscritos en distintos acervos, a continuación se reconstruye el repertorio gracias a las noticias precedentes y a los hallazgos propios de esta investigación. Las fuentes primarias y los catálogos contemporáneos proporcionaron los indicios que permitieron cotejar el *corpus*.

Por una parte, Maneiro y De Félix apuntan libremente que Zevallos heredó obras de carácter teológico, entre las que sobresale un tratado dedicado a la Virgen María, pero no refieren los títulos y tampoco esclarecen los *fata libellorum*. Beristáin concuerda con éstos y añade el tratado *De scientia absoluta*, mientras indica someramente la existencia de otras obras (Beristáin 1981, 357). Por el contrario, Hervás puntualiza que el jesuita produjo un “curso casi entero de teología” para impulsar los estudios y aligerar la carga de trabajo a los colegiados (Hervás 2007, 532). Aunque tampoco identifica los manuscritos, enfatiza la importancia del tratado mariológico y sugiere que, pese a la expulsión jesuítica, las obras quedaron en la Nueva España.

Por otra parte, en los estudios contemporáneos de O’Neill y Gutiérrez se enumeran el *Tractatus de Scientia absoluta* (c. 1754); el *Tractatus De B. Dei Genitrice* (1756); la *Carta al P. Joaquín Mézquida, 7 agosto de 1756* (AGN), la *Carta sobre la apostólica vida del P. Fernando Konzgag*

(México, 1764), la *Carta de la Oblación de las Misiones Norteñas*. Carta del Provincial al Procurador General (Jaime de Torres): 18 de mayo de 1766, donde declara ante el virrey de México la renuncia de las provincias de California, Nayarit, Sinaloa, Tarahumara y Chínipas; la *Carta a los superiores de la Provincia, 30 marzo de 1766* (AHPM) y varios tratados teológicos en la Biblioteca Nacional de México (BNM).

Después de revisar las noticias biográficas y los catálogos de O'Neill y Gutiérrez, se consultaron los repositorios referidos y se verificó la existencia del repertorio. Se realizó una consulta gradual en cada fondo al reconstruir el paso de Zevallos en los recintos en las que tuvo alguna participación. La lista siguiente corresponde al orden cronológico de la búsqueda realizada entre agosto de 2020 a septiembre de 2021:

1. Fondo Reservado, Biblioteca Nacional de México.
2. Fondo Reservado, Biblioteca Central, UNAM.
3. Fondo Antiguo "José Gutiérrez Casillas", Biblioteca "Eusebio F. Kino", Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.
4. Fondo Bibliográfico Antiguo, Parroquia del Sagrario Metropolitano de Puebla.
5. *Archivum Romanum Societatis Iesu*.
6. Archivo Histórico de la Ciudad de México.
7. Archivo General de la Nación, México.
8. Archivo de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.
9. Biblioteca Palafoxiana, Colección de Manuscritos, Puebla.
10. Biblioteca Francisco de Burgoa, Oaxaca.
11. Biblioteca Pública del Estado de Jalisco "Juan José Arreola".
12. Biblioteca Conventual, Museo Regional de Querétaro.
13. Biblioteca de la Beneficencia Española, Archivo General de Puebla.
14. Biblioteca del Convento de Santa Mónica, Ciudad de Puebla.
15. Biblioteca del Colegio de San Francisco Javier, Tepotzotlán.

La pesquisa ratificó la hipótesis de Hervás sobre la existencia de tratados escolásticos que pertenecían a una colección de materias teológicas. Además de las obras manuscritas, también se encontraron documentos personales en el Archivo General de la Nación, en el Archivo de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, en la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco "Juan José Arreola" y en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México. En los repositorios

restantes se hallaron registros que mencionan al autor,<sup>19</sup> así como tratados de otros autores de los siglos XVII y XVIII, como Juan Marín, Francisco Herrera y Andrés Serrano.

El AGN y el AHPM resguardan principalmente la correspondencia epistolar que contiene valiosa información sobre las funciones administrativas del jesuita. Por el importante significado histórico, destacan la *Carta a los superiores de la Provincia, 30 marzo de 1766* (AHPM), la *Carta al P. Joaquín Mézquida, 7 agosto de 1756* (AGN) y la *Carta de la Oblación de las Misiones Norteñas*.<sup>20</sup>

Siguiendo el cotejo de las obras aludidas por los estudios, no se encontró algún testimonio manuscrito de la biografía que Zevallos escribió sobre el padre Fernando Consag. Afortunadamente, Manuel P. Servín elaboró una traducción inglesa y la publicó acompañada de introducción y notas en 1968; dicho trabajo auxilia en la comprensión de la labor misional en las provincias norteñas de la Nueva España por manifestar la relación entre el provincial con sus dependientes.

En cuanto a los tratados referidos por los biógrafos, parece que la BPEJ y el FR de la BNM conservan la mayoría de testimonios manuscritos. En la BPEJ se encuentran dos colecciones misceláneas (Ms. 159 y Ms. 233). En el Ms. 159 se inserta el *Tractatus de Scientia Absoluta* de Zevallos junto al *De fide divina* de José del Castillo y al *De constitutionibus* de Francisco Arambures. Aunque carece de datación y presenta el *ex libris* del Colegio de San Juan en México, probablemente este cuaderno perteneció a la colección de textos en donde Zevallos participa entre 1752 a 1757. El Ms. 233 cuenta con el *Tractatus de Beatissima Virgine Maria* de Zevallos, el *Tractatus bipartitus de Spe et de Charitate* de José del Castillo y el *De aliquibus legibus humanis* de Francisco Arámburu (Arambures). El cuaderno se encuentra en excelentes condiciones de conservación, carece de colofón y consiga un *ex libris* del Colegio de San Juan —en el propio catálogo digital de la BPEJ se advierte que esta obra no fue referida por Beristáin—.

Con todo, la mayoría de los tratados del jesuita se resguarda en el Fondo Reservado de la BNM en los Mss. 321, 381, 452, 457 y 529. Para mayor conocimiento, por orden de datación, se enlistan los cuadernos manuscritos:

---

<sup>19</sup> Se ratifica el provincialato del jesuita con la fecha 19 mayo de 1763 con la entrada *Franciscus Zevallos* en el apartado *Provinciales Assistentiae Hispaniae* 667, en *Synopsis Historiae Societatis Jesu* (1950). En el *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. LXX, fasc. 139 se da noticia de la biografía de Consag contenida en *Jesútica Californiana 1681-1764* (1998).

<sup>20</sup> Además de encontrarse en el Archivo de la Provincia Jesuita en Toledo, se puede leer el facsímil en Alegre 1960, 570 y 571.

- Ms. 529: *Tractatus de merito justorum* de Francisco Zevallos, *De actibus humanis* de Juan Francisco López y *De merito justii compendium* de Antonio Galiano. Incluye sinopsis del *Tractatus de actibus humanis* de José del Castillo (1752).
- Ms. 457: *Tractatus de B. V. D. Maris Domina Nostra* de Francisco Zevallos, *De Spe et de Charitate theologalis* de José del Castillo y *De aliquibus legibus humanis* de Francisco Arámburu y Pablo Robledo (1755).
- Ms. 452: *Tractatus Divini Verbi Incarnatione* de José del Castillo, *De justitia et de jure* de Pablo Robledo y *De Angelis* de Francisco Zevallos y Andrés Lucena (1756).
- Ms. 381: *Tractatus de Beatissima Virgine Dei Genitrice* de Francisco Zevallos, *De Spe et de Charitate* de José Del Castillo y *De aliquibus legibus humanis* de Francisco Arámburu y Pablo Robledo (1756).
- Ms. 321: *Tractatus Divini Verbi Incarnatione* de José del Castillo, *De justitia et de jure* de Pablo Robledo y *De Angelis* de Francisco Zevallos y Andrés Lucena (1757).

Al confrontar la noticia biográfica con la datación de los códices, se certifica que el *corpus Zevallii* (1752 a 1757) fue emprendido por el jesuita antes de suceder al provincialato en 1763 y de coordinar el Colegio de San Andrés en 1767. Las obras no fueron creadas durante su gestión administrativa; más bien, como profesor —según ratifican los preliminares de los testimonios— participó en las cátedras que conforman la colección. El último registro de sus lecciones se asienta en el *Tractatus de Angelis* (Ms. 321) en 1757 cuando fue promovido como rector del Colegio de San Andrés (Maneiro, 240-241). Por esto, es oportuno asumir que Zevallos inauguró los cursos siendo profesor y que quizá la conformación de la colección fue uno de los méritos que lo impulsaron en 1767 para fungir como procurador y embajador en Cádiz y en Roma.

Como se ha mencionado, los manuscritos de la BNM se encuentran en excelente estado de conservación, algunos presentan buena letra y su disposición sugiere un proceso de copia y corrección. Aunque puede notarse la mermada consulta de los materiales, la incidencia de pocas abreviaturas, ligaduras y correcciones en la mayoría de éstos revela las intenciones de textos definitivos.

En este sentido, la presencia de tratados de otros colegiados que participan con más de una obra también apunta a que Zevallos conformó grupos de trabajo para cubrir las diversas áreas teológicas que compendió bajo el nombre *Materias teológicas* —como registra el tejuelo de los códices—.



Además, pueden encontrarse indicios de las diversas labores que los autores ejecutaban en la conformación del material didáctico, como la dedicatoria al padre Antonio Galiano en el f. 167 del Ms. 529, donde se le atribuye la labor amanuense, mientras se rinde un pequeño homenaje por su muerte con una breve glosa biográfica.<sup>21</sup>

Asimismo, al cotejar el contenido de los manuscritos, se identificó la filiación entre los Mss. 321 y 452 y la de los 457 y 381 con el Ms. 233 de la BPEJ. Con ello fue posible ratificar que los cuadernos pertenecen a una sola colección, ya que todos los manuscritos presentan la escritura de dos amanuenses, poseen una técnica similar de encuadernación y respetan la disposición del contenido. Al observar el proceso de copia entre sí, se determinó que los *recentiores* corrigen los *antiquiores*.

En el caso del *Tractatus de Angelis* (Mss. 452 y 321), se observó que el Ms. 452 presenta abundantes abreviaturas, notas al margen y correcciones (Fig. 1, *vid.* XXXVIII), mientras que el 321, fechado un año después, carece de notas, tiene pocas correcciones y apenas utiliza abreviaturas o ligaduras (Fig. 2, *vid.* XXXIX). Por ello, se estableció la hipótesis de dos momentos de escritura: el Ms. 452 corresponde al registro del dictado mismo en la Cátedra de Teología y el Ms. 321 es la copia pulida del curso, pues incluye modificaciones de estilo, numerosas transposiciones, correcciones sintácticas y adiciones de ejemplos. Por consiguiente, se consideró que la edición crítica de estos materiales resultaría el mejor proceso para establecer una hipótesis de lectura y abonar razón a la suposición de Hervás sobre la conformación de un curso completo y competente para auxiliar la formación de colegiados.

Tras la *recensio* de ambos manuscritos, se enriqueció la información asentada por el *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México* (Yhmoff 1975, 384-385), a continuación, se copia la información de las fichas correspondientes:

---

<sup>21</sup> *Manu et opera Antonii Galiano e Soc. I. cuius mors dolori fuit, eo quod magnae Spei Sacerdos ad 27 gratis annum Vitam absolverit paene mutus post diuturnam aegrimoniam. Obiit Ingeniosus et amabilis hic Sacerdos ad 3 Sacerdotii annum hoc in Collegio Maximo Mexicano die 5 Octob. 1756. Honori sane magno fuisset Mexico Patriae suae: “Por mano y obra de Antonio Galiano de la Compañía de Jesús, cuya muerte fue motivo de dolor porque falleció siendo sacerdote de gran esperanza a los 27 años, casi mudo, tras una larga enfermedad; este sacerdote partió siendo ingenioso, amable a los tres años de sacerdocio aquí en el Colegio Máximo de México en día 5 de octubre de 1756”.* La transcripción y la traducción son propias.

**Ms. 452.** Tractatus theologici de Divini Verbi incarnatione, de Iustitia et iure, et de Angelis. México, Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, 1756-1757. 226 folios escritos. Notas marginales, reclamos. 20.5 cm. Encuadernado en pergamino.

Autores, títulos y años: Tractatus de Incarnatione / Divini Verbi a Patre Iosepho / Castillo Vespertinae Theologiae Catedrae Professore inceptus 19 Oct. 1756, ab eodem perfectus iam Primariae Catedrae Professore a 27 Feb. 1757. / (h. 1). Tractatus de Angelis / Divino D[omi]ni Nostri JESVXPTI / Cordi / Consecratus. / (en seguida una nota marginal:) P. Franciscus Zevallos / Magister Primarius Scribe/bat Mexici 10 Octobris / 1756. / (h. 81). Tractatus de Iustitia, et de Iure a Patre Paulo Robledo Theologiae Moralis a Professore inceptus 19 Oct. 1756. / (h. 158).

Lugar: Hoi 2 de abril de 1757 Sábado de Ramos / a las 7 y media de la noche piissime / objit die[m] suu[m] el P. Juan Antonio de / Oviedo en este Col. de S. Pedro y S. Pablo. / Se enterró Lunes S.to mane: hizo el entierro el Conv.to / grande de S. Fran.co cuyo Guardián y Prov. avian pedido / tpo antes el cuerpo / (h. 48v. al calce).

Índice: Zevallos, S. J., Francisco Javier (Antequera, 1704-Bolonia [?], 1770). Tractatus de Angelis. Praeloquium (h. 81-82). Virgini iuxta crucem stanti consecratio tractatus. Disputatio I, de existentia et attributis angelorum (h. 82-108). Disputatio II, de his quae pertinent ad angelorum intellectum (h. 108-140). Disputatio III, de his quae pertinent ad angelorum voluntatem (h. 140-157 v. Incompleta).

**Ms. 321.** Tractatus theologici de Divini Verbi incarnatione, de Iustitia et iure, et de Angelis. Sin lugar, 1757. I, 307 folios escritos. Párrafos numerados, reclamos. 21 cm. Encuadernado en pergamino.

Autores y títulos: Tractatus / De Divini Verbi Incarnatione / a Patre Iosepho del Castillo / Vespertinae Cathedrae Professore, / ... (h. I). Tractatus / De Iustitia et Iure / a Patre Pablo Robledo, / Moralis Cathedrae Professore, / ... (h. 113). Tractatus / De Angelis / a Patre Francisco Zevallos, / Olim Primariae Cathedrae Professore, / inceptus, / et a Patre Andrea Luzena / Moralis Cathedrae Professore / perfectus. / (h. 206).

Año: Data fuit a Patre Iosepho del Castillo 3 Idus Iunii anno Domini / MDCCLVII. / (h. 111 al final). Data fuit a Patre Pablo Robledo 3 Idus Iunii anno Domini / MDCCLVII. / (h. 240v). Data fuit a Patre Andrea Luzena 3 Idus Iunii anno Domini / MDCCLVII. / (h. 306v al final).

Índice: Zevallos, S. J., Francisco (Oaxaca, 1704-Bolonia, 1770), y Luzena, S. J., Andrés (Veracruz, 1710-Bolonia, 1790). Tractatus de Angelis (h. 206). Praeloquium (h. 207-207v). Disputatio I, de existentia et angelorum attributis (h. 207v-241v). Disputatio II, de his quae pertinente ad intellectum angelorum (h. 241v-291v). Disputatio III, de his quae pertinente ad angelorum voluntatem (h. 291v-306v). Index disputationum et sectionum, quae in hoc tractatu reperiuntur (h. 307).

Debe añadirse que ambos manuscritos presentan en los preliminares y en el cuerpo del texto algunas fechas sobre la celebración de las clases en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. El Ms. 321 sólo registra al final del texto, después del párrafo 169, el término de la lección de Andrés Lucena el 11 de junio de 1757 (*Data fuit a patre Andrea Luzena 3 idus iunii anno Domini MDCCLVII, f. 306v*). En cambio, el Ms. 452 consigna más fechas en los *marginalia* además de inscribir los años 1756 a 1759 en la cubierta. Debajo del título, registra 19 de octubre de 1756 (*f. 81v*); después de la composición poética, 19 de octubre de 1756 (*f. 82*); después del párrafo LII, 18 de diciembre de 1756 (*f. 104v*); después del LV, 7 de enero de 1757 (*f. 106v*); después del LXXIV, 26 de enero de 1757 (*f. 117*) y después del XCVII, 26 de febrero de 1757 (*f. 126v*). Al iniciar el párrafo CV (*f. 130*) se encuentra una peculiar nota que advierte el cambio de amanuense y el período de su colaboración: *Febr[uar]i laboravi a 17 die ad 28 mensis martii, manus Georgii N. Vidaurre*. Al final del párrafo CIX, se señala el término de la participación de Zevallos en 1757 (*f. 132v*); en seguida, se anuncia que el 19 de abril continuó Andrés Lucena (*f. 133*). Finalmente, después del párrafo CLXX, se anota el sábado 11 de junio (*f. 147v*) y coincide con la datación del Ms. 321 (*f. 101*). La acotación de fechas en el Ms. 452 quizá sugiere el itinerario de las cátedras orales, de modo que tal manuscrito pudo ser el antetexto del curso, mientras que el Ms. 321, la copia definitiva.

Es imprescindible destacar que el texto del Ms. 321 termina después del párrafo CLXIX, fechado el 11 de junio de 1757, y que el Ms. 452 continúa con cuarenta y dos párrafos más. Esto quizá revela que el proceso de escritura del Ms. 321 se llevó a cabo durante los primeros seis meses del año 1757 y por ello carece del contenido posterior a esa fecha. Otra hipótesis reside en la frustración de los proyectos de la Compañía al enfrentar el decreto de expatriación; no obstante, se carece de datos extratextuales que sugieran que el proceso de corrección haya sucedido a finales del siglo XVIII.

Por lo demás, a partir del registro del *corpus*, hay que señalar algunas líneas de investigación que deberán ser atendidas en futuros trabajos: principalmente, la edición crítica de la colección completa de *Materias teológicas*, así como el estudio de los tratados de Francisco Zevallos y de cada colegiado participante. La difusión de dichos materiales servirá sobremanera para vislumbrar los hábitos académicos y el pensamiento de la escuela jesuita en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo como antesala del período ilustrado.

## 1.2 Andrés Lucena, corrector de libros

Andrés Lucena (*Andreas Luzena*) nació el 6 de noviembre del 1710 en Veracruz. Sobre su niñez, sólo Zelis registra que fue hermano carnal de dos presbíteros de nombres Francisco y Pedro.<sup>22</sup> Ingresó al Noviciado en Tepetzotlán el 21 de octubre de 1726 y, tan pronto como terminó la primera formación, colaboró como profesor de gramática<sup>23</sup> en el Colegio de San Luis Potosí desde 1730 hasta el 11 de septiembre de 1735, cuando fue ordenado presbítero por el obispo Benito Crespo en Puebla —como lo ratifica el *Registro* (Ms. 1700-39)—. Siguiendo ese mismo testimonio, se sabe que regresó a Tepetzotlán para participar como ministro de la casa en 1736 y, un poco después, le fue encomendado cubrir la cátedra de filosofía en el Colegio de Valladolid (Morelia) en 1738.

Gutiérrez ofrece las notas con las que cumplió la Profesión solemne el 15 de agosto de 1744: “de ingenio, juicio y letras, bueno; suficiente en prudencia; de alguna experiencia, de complejión colérica y de aptitud para todos” (Gutiérrez 1977, 84). En 1748 fue nombrado superior en el Seminario de San Ignacio de Puebla en 1748, probablemente por su constancia docente y participación académica. Gracias a los registros anuales de 1751 al 1764 en el *Catálogo de los sujetos y domicilios de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús* se constata que participó como profesor de teología desde 1751 al 1761 en el Colegio de San Ildefonso de Puebla y que fungió labores de rector en el Colegio de Zacatecas durante un trienio a partir del 1764.

Zelis anota los últimos oficios del jesuita en la Nueva España y su defunción en el exilio. En el listado de los cuarenta expulsos embarcados en la fragata La Dorada, aparece Lucena junto al padre Zevallos. Sigüenza y Góngora registra<sup>24</sup> que hasta el 25 de junio de 1767 Lucena ocupaba el cargo de rector, prefecto de salud y de estudios en el Colegio de Zacatecas. Con ello concuerda el catálogo de Zelis y reconoce al jesuita por su labor de “corrector de libros” (Zelis 1871, 123). Por lo demás, Lucena destaca como uno de los miembros de la Compañía que disfrutó una vida

---

<sup>22</sup> Para obtener datos biográficos sobre Andrés Lucena, fueron útiles las fuentes consultadas para el perfil de Zevallos, además de los datos consignados por el catálogo de Zelis y el *Registro* Ms. 1700-39 (AHPM).

<sup>23</sup> Cfr. *Catálogo de los sujetos y domicilios de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús: año 1730*, apud Zambrano 1977.

<sup>24</sup> Sigüenza y Góngora 1803, 47: *Fue el último Rector de este Colegio el R. P. Andrés Lucena el año mil setecientos sesenta y siete hasta el día veinte y cinco de junio, en que fueron expatriados todos los Religiosos de la Compañía.*

prolija de más de ochenta años y acaeció el 1 de diciembre de 1790 en Bolonia, donde actualmente se encuentra sepultado en la parroquia de Santa María Magdalena.

A pesar de su colaboración con el afamado Zevallos, no se encontró más información sobre su estancia en Italia y sobre otros productos literarios. Escasamente, algunos registros cuentan con menciones y referencias sobre su persona, como la promoción de los votos de Retz en el *Catalogus eorum Patrum qui Procuratores nominari possunt in comitiis Provinciae Mexicanae Soc. Jesu, habendis die 2 mensis Novembris labentis anii 1757* en el no. 115 bajo el registro *P. Andreas Lucena*.<sup>25</sup>

Así pues, se realizó la búsqueda de más obras que Lucena pudiera haber desarrollado durante su estancia en las diversas sedes donde ejerció su actividad académica. El siguiente listado muestra cronológicamente los acervos consultados según los datos biográficos del jesuita:<sup>26</sup>

1. Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.
2. Fondo Reservado de la Biblioteca Central de la UNAM.
3. Fondo Antiguo "José Gutiérrez Casillas", S. J. de la Biblioteca "Eusebio F. Kino", de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.
4. Biblioteca Palafoxiana, Colección de Manuscritos, Puebla.
5. Biblioteca Conventual del Museo Regional de Querétaro.
6. Biblioteca del Colegio de San Francisco Javier, Tepetzotlán.
7. Repositorio del Fondo Reservado del Centro de Documentación Histórica de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí
8. Fondo bibliográfico antiguo de la Biblioteca Pública Universitaria de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
9. Biblioteca del Centro INAH, ex convento de nuestra Señora de Guadalupe del Museo Regional de Zacatecas

Aunque se investigó con las variantes *Andrés Lucena*, *Andrés Luzena*, *Andreas Luzena* y *Andreas Lucena* no hubo éxito de hallar otras producciones, excepto la colaboración que desempeñó con Zevallos.

En virtud de la actualización biobibliográfica de Lucena, se acentuó el espíritu de editar el *Tractatus de Angelis* para aportar mayor conocimiento sobre el personaje, en tanto que podría

---

<sup>25</sup> *Apud* González de Cossío 1947, 120.

<sup>26</sup> La pesquisa fue realizada desde agosto de 2020 hasta septiembre de 2021; no obstante, el cotejo de búsqueda se llevó a cabo hasta marzo de 2023.

manifestar el *usus scribendi* y los hábitos docentes en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. En efecto, la edición del texto contribuye a la identificación de la prosa escolástica y, con ello, el latinismo encauzado por la imitación de fuentes. Por ello, se juzgó oportuno incluir en seguida los apuntes realizados sobre la prosa neolatina del *Tractatus de Angelis*, amén de ratificar las competencias de los colegiados y sus hábitos de estudio.

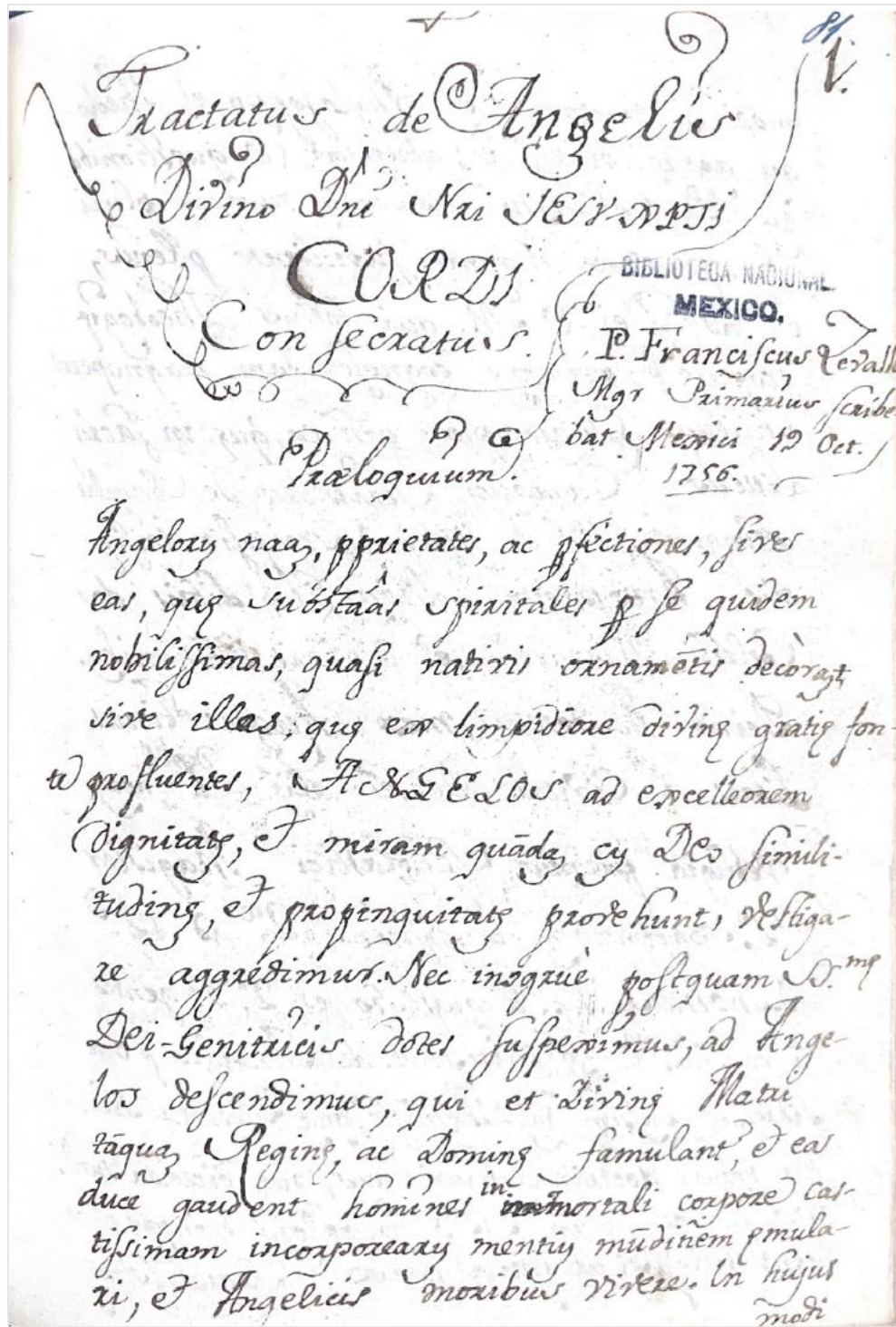


Fig. 1 Portada del *Tractatus de Angelis*  
Fol. 81, Ms. 452, Fondo Reservado  
Biblioteca Nacional de México  
Fotografía: Alberto J. Carbajal

xima

Tractatus  
de Angelis  
Divino nosci seu Christi Cordi conve-  
tutionis.  
Proloquium.

207C

Angelorum naturam propriam, ac perfectionem, sive  
ea, quae ubi tantum spiritaliter per se quidem novitate  
ma, quasi nativi ornamenta decorant, sive illa, quae  
ex limpidiore Divina gratia fonte profluente, Angelos  
ad excellentiorem dignitatem, et miram quandam cum Do-  
minitatem, et propinquitatem probent, vestigare  
aggredimur. Hec in eoque portu, quae sanctissima Dei  
sententia docet, suscepimus, ad Angelos descendimus, qui  
et Divina Mater tamquam Regina, ac Domina famu-  
lantur, et ea duce gaudent homines immortali  
corpore carnis, inquam incorporearum mentium  
mundiciam amulsi, et Angelici moribus  
vivere. In eumodi vero tractatione, et  
philosophum, et theologum agere  
necessitas, aburgat enim quae in  
nibus tum philosophicis, tum  
theologicis numero pluri-  
bus, gravitate magni,  
subtilitate pleni, et  
ad Dei O. M. qui  
totius theologiae  
copiam ac, per-  
fectionem cog-  
noscendam magno per se utilibus. Qua propter  
post ea, quae in sacris literis canonici scripturae de  
Angelis attingunt h. de eisdem scriptis in regni hae-  
pogita libri De Celesti hierarchia, et Divini Homi-  
nibus. Deinde Theodoretus, mox Augustinus libri de Ci-  
vitate Dei, et alii P. quorum vestigia praesunt solatium

Fig. 2 Portada del *Tractatus de Angelis*  
Fol. 1, Ms. 321, Fondo Reservado  
Biblioteca Nacional de México  
Fotografía: Alberto J. Carbajal



### 1.3 Apuntes sobre el neolatín de los autores

La edición estemática de los Mss. 321 y 452 (Fig. 1 y 2) favorece el estudio de la angelología escolástica y la identificación de las particularidades de la lengua. Gracias a las estructuras sintácticas, el léxico especializado y los giros lingüísticos del *Tractatus de Angelis* de Zevallos y Lucena, es posible vislumbrar las características del neolatín empleado en el Colegio de San Pedro y San Pablo durante el siglo XVIII.<sup>27</sup>

Las peculiaridades lingüísticas más sobresalientes se definen en este estudio a partir de las semejanzas y diferencias con el latín clásico:<sup>28</sup> la simetría, el lenguaje formular, la variación sintáctica, la riqueza semántica, los neologismos y la influencia de la lengua vernácula en la sintaxis oracional. Se espera que estas acotaciones contribuyan al reconocimiento del neolatín novohispano para facilitar la comprensión de textos filosóficos que requieren competencias similares.<sup>29</sup>

Asimismo, el presente apartado debe considerarse un material de apoyo para los estudiosos del latín clásico que buscan incursionar en la traducción de textos teológicos del siglo XVIII. Cabe advertir que las cualidades de la prosa en el *Tractatus de Angelis* corresponden a las tendencias discursivas de la tradición escolástica medieval<sup>30</sup> y que, en gran medida, el *Léxico técnico de filosofía medieval* de Magnavacca (2005) orientó este análisis respecto a las cualidades propias del género, como los cambios semánticos y los neologismos de contenido teológico.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Los estudios de Osorio (1979, 1990 y 1991) y Quiñones (1991) fueron orientadores para la valoración del estilo y los antecedentes del latinismo en las universidades y colegios novohispanos. Para la maquetación de los apartados se siguió el estudio sobre latín medieval de Borgo (2013).

<sup>28</sup> Debido a la carencia de preceptivas sobre la lengua neolatina en la Nueva España, se han seguido los rubros trabajados por Blaise en su *Manuel du latin chrétien* (1995). El latín eclesiástico descrito en ese material corresponde, en gran medida, a la lengua empleada por los jesuitas novohispanos.

<sup>29</sup> Investigadores del pensamiento novohispano han señalado la carencia de estudios sobre la literatura y la lengua neolatinas. Contribuir al estudio de las cualidades del neolatín orientará a la conformación de un método de lectura y traducción entre la comunidad de interesados: “Es cierto que el conocimiento del latín es actualmente muy restringido, e incluso entre los estudiosos son cada vez menos los que son capaces de leer textos escritos en esta lengua. Irónicamente, ocurre con el neolatín lo mismo que con las lenguas indígenas, es decir, que sólo son accesibles, para la mayoría de los lectores, en traducciones”. Buxó 2015, 11.

<sup>30</sup> Beuchot procura el estudio semiótico del discurso en la escolástica general y su desarrollo del siglo XII al XV. Cfr. *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* (1991).

<sup>31</sup> En menor medida, fueron útiles *Dictionary of Renaissance Latin from prose sources* (2006), *Lexique de la prose latine de la Renaissance* de Hoven (2006), *Neo-Latin Lexicon* (2014), *Lexicon Totius Latinitatis* de Forcellini (2018) y *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (1883-1887).

## § Simetría

Al observar el texto del *Tractatus de Angelis* el estudioso de la lengua latina identificará que el estilo neolatino imita la prosa clásica, sobre todo en el proemio y en la introducción de las disputas cuando los escritores proceden con un discurso más literario. Los períodos oracionales siguen las estructuras habituales del latín clásico; la oración principal suele cerrar un periodo de subordinación; se desata la consecución de tiempos normativa y se emplean adecuadamente los casos según el régimen preposicional y el verbal.

En el siguiente ejemplo, puede observarse una sintaxis pulida, pues quizá se trata de una de las partes más repensadas del texto. La oración principal (*aggredimur*) encierra el período, mientras que las subordinadas relativas (*quae decorant* y *quae provehunt*) contienen preposiciones y conjunciones que circunscriben el contenido:

*Angelorum naturam, proprietates ac perfectiones sive eas quae substantias spirituales per se quidem nobilissimas quasi nativis ornamentis decorant, sive illas quae, ex limpidiore divinae gratiae fonte profluentes, Angelos ad excelentiore dignitatem et miram quandam cum Deo similitudinem et propinquitatem provehunt, vestigare aggredimur (Praeloquium).*

A través de la lectura integral del texto neolatino puede observarse *prima facie* que los académicos jesuitas dominaban las estructuras sintácticas. La prosa siempre despliega los elementos típicos de la sintaxis oracional: los modos pertinentes en subordinación y sub-subordinación, el régimen de sintagmas y las marcas discursivas entre oraciones principales y dependientes.<sup>32</sup> En el siguiente período es patente el matiz consecutivo de la oración subordinada porque se incluye el adverbio modal en la principal y la conjunción concesiva en la dependiente. El uso de las marcas de subordinación permite al lector ratificar los matices oracionales, incluso si el contenido resulta ambiguo o difícil de entender: *Quamvis plura inconvenientia sequantur ex manifestatione actionis externae, nihilominus est per se manifesta (LXXVIII).*

En cuanto a los modos verbales, se destina el subjuntivo para la construcción de subordinadas y para expresar el matiz deliberativo y dubitativo. De acuerdo con la naturaleza de la argumentación en silogismos, el carácter hipotético del texto persiste con el uso frecuente de

---

<sup>32</sup> Según la sintaxis latina establecida por Bassols (2015) y el vocabulario registrado por Blánquez (1985).

oraciones condicionales.<sup>33</sup> Ya sean reales, potenciales o irreales, la prótasis y la apódosis conservan los respectivos modos: presente de indicativo para reales, presente o pretérito perfecto de subjuntivo para potenciales y pretérito imperfecto o pluscuamperfecto de subjuntivo para irreales. En este sentido, la prosa conserva uniformemente la preceptiva clásica, principalmente en las condicionales irreales: *nisi eiusmodi effectus esset perfectus, non ostenderet summam sapientiam* (VII).

Asimismo, la pericia sintáctica se manifiesta por el uso de giros inusitados en la prosa latina. En el párrafo CCI se utiliza un imperativo reforzado con un subjuntivo yusivo: *Minorem nega sis*. Tal estructura se presenta esporádicamente en autores latinos y medievales, como Apuleyo en *Met.* I: *fac intelligas* o santo Tomás en *De modo studendi*, I: *fac ut intelligas*. Esta disposición ejemplifica el conocimiento de frases enfáticas que abonan variación al discurso.

### § Lenguaje formular

De acuerdo con la práctica silogística, el tratado maneja fraseología propia del escolasticismo. Al entender la estructura lógica de las disputaciones, las frases y las lexicalizaciones deben traducirse según el contexto.<sup>34</sup> En la mayoría de los casos, deberán asimilarse con la mínima intervención del traductor puesto que forman parte del lenguaje formular. Por ejemplo, para las probaciones se emplean los giros: *de fide*, *de facto* y *de iure*. Aunque estas locuciones podrían adecuarse a un contexto cercano al traductor, conviene entender que son marcas discursivas empleadas secularmente por los escolarcas y sus epígonos.<sup>35</sup>

Los tecnicismos de los tratados escolares conforman la estructura proposicional y son usados para distribuir con claridad las ideas. Los vocablos más recurrentes sirven para dividir los silogismos o para esclarecer el valor de las premisas. Por ejemplo, para la *resolutio*: *concedo, nego, distinguo, subdistinguo*; o para la *probatio*: *negative, positive, stricte, late, reduplicative, ad*

---

<sup>33</sup> Guerrero resume la tipología de los modos verbales y de las oraciones subordinadas en los silogismos proposicionales. Cfr. Guerrero 1992, 56-59; también Blaise 1995, 170 y ss.

<sup>34</sup> Sobre todo, el vocabulario derivado de las teorías del Aquinate. Cfr. *Vocabulario de términos escolásticos: para la mejor inteligencia de los escritores de la edad media especialmente de Sto. Tomas de Aquino* (1879).

<sup>35</sup> “Nos interesa aquí señalar su clasificación, en oraciones básicas o atómicas, que llama “categóricas” y las compuestas, llamadas “hipotéticas”. Las primeras se subdividen, según su cantidad, en universales, particulares, indefinidas y singulares; y por su cualidad, en afirmativas y negativas”. Lértora 2015, 4.

*inclusam, a posteriori, contra fidem, pro priori, a simili, ad hominem*. De acuerdo con la estructura de la *quaestio disputata*, los períodos lógicos se delimitan por partículas conectivas; por ejemplo, *verbi gratia, ergo, ex nullo capite* (VI) y *ad secundum dicendum* (XII).

El tratado completo regula la exposición con las partes naturales del género: “1º una rúbrica (*exordium*) que enuncia el caso; 2º la *quaestio*, que plantea el problema que hay que resolver; 3º la *distinctio*, que pone de manifiesto las dificultades, si las hay; 4º la *argumentatio* o exposición de las razones a favor o en contra, con *allegationes*, si es necesario, y *responsiones*, que son el origen de la *solutio*” (*Diccionario panhispánico del español jurídico*, 2021).

Así pues, dentro del carácter formular, también sobresalen las acotaciones que delimitan el valor de las propuestas, puesto que se emplean numerosas expresiones para especificar y reducir el valor de una sentencia. Esto es común en el silogismo categórico de los jesuitas cuando exponen las autoridades. Por ejemplo:

*quoad humanitatem* (IV), *ut ita dicam* (VI), *quantum potest* (VIII), *quatenus seipsis sunt* (X), *quamdiu anima est* (X), *iuxta nostrum arguendi modum* (XVII), *quoad utpote limitatum* (XX), *ad fidem pertinere* (XXV), *ex parte Dei... ex parte vero Angelorum* (XXVIII), *ex parte materiae... ex parte formae* (XLV), *per respectum ad agens... per respectum ad causam... secundum entitatem... relate ad virtutem* (XCII), *respectu audituri* (CXXVII), *ad placitum* (CXXX), *ratione suae veracitatis* (CXXXI).

Siguiendo el reconocimiento del léxico, conviene advertir que algunas palabras adquieren un cambio semántico. Cada vocablo debe ser asimilado en su contexto, pues existe más de una acepción ya establecida por otros tratados. La escolástica presenta en cada una de sus épocas diferentes usos de un solo término.<sup>36</sup> Por lo tanto, la traducción evitará la polisemia de ser posible y mantendrá significados de acuerdo con la *mens auctoris*, en el caso del *Tractatus de Angelis*, por ejemplo: *efficiens* y los derivados de *effectus* (fenómeno resultante de una causa eficiente), el adjetivo *possibilis* (que no implica contradicción) y los adverbios *specifice* (que existe sólo en especie) y *virtualiter* (que existe en potencia, no en acto).<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Para la traducción del *Tractatus de Angelis* fueron orientadoras las traducciones de Beuchot (2012) y Heredia (2007) por la concordancia temática y genérica.

<sup>37</sup> Para la comprensión de los términos esenciales se ha seguido el léxico de Jacqueline Russ (1999). Blaise 1995, 194; también advierte sobre la semántica novedosa del latín eclesiástico: “Des participes, comme *consistens, constitutus, positus*, ont pris un sens très affaibli et ne signifient plus que «étant»...”.

Para retomar la sintaxis oracional, la prosa prescriptiva se patentiza incluso en la reiteración de períodos semejantes, *quasi* simétricos. Parece que el *modus arguendi* insinúa la *actio* del curso y el método de formulación de silogismos *in situ*. La asiduidad de algunos ejemplos confirma un pensamiento automatizado:

1. Oración principal + *quod* (completivo) + *licet* (concesivo): *dic quod, licet...* (XIII, XIV, XXIII, LXXIV, CLXXIX), *fit quod licet* (LXXIX), *respondeo quod licet...* (C).
2. Oración principal + *quia* (causal) + *licet* (concesivo): *differt plus quam specificice quia, licet genus superius intellectivi sit...*; *plus quam specie differt quia, licet gradus viventis sit...* (XVIII), *Nego maiorem quia licet... nemo minorem quia licet...* (CLXII).
3. Oración principal + *quod* (completivo) + *cum / ut* (causal): *dic quod... cum...*; *dic quod ut ...* (XXXI).

En estos períodos se ofrece integralmente una premisa que incluye causa o concesión, mientras se introduce la solución o bien el consecuente. Aunque éstas funcionen como cláusulas preestablecidas, existe variación que denota una forma distinta de discurrir.

## § Variación

La *variatio* sucede en las estructuras sintácticas a nivel casual u oracional y también contribuye a la distinción del dominio lingüístico de los jesuitas. Si se atienden algunos párrafos, podrá distinguirse la destreza y el conocimiento de la sintaxis latina con confluencia de diferentes construcciones en una misma oración.<sup>38</sup>

A nivel sintagmático, nótese la incidencia de un adjetivo y de un genitivo de cualidad para calificar al mismo sustantivo: *a creatura **rationali** et **liberi arbitrii*** (III). Coexisten estas dos formas para calificar un nombre y se emparejan con un nexo coordinante.

Por parte de los complementos verbales se utilizan las diversas posibilidades de régimen casual. En el período siguiente, el verbo *proportionare* tiene un complemento desatado primeramente con un ablativo de compañía, mientras que en la segunda parte se emplea un dativo objetivo. Con ello, el autor enfatiza el paralelismo y la simetría: *Magis proportionatur forma spiritualis **cum materia***

---

<sup>38</sup> Como advierte Montanos, la disputa vuelve manifiesto el estudio profuso de la gramática y la dialéctica: “El arte y el ejercicio de la disputa se advierte como propio de la civilización ciudadana y moderna, en cuyo desarrollo servirán de gran ayuda la lógica, la dialéctica y la gramática”. Montanos 2003, 536.

*spirituali, quam cum corporea; sed anima rationalis est forma spiritualis; ergo magis proportionaretur materiae spirituali quam corporeae* (XLV).

Asimismo, se emplean indistintamente las diversas conjunciones para la misma función subordinante; por ejemplo, con la permuta de *ut* y *quod* como introductores de oraciones completivas. En el siguiente período, destaca el paralelismo que la disyunción coordina: *Ad tertium nego maiorem nam Angelus exigit, ut a Deo tanquam naturae auctore conservetur, sive quod Deus ipsius exigentiae innate annuat* (LIII).

En la diversidad de locuciones, la habilidad discursiva se presenta en la alternancia de complementos circunstanciales y en la perífrasis de giros preposicionales. El primero sucede en la acumulación de ideas que acata la expresión propia del barroquismo, por ejemplo, al calificar un verbo con tres complementos modales: ablativo de modo, adverbio y acusativo regido por preposición: *Angelus nequit virtute naturali cognoscere cognitione evidenti et immediata obiectum entitative et quoad substantiam supernaturale* (LXXXII).<sup>39</sup>

El segundo caso se manifiesta en el empleo de múltiples giros para una misma acotación; en el período XCII la relativización se marca con los siguientes giros: *per respectum ad agens... per respectum ad causam... secundum entitatem... relate ad virtutem* (XCII). Esto concede movilidad al discurso sin cometer repeticiones de un solo uso.

Respecto a la subordinación oracional, también puede atribuirse a Zevallos y Lucena la imitación de diversos enunciados. En un mismo período puede observarse la diversidad de conformar las subordinadas causales con *quod* + subjuntivo y con *quia* + indicativo; por ejemplo, *Quod si aliquando sancti Augustinus et Thomas asserunt homines naturaliter appetere Dei visionem, intelligendi sunt non de appetitu innato, sed de elicito et libero, qui naturalis interdum dicitur, non quod sit a natura inditus, sed quia supernaturalis non est* (CII).

Otro ejemplo puede advertirse en el párrafo CCIX cuando se alterna una completiva de acusativo con infinitivo y una introducida por *quod*: *Argumentum solum probat primam operationem Angeli non posse esse peccatum, non vero quod non possit peccare in primo instanti suae creationis* (CCIX). Es probable que la ejecución de ambas estructuras apunte a la conciencia habilidosa de las posibilidades sintácticas.

---

<sup>39</sup> El intercambio de un adverbio en lugar de un adjetivo puede deberse a la imitación de las fuentes bíblicas: “les adverbes, placés immédiatement après ou avant un nom, peuvent avoir le sens d’un adjectif, à l’imitation du grec qui, dans ce cas, place l’adverbe entre l’article et le nom”. Blaise 1995, 17.

## § Riqueza semántica

Una importante cualidad de la lengua neolatina reside en la *dispositio* del texto matizada por el uso de *participia coniuncta*, ablativos absolutos y oraciones relativas a fin de sintetizar las ideas que conforman los períodos en favor de la grandilocuencia. Esto puede observarse en los participios empleados con matices circunstanciales, pues a veces contienen una idea tan circunstancial que se introducen con nexos subordinantes. Así, se encuentran oraciones con participios como núcleo verbal: *ubi David de homine loquens et praecipue de Christo Domino* (IV).

Frecuentemente se insertan múltiples ablativos absolutos con carácter oracional, sobre todo para desatar subordinadas condicionales, por ejemplo: *sed haec virtus creaturarum esset superflua et inepta ad finem, Angelis non creatis* (XI); *Angelus utpote rationalis solum exigit cognoscere alterius actus et cogitationes modo naturae rationali convenienti* (LXVII).

Ciertamente, el estilo de Zevallos y Lucena exhibe cierto barroquismo por la aglutinación de diversas ideas que vuelven un período exuberante y copioso. En el siguiente ejemplo, el artificio barroco se consigue con la mezcla de participios, ablativos y oraciones relativas. Esto apremió mayor concentración en la elaboración de la traducción debido a la complejidad de algunos períodos. Resulta difícil expresar en castellano los períodos exhaustivamente descriptivos:

*si de secunda dico quod, qui causam cognoscit, pariter cognoscit illos effectus, cum existunt, qui a causa procedunt ex necessitate naturae, non vero qui procedunt a causa ut libera: nam pro his cognoscendis statutus est a natura alius modus rationali naturae conveniens, nempe, locutio* (LXX).

Como es posible observar, las características del neolatín documentadas en el *Tractatus de Angelis* no distan en gran medida de la prosa de los textos clásicos, aunque sí corresponden a un hábito de imitación particular. El estilo de Zevallos y Lucena podría emparentarse al ciceroniano por la variedad, por la éfrasis, por la reiteración e, incluso, por la simetría de los períodos clausulares; no obstante, deberá entenderse el estilo ciceroniano según las consideraciones del siglo XVIII tras la definición humanística de los intelectuales europeos. En este sentido, es pertinente recordar a Erasmo de Rotterdam con *El ciceroniano (Sobre el mejor estilo)* donde establece que el óptimo estilo neolatino no consiste en la imitación purista de los artificios de

Cicerón, sino más bien atender y buscar el fin retórico (convencimiento) de la prosa, la adecuación del vocabulario y la aplicación de las virtudes concernientes al *decus*:

Es reflejo, entonces, el decoro, de una actitud vital, de un tipo de ornato que traspasa las barreras de la retórica y se encarna en la persona, en el momento histórico, en la época. Resulta, por tanto, necesario “encontrar un estilo en prosa susceptible de expresar la argumentación necesaria para participar en las controversias ineludibles del presente”: a fin de cuentas, es lo que hizo el propio Cicerón y lo que justifica a Erasmo para componer sus *Recursos*. Hay que ser, por tanto, *aptus*, es decir, hay que conseguir ajustar el continente al contenido, puesto que “para Cicerón, el mejor orador es el que domina ambos estilos (el ático y el asiático) y sabe cambiar de registro según las necesidades” (Martínez 2011, 291).

Por lo tanto, aunque estas cualidades abonan datos para ratificar el arduo estudio del latín en los colegios jesuitas del siglo dieciochesco por la competitividad y el decoro de los académicos, la reflexión del neolatín y su comparación con el clásico deberán establecerse con el estudio y traducción de un gran número de testimonios.

Por lo que respecta a este estudio, es oportuno mencionar también la implementación de palabras, el relajamiento de la sintaxis y, por supuesto, la metalengua.

### § Neologismos

La inclusión de sustantivos inusitados o novedosos responde a la lectura que los jesuitas realizaron de las numerosas angelologías existentes en los colegios del siglo XVIII. Zevallos durante su provincialato advirtió la necesidad de incorporar clases de lengua griega, hebrea y romances para que los colegiados adquirieran capacidades más completas de lectura y de manejo de fuentes (Alegre 1960, 565). Aunque el curso registrado en los Mss. 321 y 452 evidencia la carencia del manejo de otras lenguas, contrasta la actualización de la terminología y la adquisición de vocabulario específico.<sup>40</sup> El uso de los neologismos implementados por los textos filosóficos y teológicos de la tradición escolástica medieval, como las formas *essendo* (VI) o *annichilabilitas* (LI), no fue ajeno a los colegiados de San Pedro y San Pablo.

---

<sup>40</sup> Cabe advertir que el texto no presenta palabras en otras lenguas, simplemente expresa transliteraciones cuando es indispensable la referencia de un concepto preciso; por ejemplo, Heloim (XIV). “Les ouvrages consacrés à la latinité e de tel auteur chrétien ont déjà montré, à défaut d’en avoir approfondi le sens, l’abondance des termes empruntés au grec par les auteurs chrétiens, le grand nombre des mots qu’ils ont créés ou des néologismes qu’ils ont adoptés et largement répandus”. Blaise 1995, 15.



Además de la incorporación de terminologías de los grandes escolarcas, algunos vocablos pueden ayudar a reconstruir las lecturas que conformaron los dictados de la *Prima cathedra*. Por ejemplo, en el párrafo XLVI aparece *independet* como ocurrencia única. Dicho verbo no se encuentra registrado en diccionarios neolatinos,<sup>41</sup> pero se encuentra en las fuentes especializadas. La creación de esta variante puede atribuirse al uso constante de las palabras *independentia* o *independenter*,<sup>42</sup> de tal manera que pudo haber sido un verbo derivado de un sustantivo. Con todo, el término es común en Suárez a lo largo de los cuatro tomos del *Cursus philosophicus*, sobre todo en el *Metaphysica*, trac. I, s. 7-8; incluso, .

### § Preeminencia de *quod*

Así como los neologismos demuestran el decoro de la prosa escolástica, se presenta la simplificación de la lengua a favor de la claridad. Destaca la tendencia de conformar oraciones introducidas por las conjunciones *quod* o *quia* con las que probablemente se aligeró la hipotaxis. Incluso puede pensarse en el queísmo de la lengua española en lugar de las estructuras latinas clásicas.<sup>43</sup> Y aunque se presentan indistintamente las oraciones completivas de acusativo con infinitivo, abundan las introducidas por *quod* en algunos giros particulares como *exigit quod...* (XIX), *respondet quod...*; *negant quod...* (XXI), *Addunt alii quia...* (XXVII), *Si autem velis quod...* (LIII), *quod idem est cognoscere... quod* (LXIV), *dico quod...* (LXX), *tollit quod...* (CLXV). Ciertamente, los colegiados imitaban el latín eclesiástico y las fórmulas que se habían propagado con las traducciones de los textos bíblicos y patrísticos.

Con mayor incidencia, aparecen las oraciones completivas subjetivas y predicativas con los siguientes giros: *Accedit quod... est* (VII), *sufficit quod...*(XXII, XXXI), *requiritur quod* (XXII), *quod spectat... cognosci potest* (XXII), *videtur quod...* (XXX), *Quod... certum est* (XXXV), *Quod... constat* (XXXVI), *evidens est quod...* (XXXVIII), *Quod... probatur* (XXXIX), *negatur quod...* (XL),

---

<sup>41</sup> Cfr. *Dictionary of Renaissance Latin from prose sources* (2006), *Lexique de la prose latine de la Renaissance* de René Hoven (2006), *Neo-Latin Lexicon* (2014), *Lexicon Totius Latinitatis* de Forcellini (2018) y *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (1883-1887).

<sup>42</sup> Algunos neologismos se han identificado gracias al *Calepinus Novus* 2002.

<sup>43</sup> Sin condenar la confluencia de los lenguajes, se sigue la consideración de Blaise 1995, 73: “Voilà comment s’exprimerait un puriste. Mais nous n’avons plus aujourd’hui le préjugé «classique», et nous savons que les langues évoluent. Que les écrivains chrétiens parlent la langue de leur temps, ce n’est pas un défaut”.

*opus non est quod...* (XL), *est inconueniens quod...* (XLIV), *Quod... suadetur* (XLV), *satis est quod* (LI), *Ex quo colligitur quod...* (CXIII), *aliud est quod* (CXXIV), *potest proponi quod...* (CXXXIX), *debetur quod...* (CLXVII), *Unde sequitur quod... erit* (VIII), *consequens est quod...* (VIII), *quod autem dicitur...* (XIII). Incluso el empleo de oraciones completivas en función apositiva o explicativa es muy recurrente a lo largo del texto. La facilidad de expresión que propicia este tipo de oraciones subordinadas puede atribuirse a un estilo descriptivo, iterativo y enfático.

Las completivas explicativas se desatan para enlazar una idea compleja, cuando el período es extenso, por ejemplo: *ex eo ipso, quod...* (XX), *eo quod* (XXIII), *opinionem quod...* (XXXI), *circa id quod...* (XLII), *ex suppositione quod* (LI), *ad id quod...* (LII), *contra id, quod...* (LXXXV). Esta inclinación estilística puede observarse claramente en el período CLVIII: *Confirmatur cum Eximio ratione desumpta ex sanctis patribus: repugnat creatura essentialiter et naturaliter impeccabilis eo quod sit creatura, eo quod sit ex nihilo, eo quod non sit prima regula operationis et eo quod sit liberi arbitrii.*

Por lo demás, también hay variación por los diversos valores de *quod*, que el traductor debe advertir. En el siguiente ejemplo, se presentan dos matices de esta partícula: *falsum tamen quod, ex suppositione quod vellet aliquod uniuersum seu collectionem creaturarum lucidare, eius opus non esset undique perfectum et auctore suo dignum* (XVI). La simplificación sintáctica a través del *quod* presume la claridad de la prosa para obtener una lección ágil del contenido. Y este aspecto concuerda con el objetivo de la colección de Zevallos *Materias teológicas*, si se recuerda el apunte de Hervás sobre este propósito: *aminorar la carga de trabajo a los alumnos* (O'Neill 2002, 4075). Bajo esta tendencia se conjetura la objetividad y la precisión del estilo neolatino.

Por añadidura, deberá recordarse que la sencillez sintáctica de algunas oraciones no obsta para que aparezcan giros de un estilo sintético, como la aposición de un elemento vacío dentro de un ablativo absoluto precedente:<sup>44</sup> *Secundo admissio et non concessio, quod voluntas constituatur in statu apto ad operandum in secundo instanti per actum voluntatis existentem in primo* (CCVI).

---

<sup>44</sup> “Certains ablatifs absolus sont formés d’un participe passé, comme *comperto, audito*, et d’une proposition; ce que l’on rencontré déjà chez les historiens Salluste, Tite-Live, Tacite. Chez les auteurs chrétiens c’est ordinairement avec une proposition en *quod*”. Blaise 1995, 198.

## § Influencia de la lengua vernácula

Se distingue, finalmente, la metalengua de los catedráticos. Si bien a lo largo del texto se muestra un pleno dominio de la sintaxis y de los usos clásicos, se encuentran expresiones asimiladas a los giros del castellano o por la confluencia de otras lenguas vernáculas. Por ejemplo, la sustitución de la conjunción *quo* por la perífrasis *ut quid* para introducir una oración interrogativa con matiz de finalidad. Esta construcción de carácter analítico, como en castellano, aparece ya desde las versiones de la *Vulgata*: *ut quid enim inesset creaturis vis movendi ad perfectam sui cognitionem, si nulla esset creatura, quae posset pulchritudinem aliarum comprehendere et virtute illa iubari ad perfectam universi cognitionem?* (XI).<sup>45</sup>

Los siguientes giros también sugieren la influencia de las lenguas vernáculas, porque presentan una oración interrogativa indirecta como aposición de un elemento vacío o de un sustantivo derivado de un verbo transitivo: *non est unde...* (XIII, LVIII), *non est cur...* (XIX, XXXI, XXXVI, XLVIII, CIV, CLVI), *Neque est unde* (XX), *Ratio cur...* (XXVIII), *nulla ratio apparet cur...* (LXXXIV), *non est fundamentum cur...* (CXXXIV).

De forma similar, resta mencionar algunas expresiones que pudieron ser asociadas con el pensamiento de otras lenguas, como la italiana.<sup>46</sup> Nótese algunas locuciones insólitas como *e contra* (por el contrario): *Quo sensu* (XXXIV, XLIV), *sed opposito* (XXXVI), *In quem sensum...* *In primo sensu...* *In secundo sensu* (L), *per consequens* (LIII), *in aequivalenti* (LXXXVI), *E contra* (XCII), *ad summum* (XCVI), *locum non habet* (C), *Demum casu quo* (CIII), *in particulari* (CIV), *Non valet dicere quod* (CXV), *non obstante* (CXV), *per partes* (CXX), *purae naturae praescindendo* (CLXX), *in dicto casu* (CLXX), *casu quo...* (CXXIV), *in eodem sensu* (CLXXV), *in quo sensu* (CCIX).

---

<sup>45</sup> “Comme en grec, l’interrogation peut porter sur deux mots dans la même proposition”. *Ibid.* 121. Por ejemplo, *Matt.* 27, 46 y *Marc.* 15, 34.

<sup>46</sup> Por ejemplo, *in quem sensum* en Calvino, *De coena Domini*, XVIII, 17 o *demum casu quo* en Dunozei, *Mellifuae decisiones*, d. 499.

## § Algunas generalidades

Las características anteriormente sugeridas pueden orientar futuros estudios sobre la estilística y la sintaxis del neolatín en la Nueva España. Sin duda, Zevallos y Lucena poseían una excelente latinidad por su método escolar basado en la recreación de fuentes. La premisa sobre la imitación de los textos clásicos ha sido defendida por la literatura especializada que atribuye a la orden jesuita un estudio multidisciplinario, cuyos frutos pueden notarse en copiosas obras representativas.<sup>47</sup> Puesto que el objetivo de estos tratados respondía a la contrarreforma y a la creación de materiales educativos, el dominio de la lengua latina fue el principal medio para abordar las fuentes.

En virtud de lo estudiado durante la conformación de la edición y de la traducción, la incursión en el estilo neolatino del *Tractatus de Angelis* evocó seis propiedades:

- La sintaxis oracional y casual puede equipararse con la de los textos clásicos. Se trata de un estilo que revela el latinismo de imitación según la primera formación de las artes liberales (*trivium*). Como resultado, no se presentan ambigüedades en la lectura del contenido, puesto que es claro el matiz relativo, completivo y circunstancial de cada oración.
- El lenguaje formular obedece a la silogística escolástica de los siglos XII-XVIII, propicia los fines discursivos del tratado y patentiza el pensamiento estructurado.
- La variación responde al dominio sintáctico y al dinamismo retórico; aunque el texto parezca repetitivo o mecanizado, se emplea una prosa enriquecida por múltiples locuciones. Si bien las cualidades del texto conciernen a un estilo mesurado, han de recordarse los fenómenos propios de la cohesión interlingüística.
- Los neologismos orientan sobre el contexto de los autores, pues se emplean ciertos vocablos que han sido incorporados durante las fases precedentes de la teología: patristica, escolástica y moderna. El traductor debe conocer los vocabularios especializados de los diversos tipos de latín: medieval, humanístico y eclesiástico; así como los de aquellos escolarcas que acuñaron las nomenclaturas del género. En el caso de los jesuitas novohispanos son fundamentales Aquino y la escuela ibérica.

---

<sup>47</sup> “Entre los mexicanos destacan el michoacano Diego José Abad, el veracruzano Francisco Javier Alegre y el guatemalteco Rafael de Landívar, jesuitas que dominaban varias lenguas –latín, hebreo y griego, y algún dialecto indígena–, y que habían estudiado un amplio espectro de materias –literatura, historia, filosofía, teología, derecho...”. Astorgano 2017, 50.

- La simplificación sintáctica ocurre en menor medida. A pesar de la preminencia de *quod*, intercambiable con otras estructuras oracionales, el texto carece de cambios significativos en el régimen oracional, tan sólo se encuentra un par de ocurrencias únicas que sugieren la imitación del latín eclesiástico y de las metalenguas.
- Las expresiones emparentadas con las lenguas vernáculas esclarecen la natural aleación entre sistemas sin transgredir la dinámica neolatina. Por lo demás, debe siempre tenerse en cuenta que el tratado sobrevive en un cuaderno de apunte, por lo que carece del debido proceso de corrección editorial, aunque presente un texto aparentemente definitivo. Quizá ésta sea la circunstancia más objetable de un análisis riguroso de textos inéditos; sin embargo, es útil realizar apuntes que abonen la comprensión del neolatín como una “lengua de laboratorio” que, según los métodos didácticos de los jesuitas, se adaptó al contexto, tendió a la claridad y se configuró según la sagacidad de los colegiados.

Se espera que estos apuntes contribuyan a la conformación de materiales para estudiar otras obras del mismo género o de la misma temática. Esta propuesta confía en que los hábitos de estudio de colegiados podrán ser mejor definidos si se conjuntaran valoraciones multidisciplinarias y si se analizara un mayor número de obras angelológicas de corte jesuita.

Sea pues este estudio una pequeña tesela para la construcción del gran mosaico de conocimientos por descubrir del pensamiento novohispano. Entre tanto, es oportuno señalar que Zevallos y Lucena siguieron los propósitos didácticos del curso *Materias teológicas* y que su prosa es instructiva, porque facilita la comprensión del contenido gracias a una exposición guiada por la objetividad y por la precisión.

## 2. La tradición angelológica novohispana

Después de actualizar el perfil biobibliográfico de los autores y reflexionar sobre su lengua neolatina, conviene proceder en el estudio de la tradición angelológica a partir del análisis de las fuentes. Para incursionar en el reconocimiento de la angelología novohispana es necesario reseñar, en términos generales, el contexto europeo e identificar particularmente las fuentes que los pensadores novohispanos utilizaron en el *Tractatus de Angelis*. A fin de aproximarse a la angelología jesuita del siglo XVIII, se incluye el trasfondo de los pensamientos imbricados;<sup>48</sup> en primer lugar, la panorámica del antecedente occidental para comprender el interés de la angelología en la literatura académica<sup>49</sup> y, en segundo lugar, la tradición que Francisco Zevallos y Andrés Lucena secundan en su ejercicio escolástico.

### § Antecedentes

La angelología deberá entenderse como un *continuum* en el espacio y en el tiempo. Sin importar la locación y las variantes de su manifestación, el fenómeno angélico persiste acompañado de elementos tipológicos y funcionales que derivan de abundantes tradiciones. Podría decirse que los motivos angélicos representan la convergencia de pensamientos entre culturas antiguas o bien la natural conciliación de ideologías a través del pensamiento colectivo y de la meditación consciente.<sup>50</sup>

Puesto que a veces estarán totalmente diferenciados y a veces convergerán simbióticamente, se distinguen dos tipos de tradición angelológica. Por una parte, la tradición angelológica común, pública y perteneciente a los usuarios que, como verdaderos creyentes, preservan naturalmente el culto. Tal *religio* se adhiere a innumerables conceptos derivados de tradiciones antiguas y de costumbres folclóricas. El ejemplo representativo consta en la demonología antigua que fue condenada herética después de las definiciones patrísticas en las angelologías *de fide*.

---

<sup>48</sup> Las angelologías propuestas por Almirall Arnal (2006), Rangar Cline (2011), Pérez Diestre (2013) y Ávila Vivar (2015) son los estudios fundamentales para la comprensión global de la tradición. Estos autores mantienen una visión comparativa entre pensamiento cristiano y gentil.

<sup>49</sup> *Cfr.* Pérez y Cruz (2000), compilación de ensayos celebrados en 1998 en la Universidad de Málaga donde fueron debatidas perspectivas de las figuraciones de seres intermedios en las culturas clásicas.

<sup>50</sup> Para una aproximación a la interculturalidad de los símbolos angélicos *cfr.* Areopagita 2020, 171-209.

Por otra parte, la tradición privada o académica corresponde al conjunto de saberes producidos por la lectura de fuentes y de testimonios bíblicos, poéticos, exegéticos, filosóficos, teológicos y argumentativos. La angelología erigida por los estudiosos del pensamiento cristiano tenía como fin piadoso esclarecer el dogma que los usuarios no podrían asimilar y que los evangelizadores debían concretar en aplicaciones morales (Madrigal 2000, 55-58).

Así pues, en primer lugar, debe reconocerse la inmanente necesidad en el hombre de contar con seres mediadores con la divinidad. Este menester es completamente identificable en la tradición demonológica de las culturas clásicas, pues no sólo persistió en el pensamiento colectivo, sino que también se fusionó con la angelológica cuando los pensadores cristianos enfrentaron y absorbieron el paganismo.

El-Sahili apunta la trascendencia del pensamiento mítico a través del tiempo por su aplicación consolatoria: “el mito tiende a aliviar tensiones emocionales y a fortalecer la estabilidad, tanto en una pequeña comunidad como en toda una nación; los mitos siguen vivos en nuestras sociedades porque nos proporcionan una estructura que nos permite entender el mundo de forma más cómoda” (2010, 37). En este sentido, es posible que la angelología colectiva haya perdurado debido a la importante función compensatoria de sus elementos: los *demones* y, más tarde, los ángeles convinieron al pensamiento conciliar en las preocupaciones humanas.

A través de las numerosas interpretaciones en las fuentes angelológicas es posible observar que los ángeles propician la especulación profunda del hombre respecto a su entorno y que esta interpretación estuvo íntimamente ligada con los seres intermedios desde la Antigüedad. Al observar las representaciones angélicas en el arte y en el pensamiento popular, resalta la aplicación reflexiva de sus metáforas, pues los ángeles militaron como símbolos adaptativos y permitieron la especulación de conceptos abstractos, como la etiología del bien y del mal, la inmortalidad del alma, la comunión con la divinidad y la antropología (Le Goff 2003, 33-34).

La aplicación universal y servil de los seres intermediarios se constata en la fascinación que el hombre ha manifestado desde tiempos inmemorables. En las antiguas civilizaciones de Grecia y de Roma se encuentra el culto análogo entre demonología y angelología; no porque pertenezcan a una misma tradición, sino porque la demonología funge como primera creencia en seres espirituales. Además, en detrimento de la antigua demonología, el pensamiento cristiano sustituyó

su oficio con la angelología y, a través del proceso evangelizador, ofreció nuevas creencias al adoptar algunos de sus principios definitorios.<sup>51</sup>

La primera noción de tal culto se encuentra en los griegos que contaban con númenes propiciatorios, como el *demon* que fue el máximo símbolo de mediación. Los δαίμων griegos testificaron la necesidad de protección metafísica en el hombre y se diversificaron copiosamente; a guisa de ejemplo: *cacodaemones*, *agatodaemones*, *eudaemones*, *hagnos*, *hipertonías*, *epictónicos* e *hipoctónicos* (Nardi 1827, 31). Hesíodo define en *Los trabajos y los días*, 83-139 la existencia de treinta mil δαίμονες, descendientes del cielo, protectores y guardas de los humanos. También consideró que las almas de los hombres de la Edad de Oro se habían demonizado en agentes espirituales y en servidores de Zeus, pues la literatura griega estuvo fuertemente ligada al servicio de númenes protectores.

El filósofo Platón maximizó la figura demónica como principal motivo de guarda unipersonal; en *Fedón* 107d-108b, en *República* 468e, 540b y en *Timeo* 90a configuró al *demon* como divinidad personal, acompañante, previsor de consejos y juez imparcial después de la muerte. Con estas sentencias, el filósofo planteó un sistema auxiliar dentro de su círculo ideológico, pues, al interpretar al *demon*, propuso una figuración antropológica para asignar una conciencia representada en un árbitro numinoso que *post mortem* habría de asignar un destino merecido de acuerdo con los actos cometidos en vida.

Entre los siglos III al VI a. C., los filósofos neoplatónicos fueron partícipes de la demonología platónica, al tiempo que ofrecieron interpretaciones que el cristianismo adoptó y adaptó posteriormente.<sup>52</sup> Los criterios fundamentales se encuentran en tres filósofos: por una parte, Plotino en las *Enéadas* III 4 (15)<sup>53</sup> refresca la concepción platónica del *demon* unipersonal.

---

<sup>51</sup> La sustitución de las antiguas demonologías con la creciente angelología puede observarse en la obra *Patrocinio de ángeles y combate de demonios* (1652) del benedictino Francisco de Blasco Lanusa, donde se enlistan las opuestas tradiciones angelológica y demonológica, para discernir sus antecedentes, adoptar los elementos clásicos y apropiados para los ángeles y atribuir a los demonios las cualidades negativas de los antiguos seres intermedios. Otras obras que testifican directamente el reciclaje y sustitución de elementos clásicos son: *Tribunal de superstición ladina* (Huesca, 1631) de Gaspar Navarro; los *Elogios de la verdad e invectiva contra la mentira* (Zaragoza, 1640) de Luisa María de Padilla Manrique y Acuña; *Malleus maleficarum* (1486) de Enrique Kramer y Jakob Sprenger, el *Tractatus de hereticis et sortilegiis* de Paulus Grillandus (1524); las *Disquisiciones mágicas* (1599) de Martín del Río; la *Demonologia* (1623) de Torrebianca Villalpando; el *Tractatus de confessionibus maleficorum sagarum* (1591) de Binsfield y *Daemonolatriae* de Nicholas Remy o Remigius (1595). Para más literatura referencial de la crisis intercultural *cfr.* Morgado 2000, 107-130.

<sup>52</sup> Para una óptima síntesis sobre la demonología neoplatónica *cfr.* Ramos Jurado 1981.

<sup>53</sup> *Cfr.* Plot. III-IV, § Sobre el *demon* al que hemos caído en suerte.



Jámblico en *Sobre los misterios egipcios* II establece una relación escatológica entre héroes, demonios, ángeles y dioses, según una filosofía teúrgica y teórica (Ramos Jurado 1997, 23).

Por su parte, Proclo en los comentarios a Platón y, sobre todo, en *Elementos de teología*<sup>54</sup> expuso el germen demonológico encaminado a la teología. Sobre la relación del Uno con la multiplicidad, creía que existían esencias intermedias distintas del Uno, a quienes llamó hénadas y distribuyó en jerarquías. Debido a la afinidad teórica entre Proclo y Pseudo Dionisio Areopagita, el autor canónico de la angelología judeocristiana, algunos filólogos creyeron que en realidad dichos autores fueron uno mismo. Esta hipótesis fue arduamente defendida por la proximidad entre el pensamiento procliano y la angelología dionisiaca (Koch 1895, 438-454).

Si bien Platón y sus seguidores testifican en sus obras la filiación académica de tradiciones antiguas, la demonología popular siguió su propio camino y se diversificó en cultos heterogéneos, como lo revelan los numerosos vestigios arqueológicos de los siglos II a. C al IV d. C. que patentizan la fusión de los demonios griegos con los ángeles cristianos.<sup>55</sup>

En cuanto al pensamiento romano, los latinos gozaron de un folclor compuesto de elementos helénicos y etruscos. Refirieron a los espíritus con diversos nombres, como lares, penates, manes, lémures y larvas, además del genio equiparado con el δαίμων griego. Los romanos cultivaron piadosamente la demonología y entendieron en ella la etiología sobre la bondad y la maldad.

Aunque temían a los *larvae* y *lemures*, consagraron los penates y lares al relacionarlos con la fundación de Roma y la identidad patriótica. Destaca el mito virgiliano (*Aen.* II) sobre la huida precipitosa de Eneas en la destrucción de Troya y sobre su piadoso respeto al cargar a su padre Anquises quien sostenía a los dioses lares. Este simple acto podría entenderse como la devoción necesaria de aquellas divinidades que representan la identidad cultural, casi nacionalista y migratoria.

El artículo “El culto en la casa romana” (2007) de María Pérez Ruiz detalla la sacralidad de estos dioses en la sociedad romana. En el *penus*, cerca del atrio y del hogar, se hallaban los *lararia* en cuyo interior se depositaban los lares y los penates: “en los Penates se hace especialmente evidente la vinculación de las divinidades domésticas con la perduración de la estirpe, pues son llamados paternos o *patrii* en diversas fuentes literarias, en referencia a su transmisión por

---

<sup>54</sup> Para conocer los pasajes específicos de la demonología procliana, *cfr.* Ramos Jurado 1981, 66-76.

<sup>55</sup> La obra de Rangar Cline (2011) es un estudio completo y actualizado sobre manifestaciones angélicas y demoníacas en inscripciones griegas, latinas y hebreas.

herencia, como dioses de la familia, de padres a hijos a través de las generaciones” (207). Sin embargo, aunque esos dioses cohabitaron el hogar latino, fueron anicónicos, es decir, carecieron de una simbología establecida o propiamente representativa y se adaptaron al contexto del usuario y de acuerdo con la libre expresión de sus votos<sup>56</sup>.

El culto de los lares y los penates fue tan necesario en el pensamiento popular que también estuvo presente en el ámbito público, pues debían honrarse primeramente los ancestros deificados como lares y penates patrios para construir una casa o fundar una colonia. La familia romana mantenía esta devoción y durante el banquete agradecía la comida y ofrendaban en honor de sus dioses congénitos (Pers. 3, 24; Verg., *Aen.* v, 745 y Hor., *C.* II, 23 y 20).

Un importante registro sobre estas demonologías se encuentra en *Sobre el demon de Sócrates* de Apuleyo de Madaura en el siglo II. En esta obra, mientras el autor reflexionó sobre la importancia de los seres intermedios en la sociedad latina, intentó homogeneizar las autoridades griegas y latinas para conjugar el folclor romano con su interpretación filosófica.<sup>57</sup> Cual fiel seguidor del pensamiento platónico, el madaurense resignificó elementos demonológicos para uso servil de la filosofía y entendió que el hombre debería ejercitar la *aurea mediocritas* como principio moral de una ascesis filosófica. En este sentido, Apuleyo ajustó las figuraciones demoníacas con la medianía platónica,<sup>58</sup> puesto que aquellos agentes representaban —en su carácter tipológico y funcional— las virtudes de prudencia, temperancia y moderación.

Un siglo más tarde, también Censorino asoció la demonología con el creciente pensamiento cristiano en *Sobre el día del nacimiento* y propuso la existencia de un *demon* que protegía al hombre desde su nacimiento. Con ello testificó la asimilación de los agentes que servían al alma como guías y consejeros —evocación análoga del ángel guardián en el imaginario judeo-cristiano—. De tal manera, puede suponerse que, por la función salvífica, la confianza en el *demon* unipersonal prevaleció diversamente en contextos concomitantes (Thomson 1980, 177-185).

Incluso este paralelismo mítico fue apuntado de antaño por los mismos autores clásicos, como el caso de Salustio el neoplatónico quien, en *Sobre los dioses y el mundo*, reflexiona de forma ecléctica y traduce la devoción demonológica en una invocación al aprendizaje, en la superación virtuosa y en la comprensión del hombre mismo. En el capítulo XX admite el servicio común de

---

<sup>56</sup> Sobre la bipolaridad de los símbolos angelológicos *cfr.* Juárez 2021.

<sup>57</sup> Para la simbiosis entre filosofía y religión expuesta eclécticamente por Apuleyo a partir del mito, de la filosofía neoplatónica y de la pitagórica, *cfr.* Hidalgo de la Vega 2009-2010.

<sup>58</sup> Sobre este aspecto *cfr.* Juárez 2018.

todos los seres intermedios —entre ellos los ángeles— y ratifica la asociación que propicia al hombre en sus hazañas y acciones fundacionales.

Así pues, según el contexto de los autores representativos, las demonologías clásicas aluden las distintas interpretaciones entre la colectividad y los círculos intelectuales. Es fundamental reconocer estas ideologías antiguas, pues los textos patrísticos y los escolarcas se valieron de sus contenidos para confrontar o resignificar su propio pensamiento. Si los pensadores antiguos entendieron la simbiosis entre la angelología y la demonología, la tradición cristiana absorbió y concilió el pensamiento gentil.

De forma paralela a los textos clásicos, la angelología judeo-cristiana se desarrolló prístinamente con la difusión y la lectura de las Sagradas Escrituras. Los libros bíblicos más referentes sobre el contenido angelológico fueron: *Génesis*, *Éxodo*, *Isaías*, *Ezequiel*, *Salmos*, *Job*, *Daniel* y *Crónicas*; del Nuevo Testamento, *Hechos* y *Apocalipsis*. A pesar de la preminencia de algunos libros donde impera la temática angélica, debe ponerse suma atención a la liturgia entera, puesto que cada una de las menciones angelológicas contribuye a la comprensión sumativa de sus elementos (George 1949 y Sayés 2002, 321-350).

La tradición angelológica se inauguró con la *lectio* de los Padres de la Iglesia y sus correspondientes exégesis (Ries 2007, 398-400). Según los estudios de Pons (2003) destacan los siguientes autores por su importante influencia en las fuentes subsecuentes: de los padres apostólicos, Clemente Romano, el pastor de Hermas y Dídimo de Alejandría; de los apologistas, Tertuliano, Orígenes y Clemente de Alejandría; de los orientales, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría y, con especial cuidado, Juan Damasceno; de los occidentales, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Jerónimo, Gregorio Magno y, por la divulgación de su obra, Isidoro de Sevilla. Asimismo, también deben ser considerados el Concilio de Letrán (*Concilium Lateranense*) I, II y IV; el Concilio de Lyon (*Concilium Lionense*) I y el Concilio de Trento (*Concilium Tridentinum*) VI, pues estos sínodos establecieron el consenso de la angelología en la piedad cristiana.

Para demostrar el denominador común en el pensamiento cristiano, baste mencionar las jerarquías angélicas propuestas por Cirilo de Jerusalén en *Catequesis* 23 (mistagógica 5); por Gregorio Nacianceno en *Discurso* 28 (teológico 2), 31; por Juan Damasceno en *Exposición de la fe* II, 3 y por Isidoro de Sevilla en *Los tres libros de las sentencias* I, 10, 15-16, así como el apartado correspondiente en sus *Etimologías* (Pons 2003, 41). Estas jerarquizaciones se encuentran muy

emparentadas en clasificación y en iconografía, pues demuestran el interés genérico de comprender íntegramente la creación divina, estudiar analógicamente al hombre a partir de la otredad y disipar dudas sobre la liturgia.

Si bien la patrística ofrece innumerables perspectivas sobre la angelología judeocristiana, Orígenes de Alejandría y Agustín de Hipona son autoridades trascendentales por sus definiciones. Por una parte, Orígenes heredó la desambiguación definitiva entre el término ángel y demonio en su obra *Contra Celso*. A partir de algunos postulados medioplatónicos (5, 2) discrimina al *angelus* y al δαίμων con una simple analogía entre el pensamiento pagano y cristiano, pues ambas ideologías representan dos conceptos homólogos con definiciones propias (Daniélou 2016, 220-238). El alejandrino confrontó múltiples fuentes y asignó el término δαίμων para todo ente celeste, así como lo entendía Platón (*Ti.* 41-2, 90a y en *Smp.* 201e-204a).

Después de mostrar la convergencia entre fuentes paganas y cristianas (*Ccels.* 8, 31), esclareció que los vocablos encajan dentro de una misma tipología, pero que los ángeles representan divinidades benévolas y los demonios, malévolas. Con esta contribución al pensamiento patrístico, desde el siglo II y III, Orígenes determinó el conocimiento angélico respecto al paganismo y los escolarcas posteriores reconocieron su autoridad y argumentaron según sus exégesis.

Por otra parte, Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios* destacó como segundo filtro de la diferenciación ante la ideología pagana. Explicó que los anteriores filósofos, como Porfirio, Apuleyo y Cornelio Labeo, emplearon definiciones similares para conceptos divergentes y resolvió la confusión bilateral que sucedió en tiempos antiguos, pues los paganos y los cristianos emplearon los términos *angelus* y δαίμων de manera indistinta. Mientras los cristianos usaron *demonios* para referir agentes negativos, los paganos emplearon ángeles comúnmente para sus seres intermedios, así como lo muestran los neoplatónicos Porfirio y Jámblico (*Civ. Dei* 9, 19).<sup>59</sup>

Como testigos de la asociación de tradiciones, Orígenes y Agustín articularon la angelología en dos variantes que pudieron ser identificadas y admitidas por sus lectores. Sin duda, estos dos exégetas definieron la angelología con argumentaciones conscientes y manifestaron la confluencia entre la demonología pagana con la angelología cristiana a partir de la proximidad contextual entre ellas. Por lo demás, debe añadirse que cada una de las restantes fuentes patrísticas también tuvieron cierta resonancia, porque los angelólogos posteriores seleccionaron variadamente sus lecturas de acuerdo con el credo más apropiado para sus propuestas.

---

<sup>59</sup> También, en *Gen. ad Litt.* L, XI, 14; 23 y en *De civ. Dei* L, XI, 9.

Con todo y la multiplicidad de interpretaciones patrísticas, las angelologías posteriores y los concilios ecuménicos atribuyeron el canon angelológico a Pseudo Dionisio Areopagita por sus obras *La jerarquía celeste*, *La jerarquía eclesiástica* y *Los nombres divinos*. Debido a la frecuente consulta de su *corpus* y a la entereza de su catálogo iconográfico,<sup>60</sup> el Areopagita fue considerado desde el siglo VIII hasta finales del XVIII la fuente primaria sobre la materia. Sus textos fueron traducidos a diferentes lenguas y fueron citados asiduamente por los precursores de la argumentación teológica.

Ernesto Mainoldi, especialista del *corpus Dionysiacum*, atribuye el éxito de aquel pensamiento a la conjunción de la filosofía griega con la resignificación del neoplatonismo y con la propuesta cristológica entre “monofisitas y bifisistas”, según una teología negativa,<sup>61</sup> apofática y encaminada a la participación mística del conocimiento divino. Sobre la utilidad de la jerarquización dionisiaca, concluye:

Sin duda, el término jerarquía representa el mayor éxito de Dionisio en cuanto a invención terminológica y conceptual... La sinergia y la analogía son dos conceptos clave para comprender la dinámica jerárquica. La primera implica la colaboración de los miembros para lograr la deificación que se desarrolla en los tres grados de purificación, iluminación y perfección. La analogía, por su parte, denota la propia capacidad que cada ser posee de participar en las energías divinas... Este modelo describe un prototipo de humanidad basado en el bien común y en la colaboración recíproca interpersonal... Así pues, el camino de Occidente hacia la afirmación de la dignidad humana, de la libertad y del derecho de la persona encontró un modelo imprescindible en el pensamiento de Dionisio (Mainoldi 2016, 134).

En síntesis, la participación de los misterios, la organización gradual del conocimiento divino y la moralidad propuesta a través del ejemplo angélico destacan como las principales herencias que celebraron y reprodujeron las tradiciones posteriores. A partir de los postulados dionisiacos, se afianzaron las verdades angélicas que fueron debatidas, comprobadas o refutadas por los filtros subsecuentes. Dichas sentencias resumen la ontología, la tipología y la funcionalidad angélica en cinco puntos: los ángeles existen, son seres de naturaleza espiritual, fueron creados por Dios, se

---

<sup>60</sup> Cfr. CH XV: *Quae sint figurativae angelicarum virtutum imagines et reliqua?* donde puede leerse el estudio de atributos angélicos y el significado teológico.

<sup>61</sup> “Si Dios se manifiesta y se comunica y puede ser conocido, es porque es la luz; las energías divinas son como una luz increada en la que Dios se revela y entra en comunicación con aquellos que pueden recibirlas’. La luz con la que Dios se da a conocer, no es una luz sensible ni puramente intelectual, sino la negación como camino en el que paulatinamente debemos ir dejando tanto el nivel sensible como el intelectual para poder alcanzar la ‘divina oscuridad’ que para Pseudo Dionisio Areopagita es ‘luz inaccesible’”. Neves 2017, 30-31.

originaron en el inicio de los tiempos y fueron hechos buenos, pero se volvieron malos por su libre albedrío (Russell 1994, 176).

Durante la Edad Media, el Renacimiento e incluso la Edad Moderna, la Iglesia atendió estas cuestiones y procuró resolverlas a través de diferentes congregaciones: sobre todo, los concilios de Letrán IV en 1215; de Lyon II en 1274; de Florencia en 1441; de Trento en 1564 y el Vaticano I en 1869 (Jiménez 1961, 173). La pervivencia de estos tópicos en aquellas asambleas confiere a *La jerarquía celeste* el canon angelológico, puesto que su catálogo de figuraciones fue admitido por completo y adaptado a diversos contextos. Al aprobar dichos contenidos, la angelología se unificó, fue distribuida de forma documentada y dio paso a la especulación escolástica, pues la lectura del *corpus Dionisiacum* desencadenó múltiples escuelas, unidas por la misma jerarquización iconográfica, pero diferenciadas por su variación exegética.<sup>62</sup>

Podría decirse que hasta el siglo XII el Areopagita fue citado incuestionablemente y, pese a ser considerado un autor apócrifo, fue acogido por diversos estratos intelectuales. Uno de los casos imprescindibles sobre la perpetuación de la teoría areopagítica sucede en Dante Alighieri que, en el siglo XIII, popularizó la jerarquización de coros tripartitas, al reconocer la nomenclatura y la tipología dionisiaca.<sup>63</sup>

A raíz de la perpetuación del Areopagita en comentarios, estudios y debates, la angelología logró encumbrarse como un tópico necesario en los estudios del escolasticismo. Con la implementación de la *lectio, quaestio* y *disputatio* en las universidades del siglo XIII, el método escolástico propició una edad dorada para la angelología (Hoffmann 2012, 1-5). Ya no sólo estuvieron presentes las angelologías *de fide* en el ámbito colectivo, sino que florecieron disputas pormenorizadas sobre la materia hasta la entrada de las filosofías racionales que atenuaron las definiciones teológicas.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> “A lo largo de la Edad Media la angelología ha sido extremadamente activa, elaborando los temas suministrados por la tradición (el problema agustiniano del conocimiento de Dios, las jerarquías angélicas de Dionisio Areopagita y Gregorio Magno, la cuestión origeniana de la salvación de los ángeles)”. Madrigal 2000, 54.

<sup>63</sup> Sobre todo, en los últimos versos del canto XXVIII en la *Divina comedia*: “Y Dionisio con tanto deseo a contemplar se dedicó estos órdenes que, como yo, los nombra y los distingue...”.

<sup>64</sup> No obstante, existen tradiciones angelológicas sobrevivientes en épocas posteriores. Tal es el caso del Colegio jesuita de San Pedro y San Pablo en la Nueva España a finales del siglo XVIII que, pese al movimiento ilustrador en Europa, continuaba ejercitando el tópico angélico con el acostumbrado sistema de dictado (Saranyana 2005, 956 § La teología del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo).

Entre los primeros análisis del discurso dionisiaco en el siglo IX, Juan Escoto Eriúgena inauguró el debate en su *Comentario a la Jerarquía celeste (Expositiones in hierarchiam caelestem)*. Por su análisis sobre teología negativa y neoplatonismo, puede considerarse el primer estudio en abordar los distintos contextos inherentes a la angelología dionisiaca. Eriúgena consideró que los ángeles conforman un tema indispensable para la comprensión del saber divino, así como una herramienta auxiliar para la comprensión del hombre mismo.<sup>65</sup>

Entrado el siglo XII, Pedro Lombardo en *Sentencias* reforzó el tópico como motivo necesario de reflexión teológica, puesto que compete al hombre la comprensión de la creación, al traducianismo del alma y el libre albedrío. A la par, cabe destacar al cordobés Maimónides que reformuló la materia en la segunda parte de su *Guía de los perplejos*. El sefardí empató el pensamiento medio oriental y el occidental según un aristotelismo compaginado con la tradición oral rabínica, pues indagó la angelología bíblica con mayor libertad e interpretó la liturgia de forma metafórica.

Posteriormente, durante la alta escolástica del siglo XIII y XIV, Averroes, Buenaventura, Grosseteste, Alberto Magno y, sobre todo, Tomás de Aquino encumbraron la corriente teológica y, por consiguiente, también abordaron la angelología. Como es natural en el sistema de argumentación a través de cuestiones, las sùmulas y los tratados escolásticos interpretaron, defendieron o refutaron los postulados del Areopagita y de sus herederos intelectuales. En este punto histórico, la angelología no era ya una tradición derivada solamente de las fuentes bíblicas o de las autoridades patrísticas, sino una teoría acumulativa, polifacética y nutrida por diversos pensamientos. En otras palabras, la angelología escolástica rompió la tradición unilateral de autoridades y se diversificó en múltiples posturas que, a su vez, se volvieron partidarias de un filtro ideológico.

El tema angelológico fue obligatorio en el estudio escolástico porque perteneció a los temas indispensables sobre la problemática entre la fe y la razón. Las cuestiones universales, la relación con la razón y la creación *ex nihilo* encauzaron las preocupaciones inquisitivas en las que la angelología sirvió auxiliariamente (Galdeano 2021, 50).

En la tradición misma de las obras escolásticas, las escuelas más reputadas correspondieron al dominico Tomás de Aquino, al franciscano Juan Duns Escoto y al jesuita Francisco Suárez.

---

<sup>65</sup> La contraposición de la naturaleza humana con la naturaleza angélica sirve como referente de localización en la filosofía de Eriúgena. *Cfr.* Pachas 2002, 553.

Indudablemente, las obras de estos autores destacan por la inspección exhaustiva, integral y propositiva de las autoridades y de los tratadistas precedentes, pues comparten ocho cuestiones tradicionales de la exégesis patristica: la naturaleza, la nomenclatura, la funcionalidad, la creación, el lenguaje, la tipología, la impecabilidad y los atributos de los ángeles.

Aunque la angelología escolástica del siglo XIII al XVI derivó directamente de los textos de Aquino, Escoto y Suárez, sería inconveniente y limitante reducir la tradición a una intertextualidad entre estos autores, puesto que se desestimarían las propuestas originales de innumerables pensadores, considerados simplemente como seguidores de dichas corrientes. Por ello, habrá que entender que la tradición angelológica ha sido ampliamente estudiada a partir de estos intelectuales, pero que resta el análisis del gran conjunto de angelólogos posteriores de quienes apenas se tiene noticia.<sup>66</sup>

En efecto, en la Nueva España y hasta el siglo XVIII, antes de la entrada de la Ilustración y de los cambios desatados por las reformas educativas, las disputas teológicas sobrevivieron por su naturaleza “controversial” en los cursos de la *Prima cathedra*. Puesto que Aquino, Escoto y Suárez fueron asumidos como autoridades fundamentales, la silogística se desarrolló íntimamente ligada a sus juicios, de aquí que los tratados se orientaron por el tomismo, al seguir su contenido programático y sumativo.<sup>67</sup>

Si bien los escolarcas han sido asiduamente comentados por estudios contemporáneos, existen tratados teológicos que permanecen en la penumbra del anonimato por sus autores poco conocidos —tanto en Europa, como en América—, por su complejo sistema de silogismos y por su lenguaje

---

<sup>66</sup> Para un mayor conocimiento del contexto medieval *cfr.* Sbaffoni, *San Tommaso d'Aquino e l'influsso degli angeli* 1993.

<sup>67</sup> La revisión de los programas educativos en las instituciones confirma la lectura de la angelología entre los primeros saberes teológicos. La sección XII *De lo que han de leer los catedráticos de teología* del programa salmantino, del que deriva la educación jesuita, refiere a Lombardo y a Aquino: “En las Cathedras de Theologia de Prima y Visperas, se han de leer los quatro libros de las sentencias del maestro, como manda la constitución de esta manera. Que se lean las partes del sancto Thomas el primero año, desde la primera question de la primera parte, hasta la la question cinquenta de Angelis”. *Estatutos hechos por la muy insigne Universidad de Salamanca* 1561, 23.



especializado.<sup>68</sup> Por ello, debe urgirse el rescate de la literatura angelológica como la única vía para comprender íntegramente la tradición en cada una de sus latitudes y temporalidades.<sup>69</sup>

Baste acercarse a los catálogos de repositorios antiguos para encontrar un mar de testimonios impresos o manuscritos entre los siglos XVI al XVIII (*vid.* XX-XXI). Ciertamente, dentro de estas angelologías ignotas, se encuentra la tradición angelológica novohispana, distribuida en tratados, disputas, hagiografías, sermonarios y devocionarios. Todo aquel interesado en la angelología ha de comprender la urgencia del rescate y del estudio de estos materiales marginados, pues ofrecen vastas líneas de investigación para comprender tanto el pensamiento académico, como la devoción popular de la angelología novohispana.

### § Angelología novohispana: tradición académica y tradición popular

Para abordar la angelología de la Nueva España, conviene enfatizar los dos tipos de tradición antes referidos: la académica y la popular. De acuerdo con los estudios reseñados en la introducción, debe recordarse que las figuraciones angélicas fueron *specula vacua* o iconos adaptativos, porque sirvieron como “receptáculos” donde el creyente, según su contexto cultural, evocó reflexiones, creencias o pensamientos.<sup>70</sup> En este sentido, la angelología novohispana fue siempre ambivalente porque se manifestó en el estrato popular y en el académico al adaptarse de múltiples formas.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> Además, también resta el estudio cabal de las angelologías evangelizadoras que resignificaron la iconografía para adoctrinar a los fieles, por ejemplo: *Títulos de excelencia, y oficios de piedad del arcángel San Rafael* (1661) de Rafael de Bonafé y *Los siete príncipes de los Ángeles: validos del Rey del cielo. Misioneros, y protectores de la Tierra, con la práctica de su devoción* (1707) de Andrés Serrano. Estas dos angelologías son textos pastorales porque emplean los motivos angélicos para maximizar las virtudes humanas y para ejemplificar la pragmática cristiana.

<sup>69</sup> Cabe recordar que la angelología ha sido desarrollada durante los siglos XIX y XXI, con menor frecuencia, pero con mayor libertad de interpretación. Las angelologías postmodernas ofrecen reflexiones meramente filosóficas, precavidas en su aplicación, incluso libres de toda fe; por ejemplo, la angelología de Michael Schmaus (1897-1994); Maurizio Flick (1909-1979); Zoltan Alszeghy (1915-1991); Michael Seeman (1934-?); Georges Tavard (1922-?) y K. Rahner (1904-1984). Estos angelólogos recrean propuestas auxiliares de la antropología o teorías de salvación. *Cfr.* Suárez Ricondo 2001, 206.

<sup>70</sup> La reflexión de Manjarrés (1867, 298) incluye el análisis de las figuraciones plásticas que surgieron en el siglo IV y que tras el Segundo Concilio de Nicea aparecieron en múltiples contextos sin referir el contexto literario, como el de la desnudez: “Cuando el paganismo infestó el arte moderno, confundiendo la aplicación de las teorías del arte antiguo o del arte clásico, con la imitación de sus formas, entonces apareció la desnudez de los ángeles, cayendo en desuso su honestidad, símbolo de la honestidad que la escuela mística de la Edad Media no abandonó jamás”.

<sup>71</sup> El ejemplo óptimo se encuentra en la figura del arcángel Rafael referida en el libro bíblico de *Tobías*. Aunque en el relato se presenta al Ángel como un encargado exclusivo para cuidar a Tobit y a su esposa

Puesto que la angelología fue una verdadera devoción en el proceso de aculturación durante la conquista, conviene discernir un poco más la tradición académica de la popular. Mientras la primera derivó exclusivamente de la lectura de las grandes autoridades dentro del escolasticismo, la segunda sucedió en el pensamiento colectivo a través de una práctica libre y por acto de fe.

Para entender la devoción novohispana hacia los seres intermediarios, conviene retomar nuevamente el pensamiento milenario de la demonología clásica que en su momento sucedió de forma bilateral, es decir, como un verdadero culto y como una reflexión filosófica.

Como se ha mencionado, los penates y lares romanos representados en diversas figuraciones conformaron una tradición popular porque adquirieron múltiples significados de acuerdo con el pensamiento mítico y ritual. Tan unida y semejante era la creencia en aquéllos que incluso fueron confundidos entre sí por la importante asociación de sus funciones (Santamaría 1981, 128). Por ello, surgieron reflexiones conscientes que intentaron esclarecer su culto y encontrar un provecho antropológico.

El paradigma de esto se encuentra en Apuleyo que identificó los espíritus como las almas humanas que, después de la muerte, se convirtieron en agentes benévolos o malévolos según los actos de la vida pasada.<sup>72</sup> Esta especulación *post mortem* demuestra que el madaurensis intentó encontrar un significado útil en el culto, aunque la sociedad latina viviera libremente su devoción, como lo revelan los ritos de consagración *lemuria* y *parentalia*.<sup>73</sup>

Con esto se busca indicar que la demonología no fue exclusiva de un gremio restringido de estudiosos o académicos; por el contrario, perteneció casi totalmente al inconsciente romano y dependió de sus receptores quienes la modificaron *ad libitum*. No obstante, es importante observar que la demonología fue analizada por algunos pensadores con criterios filosóficos. Por ello, si se considera el carácter análogo entre la demonología antigua y la angelología judeocristiana, es probable asentir que la angelología novohispana tuviera el mismo carácter bilateral, al manifestarse

---

Ana, la posteridad ha interpretado que con este cuento se ejemplificó la guarda unipersonal y la provisión de los ángeles. *Cfr.* Bonafé 1659, 78-80.

<sup>72</sup> *Cfr.* Apuleyo en *Soc.*; también, Ovidio en *Fast.* II, 19, 557 y 583-617.

<sup>73</sup> Agustín de Hipona también razonó sobre los cultos romanos en el capítulo III del libro I de *De civ. Dei*. Refuta la creencia herética y la confianza desmedida que los latinos otorgaban a los seres intermedios como patronos y guardas.

tanto en creencias orales y generacionales,<sup>74</sup> así como en comentarios de índole filosófica y académica.

En efecto, la angelología popular disfrutó de elementos iconográficos que funcionaron casi como verdaderos mitos, como ya fue señalado en el paradigmático culto del santo arcángel Miguel (Báez, 1979). Es interesante observar que la función salvífica del ángel trascendió en grandes eventos históricos y manifestaciones nacionales.<sup>75</sup> El paradigma de esto sucedió con la leyenda de san Jorge, soldado convertido al cristianismo en tiempos de Diocleciano que fue martirizado al defender su fe. Según el relato hagiográfico en la *Leyenda áurea XX: San Jorge*, el caballero enfrentó un dragón para rescatar a una doncella noble. Con el paso del tiempo y según la oralidad del relato, la acción salvífica del santo fue atribuida en sí al arcángel Miguel.<sup>76</sup>

Actualmente, si se observan las iconografías entre Miguel y el santo, puede constatar que su representación es muy semejante y fácilmente confundible. Con ello ha de notarse que el pensamiento colectivo hizo de san Jorge una reencarnación del ángel<sup>77</sup> y que promovió su culto en diversas latitudes; por ejemplo, el pueblo de Beirut en Líbano fundó la Catedral de la arquidiócesis maronita en honor a san Jorge en 1884; en Alemania destaca la iglesia de san Jorge en Reichenau; Georgia, además de adoptar el escudo del santo en su bandera, celebra la fiesta patronal el 23 de noviembre; en Grecia, se reconoció el patronazgo del santo en la isla de Esciros; los reinos españoles de Aragón y de Portugal representaron en sus emblemas la leyenda con la figura del arcángel; el rey Carlos I fundó una orden húngara a imitación del caballero; en Inglaterra, se instituyó la Orden Jarretera en el siglo XIV y, posteriormente, la Muy distinguida Orden de san Miguel y san Jorge en el siglo XIX; las localidades italianas de Génova, Ferrara y Regio de Calabria reconocieron a san Jorge como su fundador (Espinosa 2014). Prácticamente en todo occidente,

---

<sup>74</sup> Según Mario Ávila, éstas se desarrollaron en leyendas hagiográficas, devocionarios, representaciones teatrales, sermonarios y vidas de monjas. Ávila 2013, 34.

<sup>75</sup> El ángel incluso es comparado de forma analógica con el Verbo y el Espíritu Santo desde las iconografías primitivas: “Se establece una identificación análoga entre el ángel Gabriel y el Espíritu Santo, ya que el ángel Gabriel fue mensajero de la encarnación”. Wolinski 1995, 25-26.

<sup>76</sup> Un estudio completo sobre la configuración de la leyenda de san Jorge en el arte puede encontrarse en Sayrach (1996).

<sup>77</sup> Del gran conjunto de obras plásticas, véanse *San Jorge y el dragón* (1450) de Paolo Uccello, *San Jorge y el dragón* (1505) de Rafael Sanzio; *San Jorge luchando con el dragón* (1550) de Tintoretto; *Lucha de san Jorge y el dragón* (1696) de Paul Rubens; *San Jorge y el dragón* (1889) de Gustave Moreau. Compárense con las representaciones del arcángel: *Altar de san Miguel Arcángel* (1510) de Gerard David; *San Miguel* (1518) de Rafael Sanzio; *San Miguel expulsando a Lucifer y a los ángeles rebeldes* (1622) de Paul Rubens; *San Miguel* (1636) de Guido Reni.

existen testimonios iconográficos que patentizan la indeterminación sobre la leyenda de san Jorge y san Miguel.<sup>78</sup>

En cuanto a los testimonios de la devoción popular en la Nueva España, el retablo del arcángel Miguel en la Catedral metropolitana, construido entre 1653 y 1660, también ratifica el imperante culto que incidió desde la fundación del centro religioso en la capital (Bargellini 2005, 142). Como si se tratara de la confusión entre san Miguel y san Jorge, los retablos salomónicos de Manuel de Nava y las pinturas de Juan Correa también muestran la combinación de los atributos angélicos con los de los conquistadores.

Otros ejemplos de pervivencia del famoso arcángel asimilado a contextos locales se encuentran en las comunidades San Miguel de Allende en Guanajuato, Texistepec y Texcatepec en Veracruz, San Miguel del Milagro en Tlaxcala y Puebla de los Ángeles o Angelópolis, cuya fundación presuntamente se debió a la iluminación de Julián Garcés, obispo de Tlaxcala y defensor de los indios, quien adjudicó a los ángeles la conducción hasta el sitio preciso para erigir la ciudad (Sánchez Flores 2004, 54).

En síntesis, los ejemplos anteriores corroboran que la angelología popular siguió un camino polifacético y pluricultural.<sup>79</sup> La angelología novohispana fue un ideario vivo en la colectividad, un conjunto de diversas interpretaciones y un vehículo de abstracciones, como la identidad nacional, el patronazgo, la justificación fundacional, la especulación *post mortem*, la salvación esotérica, el poder exorcista o la inspiración profética.

En virtud de ejemplificar la bilateridad de la angelología novohispana, es conveniente valerse de dos testimonios representativos de la orden jesuítica: *Títulos de excelencia y oficios de piedad del arcángel san Rafael* (1659) del misionero Rafael de Bonafé<sup>80</sup> y el *Tractatus de Angelis* de Francisco Zevallos. La obra de Bonafé encabeza la literatura pastoral al servicio de la angelología

---

<sup>78</sup> Respecto a la potencia migratoria del culto a Miguel en la Nueva España, el angelólogo Sergi Doménech (2009 y 2014) enfatizó la *crisis* angelológica durante el proceso colonizador.

<sup>79</sup> Otros casos imprescindibles de este proceso se encuentran en los grabados de Jerónimo Wierix y en las ilustraciones de las series angélicas en la pintura. Doménech 2014, 153-155.

<sup>80</sup> En *Bibliografía de la literatura hispánica VI* (no. 4796), se consigna que Rafael de Bonafé nació en Palma de Mallorca en 1606, tomó los votos en 1622 y un poco después fue encomendado a la Nueva España. Tras su breve estancia por territorio mexicana, residió en Filipinas desde 1631 y desempeñó cargos misionales y académicos. Se desconoce cuándo escribió la famosa obra *Títulos de excelencia...*; no obstante, en 1659 la oficina de Francisco Nieto y Salcedo en Madrid conformó la edición príncipe. El último registro del autor fecha su deceso en 1668 en Manila.

popular, mientras que el tratado de Zevallos responde a la argumentación académica de los colegios religiosos.

Respecto a la tradición popular, Rafael de Bonafé propone que los ángeles son el ejemplo óptimo para los hombres, porque son humildes, prudentes, obedientes, imparciales y justos. Inmediatamente puede detectarse la intención evangelizadora desde el prólogo de la obra en dos grandes objetivos: el ejercicio moral del cristiano y la expurgación de las herejías paganas.

*Títulos de excelencia...* fue una obra bien recibida en su época, según lo sugiere la considerable cantidad de ejemplares conservados en repositorios españoles, filipinos y mexicanos. Dentro de los preliminares, don Alonso de las Ribas y Alfonso de Quiñones [3v y r] testifican que el libro fue redactado por Bonafé durante su estancia en Filipinas y, debido a su calidad expositiva, fue editado en España con pronta divulgación intercontinental. Prueba de ello, se observa en la copia del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México que contiene un *ex libris* fechado en 1661, donde señala la posesión del Colegio de San Ildefonso. Gracias a esta acotación, se determina que tan sólo dos años después de su publicación llegó a la Nueva España y a otras latitudes (Simón 1973, 541).

La disposición del discurso es ecléctica, funciona de forma epidíctica para alabar la figura del arcángel Rafael, en tanto que presenta un catálogo de fuentes y una síntesis iconográfica.<sup>81</sup> En la introducción, Bonafé dedica su empeño al Arcángel, porque lo salvó en tiempos de enfermedad y, por ello, él mismo confiesa que procede a través de la fe. Incluso atribuye otros milagros testificados por miembros de la Compañía y posiciona a Rafael como rector de la orden jesuítica, puesto que simboliza con exactitud las virtudes cardinales y el óptimo ejemplo de los clérigos.<sup>82</sup>

El valor de este escrito no sólo recae en la calidad expositiva, sino también en la propuesta historiográfica sobre el tema. Pues el documento ensalza al Areopagita como principal fuente y expone cronológicamente las diversas angelologías precedentes a través de una selección personal. Presenta fuentes canónicas (bíblicas y patrísticas), intermediarias (los filtros filosóficos y la literatura clásica) y particulares (testimonios personales).

---

<sup>81</sup> Al final de la obra puede encontrarse un misal con lecturas bíblicas para el festejo del arcángel.

<sup>82</sup> Esto recuerda la simultaneidad de *La jerarquía eclesiástica* y *La jerarquía celeste* de Dionisio Areopagita donde se enlaza la transmisión del conocimiento divino a través de la iluminación, purificación y perfección. Como los ángeles son los intermediarios entre Dios y los hombres, los religiosos son pontífices intermediarios que reciben el ejemplo angélico y lo comparten con el pueblo. *Cfr.* Bonafé 1659, 366.

Asimismo, aborda la angelología como un fenómeno sincrético, porque no diferencia ni reprocha las fuentes, sino que exalta la veracidad de algunas, condena la superstición popular, apropia la literatura pagana y la vuelve útil para sus propósitos. Como resulta natural en las obras de conciliación intercultural, el misionero procura encaminar al lector a una creencia personal, guiada por el convencimiento de los testimonios antiguos.

En resumen, la obra se divide en dos libros compuestos de diez capítulos. En el primer libro, a partir de las fuentes, Bonafé revisa la historia de la angelología, la jerarquización, los atributos, las labores y, como objetivo primordial, la guarda unipersonal que confieren el arcángel Rafael. El relato bíblico de *Tobías* es el principal referente para creer en el servicio angélico.

En el segundo libro, presenta una interpretación útil para los receptores, en tanto que embellece el discurso con analogías extraídas de textos clásicos y referencias históricas. De acuerdo con el objetivo antiherético, la figuración angélica es interpretada con fines plenamente morales. Bonafé justifica la pobreza, las enfermedades, las calamidades y los vicios humanos como causas benéficas para el hombre, puesto que ayudan a mantener la prudencia en sus acciones, comprender los límites del placer sensitivo y seguir un modo de vida humilde.<sup>83</sup> Es decir, los ángeles invitan a vivir el óptimo ejemplo de Cristo, función última de la religión cristiana.

Así pues, el jesuita concede una obra de carácter catequético, pues él mismo refiere sus intenciones: “Pero no quiero dar esa gloria al entendimiento, sino a la voluntad, haciendo que lo afectuoso triunfe de lo elegante y que tengan más gusto por lo provechoso en la lición de este libro los devotos que, por lo docto, los entendidos” (Bonafé, XXXII). Ciertamente, puede certificarse este objetivo, puesto que no cita autoridades exclusivamente teológicas, sino también obras literarias *ad docendum et persuadendum*. Por ejemplo, al comparar el respeto debido a los arcángeles Miguel, Rafael y Gabriel como representantes de Dios, Bonafé parafrasea un pasaje de Suetonio (*Galb. XIV*) donde analógicamente celebra a los mentores del emperador Galba, quienes eran honrados con la misma dignidad que su comandante.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Otras características de la catequesis en Bonafé se encuentran cuando indica que la caridad en la limosna puede entenderse como una forma de “lavatorio o baño espiritual” para conseguir el perdón (273-275); aviva la contrición de las faltas (210-213, 221); otorga la salvación del cuerpo y alma, ya que todas las dolencias tienen su origen en el pecado (214); asegura que el ayuno suprime los placeres del cuerpo (217-218) e invita a aborrecer el pecado (238-239, 344). Por lo demás, Rafael también asimila en los ángeles el auxilio para los santos durante su martirio (110, 145, 279 y 391).

<sup>84</sup> Bonafé 1659, 15: “Del emperador Sergio Galba escribió Suetonio, que tenía tres íntimos amigos y Privados en su Imperial Palacio por cuya mano corrían los despachos de su gobierno... eran respetados y venerados como el mismo Emperador”.

De forma semejante, en el capítulo IX, al atribuir la imitación de Cristo a los ángeles según las virtudes de clemencia, piedad y mansedumbre, traduce una cita de Plutarco y la resignifica: “Dios (dixo Plutarco) se deleita en sus semejantes; esto es, en los que le imitan en la humanidad y clemencia, émulos de la más noble virtud” (*Ib.* LXIX). Si se atiende el empeño del jesuita, debe celebrarse la libertad de Bonafé con la que enaltece los clásicos y divulga sus contenidos.

Si bien la obra de Bonafé es un material instructor para acercarse a la devoción popular, existen abundantes testimonios que, de ser examinados con escrutinio, propiciarán la definición íntegra de las reflexiones novohispanas; por ejemplo, *Septem Principum Angelorum orationes cum antiqui imaginibus* (1544) de Antonio Ducca; *Semana angélica y recuerdos a la devoción de los Siete Espíritus asistentes al trono soberano de Dios, que consagra a la Santísima Reyna de los Ángeles, María señora nuestra* (1682) de Alonso Alberto de Velasco<sup>85</sup> y *Los Siete Príncipes de los Ángeles, Validos del Rey del cielo. Misioneros, y Protectores de la tierra, con la Práctica de su Devoción* (1707) de Andrés Serrano, por mencionar los más destacados.<sup>86</sup>

Respecto a la tradición académica, bastará recordar la angelología ejercitada en las aulas de los colegios religiosos; en este caso, el *Tractatus de Angelis* que testimonia el estudio escolástico de la *Prima cathedra*. Como se ha mencionado, la angelología escolástica fue necesaria como material de discusión argumentativa en las cátedras, así como lo demuestra su incidencia en las sumas y en los tratados especializados. Por las competencias requeridas y la solemnidad de los estudios, la

---

<sup>85</sup> A partir de la iconografía arribada en la Nueva España con los grabados de Cornelio a Lapide y de Wierix, sobre todo *Los siete arcángeles, San Miguel venciendo al demonio* y *Niño y el ángel de la guarda*, Alberto de Velasco redactó este manual mientras cumplía los cargos de cura en la Catedral de México y de consultor del Santo Oficio de la Inquisición. Él mismo advierte que su obra sirve para “persuadir a los fieles la devoción a los Siete Principes Assitentes al divino Trono, para dar debidos cultos a su grandeza y valernos de su poderoso patrocinio en nuestras necesidades” (56); porque Dios “nos los dio por Abogados” (59) y su culto debe conservarse “para imitar su reverencia” (59). En efecto, su catequesis se basa en el amor que “preside a los Ángeles punitivos, ministros de la Divina Justicia, patrocina a los fieles, para que venciendo las tentaciones [los hombres] no sean castigados, como reos” (59).

<sup>86</sup> Según los estudios del angelólogo Sergi Doménech, estas fuentes estuvieron estrechamente relacionadas con la devoción sucedida en la Nueva España: “La Semana angélica de Velasco sigue la línea marcada por el Jesuita Rafael Bonafé en su obra sobre el arcángel Rafael (Bonafé, R., *Títulos de Excelencia... op. cit.*, 1659; Velasco, A. Alberto de, *Semana angélica... op. cit.*, 1682). Las dos obras son paradigmas de la devoción vivida a los Siete Príncipes en Nueva España y Filipinas, y son muestra de la conexión existente entre ambos territorios. Estos trabajos serían seguidos de cerca por Andrés Serrano –jesuita murciano que, como Bonafé, se encontraba destinado en Manila– en sus dos obras publicadas sobre los Príncipes angélicos: *Feliz memoria de los Siete Príncipes de los Ángeles asistentes al throno de Dios y estímulo a su utilissima devoción. Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel, Sealtiel, Jehudiel, Barrachiel*, México, por Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1699; Serrano, A., *Los Siete Príncipes... op. cit.*, 1707”. Doménech 2009, 123, n. 12.

angelología académica perteneció a un restringido círculo de intelectuales que debían mostrar la sagacidad requerida a partir del dominio máximo del *trivium* (Dorantes 1992, 46).<sup>87</sup>

Si bien es necesario el análisis minucioso de cada uno de estos testimonios para definir la tradición novohispana, la traducción del *Tractatus de Angelis* de Zevallos y Lucena brindó algunas primeras impresiones sobre esta literatura. Aunque existen serios estudios sobre la iconografía angélica y su relación con el pensamiento novohispano (sc. Doménech 2009, 117-134), restará para futuros estudios la comprensión global de las angelologías académicas que se conservan en testimonios manuscritos. Por lo que respecta a esta investigación, el *Tractatus de Angelis* participa como texto representativo en la aproximación de una tradición compleja y prolija que transmite información sobre la escatología novohispana, la historia de la educación, la interpretación de las fuentes y el filtro ideológico de las autoridades.

---

<sup>87</sup> Recuérdese el esquema académico jesuita según la *Ratio studiorum*: “Dentro del modelo educativo que los jesuitas llevaban se pueden mencionar las siguientes materias; su curso completo era de ocho años y se comprendían de la siguiente manera: cinco años de estudio lingüístico-literarios, tres años de gramática, dos años de humanidades y retórica, los tres años de escuela secundaria más los dos de gimnasio, más tres de filosofía, dentro del campo de la filosofía se basaban en Aristóteles y Tomás de Aquino. Lo antes mencionado es referido al trivium y quadrivium”. Hernández 2013, 10.



## 2.1 *Tractatus de Angelis*

Gracias a la edición y traducción del *Tractatus de Angelis* (Ms. 321 y 452) de la Biblioteca Nacional de México, se detectan algunas cualidades de la angelología jesuita en la Nueva España del siglo XVIII. A partir de la intertextualidad de la obra se observa que Zevallos y Lucena siguieron el modelo de los ejercicios ibéricos; desarrollaron los temas de las angelologías europeas —según el índice programático de Aquino— y gozaron de seleccionar un nutrido repertorio de angelólogos académicos.

Para observar estos principios, es necesario atender la línea de tradición común en los jesuitas españoles, orientada por la recreación sincrética de algunos supuestos, por el conocimiento de las escuelas ideológicas y por el empleo de literatura clásica. Aunque los testimonios manuscritos Ms. 321 y 452 permanecen como antetextos, exhiben inclinaciones discursivas que delatan las competencias y el pensamiento de los colegiados.

Recuérdese que el *Tractatus de Angelis* pertenece a la serie *Materias teológicas* dictadas entre 1754 y 1757 en las que Zevallos participó con la lectura de sus ejercicios de la Primera cátedra. Además del tema angelológico, el superviviente *corpus* contiene mariología (Virgen María), antropología (actos humanos y el mérito de los justos) y cristología (monofisismo).

Conforme al programa habitual de las sùmulas españolas, la colección de Zevallos llevó a cabo los aspectos esenciales de la teología: Cristo, la Virgen, los ángeles y los hombres. Y esto fue una constante entre los catedráticos de la escuela ibérica, sobre todo, los que aspiraron a conformar cursos integrales para sus academias: Gaspar Sánchez, Pedro Arrùbal, Rodrigo de Arriaga, Francisco Sánchez Granado, Tomás Muniesa, Gabriel Vázquez, Andrés Crespo, Agustín de Herrera, Antonio Bernaldo de Quirós, Carlos de Echeverría, Martín de Esparza Artieda, Silvestre Mauro y, sobre todo, el multicitado Juan Marín. La tradición ejercida por nuestros novohispanos sigue el índice programático de estos académicos ibéricos y desarrolla cinco aspectos típicos de la asignatura: la nomenclatura, la naturaleza, la tipología, la funcionalidad y la moral angélica.

Al comparar las citas bíblicas y las patrísticas entre los tratados españoles y el *Tractatus de Angelis*, se devela que Zevallos y Lucena tuvieron contacto directo con las angelologías publicadas y con algunas copias manuscritas, puesto que reproducen con exactitud los apuntes de los jesuitas españoles y concuerdan con ellos en las conclusiones. Esto significa que los novohispanos

consultaban a los intermediarios con asiduidad y que participaban de la tradición de forma consciente.

Saranyana (1999, 261) refiere a partir de una lectura rápida de los cursos de Antonio de Peralta (Ms. 458) y Francisco Zevallos (Ms. 452) que los jesuitas del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo siguieron la escuela ibérica; sin embargo, después de analizar la intertextualidad del tratado, se puede afirmar que el estudio angelológico en la Nueva España es ecléctico. Aunque los académicos se orientaron mayoritariamente con las obras ibéricas, que transitaban de un continente a otro, también consultaron de primera mano angelologías de otras órdenes y de otros países, según lo confirma la presencia de trabajos franceses, alemanes e italianos.

Así pues, el *Tractatus de Angelis* revela la consulta de un nutrido acervo bibliográfico, sigue mayoritariamente la escuela española e incluye ideologías diversas, al tiempo que se desenvuelve con un carácter sintético de los tópicos desarrollados. En el siguiente índice esquemático se observa la distribución del tratado:<sup>88</sup>

Praeloquium	1
<b>Disputatio prima.</b> De existentia et Angelorum attributis	2
Sectio prima. Statuitur Angelorum existentia (I-XI)	3
Subsectio prima. Adversariorum fundamenta (XII-XXIII)	13
Sectio secunda. Ubi et quando creati fuerint Angeli ac de illorum numero? (XXIV-XXXIII)	27
Sectio tertia. An Angeli sint incorporei et incompositi? (XXXIV-XLVI)	38
Sectio quarta. An Angeli sint naturaliter immortales et incorruptibiles? (XLVII-XLIX)	55
Subsectio secunda. Contraria proponuntur (L-LVII)	59
<b>Disputatio secunda.</b> De his quae pertinent ad intellectum Angelorum	70
Sectio prima. Utrum Angelus possit naturaliter cognoscere secreta alieni cordis? (LVIII-LXVIII)	70
Subsectio prima. Adversariorum proponit argumenta (LXIX-LXXX)	82
Sectio secunda. An Angelus naturaliter cognoscat obiecta supernaturalia et futura? (LXXXI-XCI)	95
Subsectio secunda. Adversariorum evincit fundamenta (XCII-CIX)	106
Sectio tertia. De locutione Angelorum inter se (CX-CXXI)	129
Subsectio tertia. Argumenta proponit (CXXII-CXXXV)	136

---

<sup>88</sup> Para conformar el índice se utilizó el ubicado en el Ms. 321 (101v) que sólo llega hasta la *Sectio secunda* de la *Disputatio tertia*, y fue completado con la ayuda de las secciones del Ms. 452. Se desglosa el número de párrafos entre paréntesis y la página correspondiente en esta edición al lado derecho.

<b>Disputatio tertia.</b> De his quae pertinent ad Angelorum voluntatem	146
Sectio prima. Utrum Angeli se ipsos et Deum necessario ament? (CXXXVI-CLIII)	146
Sectio secunda. Utrum Angeli peccare potuerint directe contra legem naturalem? (CLIV-CLIX)	157
Subsectio prima. Adversantium refert fundamenta (CLX-CLXIX)	160
Sectio tertia. Utrum Angelus venialiter peccare possit? (CLXX-CLXXX)	166
Sectio quarta. An Angelus secundum naturam suam considertatus potuerit physice aut	173
Metaphysice in primo suae creationis instanti peccare? (CLXXXI-CXCVII)	
Argumentorum solutio (CXCVIII-CCXII)	182

El temario atiende las tres disputas esenciales en la mayoría de los tratados ibéricos: la naturaleza, el intelecto y la voluntad angélica. La disposición es sencilla en comparación con las angelologías consultadas por los novohispanos, a saber, Juan Marín y Gabriel Vázquez. No obstante, debe entenderse que, en tan sólo tres disputas, Zevallos y Lucena desarrollaron variados tópicos que otros angelólogos trabajaron como temas aislados, como la impecabilidad, el castigo de los demonios, la especiación, la inflexibilidad, la locución y la custodia de los hombres. En otras palabras, la angelología novohispana es sintética, atisba la mayoría de contenidos y los organiza en tres principales disputas. Cabe señalar que el programa es original respecto a los trabajos europeos por su integración.

En cuanto al género, el tratado conserva las reglas básicas del arte argumentativo. Se presenta formularmente la *quaestio* desarrollada con argumentos deductivos —silogismos categóricos— que contienen dos premisas y una conclusión. Por lo general, el término medio siempre está presente en las dos primeras sentencias y, al no pasar a la conclusión, se evita incurrir en errores tautológicos —de este modo se patentiza el dominio del método—. Esto también se observa cuando los propios autores condenan el sofisma de petición de principio en LXXI, mientras señalan las inconsistencias lógicas de otras fuentes. Por lo demás, los razonamientos se disponen en secciones para analizar el tema cardinal y en subsecciones para refutar los argumentos contrarios.

En cuanto a la tipología de los silogismos, se identifica un razonamiento lineal que gusta de argumentos suposicionales, así como de reducciones. En el campo de la angelología parece muy conveniente especular con períodos condicionales irreales (VII, XI); establecer argumentos de inclusión con sinécdoque, sobre todo cuando no hay una autoridad confiable (XIII), e inferir inductivamente para llegar a un supuesto universal (XV), pues la angelología se desenvuelve

totalmente en el campo hipotético. Asimismo, a través de interpretaciones restrictivas se emplean argumentos *a contrariis* y, en los casos más difíciles, antífrasis argumentativas (XXIII).

Si se compara la *argumentatio* de los autores, resulta claro que la sagacidad de Zevallos se patentiza en la primera parte del tratado porque ejecuta argumentos prolijos y enfáticos, en tanto que Lucena desarrolla la segunda parte con silogística ecuánime y casi siempre suposicional.

Respecto a la pertinencia ideológica, aunque el criterio de los jesuitas es ecléctico y presenta algunas variaciones frente a las angelologías referidas, el vínculo inquebrantable con occidente corresponde al pensamiento de Pseudo Dionisio Areopagita. Ciertamente podría asumirse que, durante la historia de la angelología académica, prevaleció la autoridad dionisiaca.

Zevallos acepta las obras dionisiacas como la primera fuente obligada, sólo después de las Sagradas Escrituras (*praeloquium*). A partir de *De nominibus divinis* y de *De caelesti hierarchia* define la labor adorativa y contemplativa (X), el aspecto (XII), el libre albedrío (XXIII), la naturaleza incorpórea (XXXVIII), la representación en cuerpos físicos (XLII), la incorruptibilidad (XLVII), la jerarquía tripartita (LVI) y la función iluminativa (CXXXV). Dionisio es citado sistemáticamente en todas las cuestiones y sus conceptos son reproducidos sin alteración cuando se definen la naturaleza, el intelecto y las funciones. Por lo tanto, gracias a estas peculiaridades, se confirma que la angelología areopagítica es seguida fielmente, sin ser cuestionada ni rebatida; tal como sucede en la escuela ibérica, pues ningún teólogo trastoca la fuente patrística.

En este sentido, la trascendencia del *corpus Areopagiticum* es innegable. Perdura como autoridad obligatoria e inamovible; pese a que algunos doctores resignifican o acotan sus contenidos, nadie los incluye en la lista de pensamientos contrarios y, mucho menos, los modifica. Las verdades angélicas de *De caelesti hierarchia* son acogidas como el máximo grado de explicación ante definiciones complejas.

Por último, resta abordar la aplicación de la angelología durante la evangelización en la Nueva España. Si se atiende el *Tractatus de Angelis* aisladamente, el receptor carecerá de pistas sobre el servilismo de la angelología frente a la piedad cristiana, pues son escasos los pasajes que pueden ser transmitidos directamente en la doctrina de los fieles. Quizá los casos más comprensibles suceden cuando los autores asimilan los oscuros conceptismos teológicos; por ejemplo, cuando ejemplifican sobre una óptima relación afectiva que se fortifica entre semejantes: *Congruit pariter perfectioni amicitiae, quae maior solet esse inter similes* (LVII); o cuando abordan el derecho al secreto en la locución angélica y, con ello, también el libre albedrío del hombre: *nam si internae*

*animi cogitationes et affectus omnibus paterent, nulla esset firma societas et amicitia, quilibet Angelus vel homo ex quocumque defectu morali statim infamis fieret apud alteros homines iuxta delicti qualitatem infamia publica et inevitabili: unde discordiae inter Angelos rixae et mala sine fine orirentur* (LXVI). Por lo general, el estudio angelológico aterriza análogamente en el antropológico y sirve para definir cualidades de ambas naturalezas: si los hombres y los ángeles coinciden en ciertos aspectos, podrán ser definidos a partir de una comparación precisa.<sup>89</sup>

Para abordar el pensamiento jesuítico, se requiere la lectura íntegra del tratado, por lo que conviene ahora destacar los aspectos de cada sección a fin de que el lector tenga presente los fundamentos angelológicos; para ello baste sintetizar el contenido de las tres secciones que permitan aproximarse al análisis intertextual.

En la *primera disputa* Zevallos cumple con la advertencia del proemio: presenta la naturaleza angélica y brinda autoridades para desatar las dudas. Para la denominación *angelus* utiliza más las fuentes veterotestamentarias; en cambio, para la definición de la substancia como “naturalezas racionales de libre albedrío” sigue las principales autoridades angelológicas: Dionisio, Aquino y Suárez.

Para defender la existencia de los ángeles, se parte de la máxima *el universo creado por Dios es una obra por doquier perfecta* y se entabla un diálogo metafísico mientras selecciona las fuentes que le parecen más justas. Seguidamente, propone un análisis comparativo entre la perfección del universo con la perfección de los ángeles y mayoritariamente cita fuentes escolásticas. En la refutación de los contrarios desmiente la semejanza de los ángeles con los hombres y es partícipe de creer en la superioridad angélica por la cercanía con Dios, concepción meramente dionisiaca; sin embargo, cree en la semejanza entre hombre y ángel a partir de la inmortalidad del alma. Debe notarse que la disputa angelológica de Zevallos siempre procura atisbar otras materias teológicas, como la antropología, la mariología y las unidades trinitarias. Tras aclarar el término *Elohim* y sus diferentes distinciones en la liturgia, refiere la controversia sobre la naturaleza humana de Cristo.

Posteriormente, define la creación angélica a partir de argumentos suposicionales y *de fide*, siempre en analogía con la creación del universo. Para la especie y género angélico obedece los postulados de Alberto Magno, Aquino, Dionisio y Suárez. Por último, niega el conocimiento del

---

<sup>89</sup> Cabe sugerir para estudios futuros que la aplicación de la angelología en la labor evangelizadora podrá ser mayormente definida si se llegaran a encontrar sermonarios o devocionarios escritos por los mismos autores de tratados teológicos.

ángel al hombre, pues lo insensible no puede ser conocido sino por la inteligencia intuitiva, pero rescata que los ángeles pueden ser conocidos en su fase de medios conexos, interpretando así a las teofanías y demás iconografías angélicas.

En la *segunda sección* Zevallos procura revisar los postulados relacionados con la creación (cantidad virtual y momento teológico) y el número de los ángeles. A través de fuentes veterotestamentarias, la autoridad del Aquinate y las propuestas de Suárez se establece la espiritualidad angélica y su entendimiento metafórico por extensión de las referencias astrológicas. Nótese las ideas filtradas casi directamente del platonismo a través del Areopagita y del aristotelismo a través de Aquino, apenas hay variabilidad en ciertos juicios; sobre todo, la idea republicana del gobierno angélico y del eclesiástico, así como la terminología correspondiente a las esferas, al cuerpo empíreo y a la accidentalidad. Persiste el uso de argumentos suposicionales y no hay presencia de actos *de fide*. Han de observarse las referencias ambiguas del jesuita que infiere el conocimiento del lector y de los autores contemporáneos; aún más cuando enlista los miembros de la Compañía que concuerdan con sus conclusiones. En general, se sigue el programa de los argumentos citados por Aquino, pero se pone énfasis sólo en las objeciones que interesan al teólogo. Ha de notarse la justificación a partir del Concilio de Letrán IV y la analogía entre ángeles malvados y benévolos para definir la cantidad angélica con argumentos *a contrariis*.

En la *tercera sección* se esclarece el objetivo principal del curso: practicar el silogismo a través de juicios argumentativos y, sobre todo, mostrar el dominio de fuentes y citas que rectifican o refuerzan los postulados elegidos por el jesuita; pues no se llegan a conclusiones determinantes, sino que se expone una lista de criterios filtrados por las autoridades más convenientes para el escolarca. A partir de esta sección, la argumentación se desarrolla a través de un estilo más formular y con cierta independencia de las referencias. En mayoría, la teoría de Zevallos acepta las proposiciones tomísticas, pero respecto a los capítulos anteriores, hay mayor uso de las propuestas de Escoto y de Suárez, así como la mención de aquellos autores que han sido condenados por los escolarcas o la Inquisición: Tertuliano, Saduceos y Jansenio.

Primeramente, se define la incorporeidad angélica a través de argumentos *a contrariis*, pues se parte de una teología negativa para afirmar algo a partir de la negación de lo que en definitiva no puede ser. Destaca la recurrente citación del Concilio de Letrán IV, que es tomado como el documento definitorio de la naturaleza del ángel en cuanto a la inmaterialidad y la invisibilidad. De acuerdo con el cometido de la Compañía, sucede una curiosa referencia a la *Regla* de san

Agustín sobre la interpretación de las Sagradas Escrituras en la que se otorga un perfil mediador entre la interpretación literal y la metafórica, según la dificultad para entender un pasaje. Con esta alusión se manifiesta el carácter anti reformista en la práctica docente del Colegio.

Cabe señalar que, en comparación con la sección primera y con la segunda, esta sección presenta mayores inconsistencias en la citación de las fuentes, quizá por la rapidez natural de un curso avanzado o quizá por la consulta indirecta de las mismas.

Por lo demás, Zevallos trata sobre la posibilidad del ángel compuesto, mientras alude a la angelología impropia (*Nephilim*) sugerida en el libro de *Génesis*, *Tobías* y *Enoc*. Debe destacarse que este capítulo revela una mayor diversidad de consulta bibliográfica, así como la mención de algunas características propias que predominaron en el ideal colectivo de la Nueva España, como la creencia en ángeles protectores y las labores curativas de plantas y animales. Bajo este tenor, no hay una negación rotunda ante la posibilidad del cuerpo como extensión o instrumento de la creatura espiritual, incluso al final de la sección se retoman dichas cuestiones y Zevallos sólo apunta la carencia de comentarios sobre la percepción angélica y da por evidente la bifurcación entre el conocimiento sensorial y el espiritual.

Por último, la alternancia constante entre las obras de los escolarcas —Aquino, Escoto y Suárez— representa la libertad y la originalidad del tratado, porque permite certificar la selección colegiada de los antiguos y los modernos. Si bien Zevallos clarifica siempre sus conclusiones, para un mayor desarrollo de la intertextualidad comparada, son útiles *Sustancia individual de naturaleza racional: el principio personificador y la índole del alma separada* de Martí (2009) y *La inmaterialidad de las sustancias espirituales (Santo Tomás versus Avicibrón)* de Ferrer (1988).

En la *cuarta sección*, las fuentes citadas se emparentan con las citadas por Javier Alegre en la *Propositio IX* en el libro V del *Institutionum Theologicarum Libri XVIII*. Quizá este guiño intertextual sea sugerente sobre los materiales usados por los jesuitas en el siglo XVIII y el acervo bibliográfico del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. El escolasticismo entre los jesuitas novohispanos puede estar emparentado por el contexto de sus lecturas. Con esta sección se da por terminada la primera disputa del tratado que concierne a la naturaleza angélica en cuanto a la definición, etiología, nomenclatura, especie y jerarquía. Zevallos despega de sólo entablar un diálogo intertextual con Aquino y presenta con mayor variedad las diferentes tesis que abrevan sus propuestas. Es notable que toma como fuentes secundarias a Suárez, Escoto y Agustín para definir las premisas que no fueron atendidas arduamente por Aquino y que desatan diversas posturas,

como la especificidad y la incorruptibilidad. Además, al analizar comparativamente las premisas del jesuita con angelólogos modernos, puede destacarse el parentesco en tema y forma con Rodrigo de Arriaga, Juan Marín, Bartolomeo Mastri y Diego Granado. Estas coincidencias temáticas sugieren los materiales especializados que llegaron a la Nueva España. En cuanto al estilo de este apartado, puede verse un mayor desarrollo formular de silogismos que revela la estructuración del discurso y el dictado en la cátedra.

En la *segunda disputa* Zevallos retoma algunos postulados pertinentes al intelecto angélico; aunque su determinación sobre la fuerza cognitiva del ángel se desglosa fragmentariamente a lo largo de las secciones, define conforme las fuentes, selecciona lo pertinente y ejemplifica con claridad. Para este apartado, el jesuita se inclina más por los juicios de Aquino y Suárez, aunque los contenidos se asemejan en forma y contenido a angelólogos europeos, sobre todo hispánicos e italianos. Por supuesto, esto revela parte del acervo bibliográfico posiblemente conservado en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo.

En este sentido, no sólo hay una especialización del conocimiento angelológico, sino de otras materias como la antropología y la moral. Pedro Gazzaniga, Cristiano Druchmaro, Gregorio de Valencia, Bartolomé Mastri, Francisco Herrera, María de Jesús Agreda, Sánchez Granado son los autores que demuestran la actualización del jesuita porque son fuentes pertenecientes a la tradición europea y no estrictamente ibéricas. Por lo demás, de forma metatextual, Zevallos testimonia el conocimiento de los axiomas y las formas lógicas propias de la *argumentatio*: como en la sección LXXI donde reconoce la falacia de un juicio a partir del sofisma *petere principium*.

En la *segunda sección* Zevallos cierra bruscamente la cuestión sobre la forma en que el ángel conoce el pasado y futuro. Aunque el catedrático aborda esta sección con un discurso más formular y sin precisar sus fuentes, afortunadamente, a partir de las referencias anteriores, fue posible rastrear y encontrar las alusiones y referencias de los contenidos.

Durante la *tercera sección* Lucena aborda el lenguaje angélico y su método recuerda más a una angelología de consulta. Es cierto que el jesuita conserva los grandes postulados de los tres grandes escolarcas, pero mantiene un diálogo más cercano con los intermediarios españoles. Aunque no esclarece las fuentes de manera puntual, la argumentación se emparenta con los ibéricos Arriaga, Granado, Vázquez, Echeverría y Herrera. Con esto puede sugerirse que el autor se nutre de forma actualizada, al consultar las angelologías cercanamente precedentes.



Finalmente, a través de las secciones de la *tercera disputa* Lucena es más breve y no ofrece citas como en las dos primeras de Zevallos. Sigue los preceptos tomistas con algunas modificaciones propuestas por Suárez y algunos angelólogos peninsulares. En general, es notable la similitud de los argumentos del jesuita con el tratado de Juan Marín y otros autores no tan afamados, como Juan Antonio Batista y Antonio Bernaldo de Quirós.

Respecto a la ejemplificación, Lucena recrea los supuestos de los jesuitas ibéricos; por lo tanto, la sección consiste en la globalización de los contenidos y en las referencias de las fuentes que pudo consultar directa o quizá indirectamente. Es probable determinar que las lecturas de Lucena en comparación con Zevallos son menos profundas y más documentales; no obstante, desarrolla la sección con puntualidad y concuerda con Vázquez y Marín. En general, mantiene fidelidad a las premisas tomísticas sin dejar de versar de forma ecléctica.

## 2.2 Originalidad del tratado. Estudio de fuentes

Tras observar las tendencias del *Tractatus de Angelis* en el resumen esquemático de los contenidos, resta subrayar la originalidad del material frente a las escuelas que secunda en función de material representativo de la escolástica moderna. Es claro que los puntos de unión entre escuelas son determinados por las modas argumentativas del escolasticismo español de los siglos XV al XVIII; a saber, el esquema programático definido por el Aquinate, el *modus arguendi* de imitación suarista y el estilo formular en silogismos categóricos. El método silogístico novohispano es común con la mayoría de tratados ibéricos, a excepción de algunos que incluyen explicaciones o paráfrasis más sencillas para la piedad cristiana, como la obra de Echeverría que conforma la peroración con premisas morales.

La originalidad del *Tractatus de Angelis* no consiste en la innovación estructural o en la reforma de sus propuestas, sino en la actualización de sus fuentes, en la libre selección de ideologías y en la ejemplificación de algunos postulados.<sup>90</sup> Para atender este criterio, resultó óptimo la comparación intertextual de las fuentes que ratifican la lectura *quasi* filológica de los jesuitas.

Durante la edición crítica del tratado se identificaron cuidadosamente las citas de las obras consultadas por Zevallos y Lucena y, después de cotejar los contenidos con los motores de búsqueda digital, se hallaron también algunas alusiones que pasaban desapercibidas. La composición ecléctica resultó evidente al conformar la nómina de autores.

Es posible marcar las tendencias autorales al observar la incidencia de los materiales: entre mayor crédito se dé a una fuente, menor será la modificación o la refutación de una idea. En este sentido, las fuentes principales, que no sufren alteraciones, corresponden a la *Biblia*, a Dionisio Areopagita y a los restantes Padres de la Iglesia. Las secundarias son Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Francisco Suárez, quienes, como se mencionó, encabezan las corrientes asiduamente aludidas por los escolásticos. Las terciarias comprenden las angelologías colegiadas —españoles, franceses, italianos y alemanes— que, en función de materiales de apoyo, sirven para defender o refutar.

---

<sup>90</sup> Los ejemplos propuestos por Zevallos y Lucena en los párrafos LXIV, CXLVIII y CLXXXVIII son semejantes a otros tratados, pero nunca iguales. Esto podría desarrollarse en un estudio posterior por los especialistas en la materia teológica. Es probable que el completo entendimiento de los altos conceptismos teológicos residía en el aterrizaje sencillo y en la paráfrasis de ideas.

A continuación, se han dispuesto cuatro tablas que enlistan las fuentes. En las Tablas 1 y 3 se enumeran las obras expresamente citadas por los autores; en las Tablas 2 y 4 se inscriben aquellas referencias no atribuidas que lograron detectarse con la lectura comparada. Se ha anotado el número de veces en que un material es empleado<sup>91</sup> y se ha colocado una columna con el rubro BNM para indicar que el FR de la BNM preserva un ejemplar de la obra. Puesto que dicho acervo absorbió en gran medida la biblioteca del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, esta acotación supone que los colegiados muy probablemente consultaron los materiales de primera mano.<sup>92</sup> Es sustancial observar la existencia de ejemplares de casi todas las obras implicadas.

AUTOR	OBRA	CITAS	BNM
Agustín de Hipona	<i>Confessiones</i>	1	*
	<i>De civitate Dei</i>	7	
	<i>De Trinitate</i>	1	
	<i>De quantitate animae</i>	1	
	<i>Enarrationes in Psalmos</i>	2	
	<i>In Ioannis evangelium</i>	1	
	<i>Regula ad servos Dei</i>	1	
	<i>Retractationes</i>	1	
Ambrosio de Milán	<i>De fide</i>	1	*
	<i>De Spiritu Sancto</i>	2	
	<i>Hexameron</i>	2	
Aristóteles	<i>De substantia</i>	2	*
	<i>Magna Moralia</i>	1	
	<i>Metaphysica</i>	1	
Bartolomeo Mastrio de Meldola	<i>Disputationes Theologicae in primum librum sententiarum</i>	5	*
	<i>Disputationes Theologicae in secundum librum sententiarum</i>	1	
Bernardo de Claraval	<i>De consideratione ad Eugenium Papam</i>	2	
	<i>Disputationes theologiae</i>		
Biblia	<i>Acta apostolorum</i>	2	*
	<i>Apocalypsis</i>	3	
	<i>Daniel</i>	3	
	<i>Deuteronomium</i>	2	
	<i>Ecclesiastes</i>	1	
	<i>Epistula ad Colossenses</i>	3	

<sup>91</sup> Las citas específicas pueden encontrarse en la anotación de la traducción castellana; asimismo, serán abordadas en el estudio de fuentes *vid.* LXXXIX.

<sup>92</sup> “Según el inventario del AGN en el ramo jesuitas, el acervo ascendía a 13,320 títulos con 19,705 volúmenes totales y su valor monetario estaba estimado en 32,916 pesos. La historia de esta biblioteca se remonta al siglo XVI y fue abasteciéndose de compras realizadas por la orden y donaciones particulares a lo largo de más de doscientos años 14. Al igual que la biblioteca de la Casa Profesa, una parte el acervo del Colegio Máximo fue absorbido por la Real Universidad, aunque finalmente en su conjunto se encuentra dispersa actualmente en varias instituciones”. Suárez Rivera 2016, 54-55.

	<i>Epistula ad Corinthios</i>	2	
	<i>Epistula ad Ephesios</i>	2	
	<i>Epistula ad Hebraeos</i>	7	
	<i>Epistula ad Thessalonicenses</i>	2	
	<i>Epistula ad Timotheum</i>	2	
	<i>Epistula ad Romanos</i>	4	
	<i>Epistula Jacobi</i>	2	
	<i>Epistula Petri</i>	1	
	<i>Evangelium Joannis</i>	3	
	<i>Evangelium Lucae</i>	3	
	<i>Evangelium Marci</i>	1	
	<i>Evangelium Matthaei</i>	4	
	<i>Exodus</i>	3	
	<i>Genesis</i>	5	
	<i>Isaias</i>	3	
	<i>Iob</i>	6	
	<i>Ieremias</i>	1	
	<i>Paralipomena</i>	2	
	<i>Psalmi</i>	11	
	<i>Reges</i>	1	
	<i>Sapientia</i>	1	
	<i>Tobias</i>	3	
	<i>Zacharias</i>	1	
Cirilio	<i>In evangelium Ioannis</i>	1	*
	<i>Thesaurus</i>	2	
Clemente de Alejandría	<i>Constitutiones Apostolorum</i>	1	*
<i>Concilium</i>	<i>Lateranense</i>	3	*
<i>Concilium</i>	<i>Vaticanum</i>	1	*
Cornelio Jansenio	<i>Augustinus</i>	1	*
Crisóstomo	<i>Homiliae</i>	4	*
Cristiano Druchmaro	<i>Expositio in Matthaeum evangelistam</i>	1	*
Damasceno	<i>De fide orthodoxa</i>	2	*
<i>Decretalium D. Gregorii Papae IX</i>	<i>De summa Trinitate et fide catholica</i>	1	
Diego Granado	<i>Commentarii in Summam Theologiae Sancti Thomae In secundam secundae</i>	1	*
Dionisio Areopagita	<i>De caelesti hierarchia</i>	1	*
	<i>De nominibus divinis</i>	1	
Elías de Creta	<i>In Sancti Gregorii Nazianzeni orationes XIX</i>	2	
Epifanio	<i>Panarion / Adversus haereses</i>	1	
Escoto	<i>Quaestiones super secundum et tertium de anima. De Angelis</i>	4	*
	<i>Summa theologica: Tractatus de sacrae doctrinae qualitate, de Deo uno, de Deo Trino</i>	1	
	<i>In [I] Sententiarum commentaria</i>	1	
Francesco Valesio	<i>De sacra Philosophia</i>	1	
Gaspar Sánchez	<i>In Duodecim Prophetas minores et Baruch commentarii cum paraphrasi</i>	1	*
Gregorio de Nisa	<i>De anima et resurrectione</i>	1	*

Gregorio Magno	<i>Homiliae in Evangelia</i>	2	*
	<i>Moralia in Iob</i>	2	
Isidoro de Sevilla	<i>Etymologiae</i>	1	*
	<i>Sententiae</i>	1	
Jerónimo de Estridón	<i>Commentaria in Jeremiam</i>	1	*
	<i>Epistulae</i>	1	
Juan Marín	<i>Theologiae speculativae et moralis</i>	3	*
	<i>Tractatus de Angelis</i>	1	
Pedro de Arrúbal	<i>Commentariorum ac Disputationum in primam partem Summae D. Thomae</i>	1	*
Pedro Lombardo	<i>Libri quattuor Sententiarum</i>	1	*
Petavius	<i>De Angelis</i>	1	*
Rodrigo de Arriaga	<i>Disputationes Theologicae</i>	1	*
Sánchez Granado	<i>De Angelis</i>	1	*
Synodo	<i>Sexta Synodo Cnpolitana III</i>	2	*
	<i>Septima Synodo</i>		
Suárez	<i>Commentaria ac disputationes in primam secundae D. Thomae</i>	1	*
	<i>Commentaria ac disputationes in primam tertiam D. Thomae</i>	2	
	<i>Disputationes metaphysicae, De anima, de incarnatione</i>	7	
	<i>De Angelis</i>	20	
<i>Synodo Tridentino</i>	<i>Concilium Tridentinum</i>	1	
Tertuliano	<i>De carne Christi</i>	1	*
Tomás de Aquino	<i>Compendium Theologiae</i>	1	*
	<i>Cursus Theologicus</i>	1	
	<i>De ente et essentia</i>	1	
	<i>De Trinitate</i>	1	
	<i>Expositio in librum Beati Job</i>	1	
	<i>Quaestiones disputatae de Anima</i>	4	
	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>	8	
	<i>Scriptum super Sententiis</i>	2	
	<i>Summa Theologiae</i>	44	
	<i>Summa Contra Gentes</i>	6	
<i>Super Epistolam ad Ephesios</i>	1		
Tomás Muniesa	<i>Disputationes scholasticae de gratia actuali, habituali, iustificatione, et merito</i>	1	*
Vázquez	<i>Commentariorum ac disputationum in primam partem sancti Thomae</i>	2	*

Tabla 1. Obras citadas por Francisco Zevallos

AUTOR	OBRA	REF.	BNM
Agustín	<i>De civitate Dei</i>	1	*
Alberto Magno	<i>Super Dionysium In Epistolam V</i>	1	*
	<i>In II Sententiarum</i>	1	
Andrés Crespo	<i>Tractatus de Angelis</i>	1	*
Atanasio	<i>De incarnatione Dei verbi</i>	1	*
Bartolomeo Mastrio de Mendiola	<i>Disputationes theologicae in IV libros sententiarum</i>	1	*
<i>Biblia</i>	<i>Daniel</i> <i>Epistula Petri</i> <i>Evangelium Matthaei</i> <i>Jeremias</i> <i>Judices</i> <i>Paralipomena</i> <i>Psalmi</i>	2	*
Clemente Brancasio	<i>De Angelis</i>	1	*
Diego Granado	<i>Commentarii in Summam Theologiae S. Thomae</i>	1	*
	<i>In secundam secundae Sancti Thomae Aquinatis commentarii</i>	1	
Dionisio Areopagita	<i>De caelesti Hierarchia</i>	1	*
Francesco Giorgi Veneto	<i>De harmonia mundo</i>	1	*
Francisco Silvestre de Ferrara	<i>Contra Gentes</i>	1	
	<i>Quaestiones luculentissimae in octo libros Physicorum Aristotelis</i>	1	
Georgio de Rhodes	<i>Disputationum Theologiae Scholasticae</i>	1	*
Gonet	<i>Clypeus theologiae Thomisticae</i>	1	*
	<i>De obiecto fidei</i>	1	
Guillermo Durando	<i>Speculum iudiciale</i>	1	*
Herrera	<i>De Angelis</i>	1	*
Ireneo de Lyon	<i>Adversus haereses</i>	1	*
María de Jesús Agreda	<i>Mystica Civitas Dei</i>	1	*
Orígenes	<i>Peri Archon</i>	1	*
Pedro Lombardo	<i>In [II] Sententiarum commentaria</i>	1	*
Pedro María Gazzaniga	<i>Praelectiones Theologicae</i>	1	*
Rodrigo de Arriaga	<i>Cursus philosophicus</i>	1	*
Suárez	<i>Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Diui Thomae tomus primus</i>	1	*
	<i>Commentariorum ac disputationum in quartam partem Diui Thomae tomus secundus</i>	1	
	<i>De Angelis</i>	6	
Tomás de Aquino	<i>De substantiis separatis</i>		*
	<i>In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio</i>	2	
Tomás Muniesa	<i>Disputationes scholasticae de gratia actuali</i>	1	*

Tabla 2. Referencias de Francisco Zevallos

AUTOR	OBRA	CITAS	BNM
Agustín de Herrera	<i>Tractatus de praedestinatione sanctorum</i>	1	*
Agustín de Hipona	<i>De Genesi ad litteram</i>	1	*
	<i>Contra Maximinum</i>	1	
Antonio Bernaldo de Quirós	<i>Selectae Disputationes Theologicae. Tractatus VIII De Angelis</i>	3	*
Aristóteles	<i>De interpretatione / Peri hermeneias</i>	1	*
Biblia	<i>Ezechiel</i>	1	*
	<i>Epistula ad Corinthios</i>	1	
	<i>Evangelium Joannis</i>	2	
	<i>Epistula ad Romanos</i>	1	
	<i>Isaias</i>	1	
Carlos de Echeverría	<i>Tractatus de Angelis</i>	1	*
Cayetano	<i>Theologia Universa, speculativa, dogmatica et moralis</i>	1	*
<i>Concilium</i>	<i>Lateranensis IV</i>	1	*
Damasceno	<i>De fide orthodoxa</i>	1	*
Diego Granado	<i>Commentarii in summam Theologiae S. Thomae, In primam partem</i>	1	*
Dionisio Areopagita	<i>De caelesti hierarchia</i>	1	*
Escoto	<i>De Angelis</i>	1	*
	<i>In tertium et quartum sententiarum quaestiones subtilissimae</i>	1	
Francisco de Herrera	<i>Disputationes theologicae, et commentaria in secundum librum Sententiarum Subtilis Doctoris Scoti</i>	2	*
Gonet	<i>Clypeus Theologiae Thomisticae</i>	2	*
	<i>Manuale Thomistarum</i>	2	
Jerónimo	<i>Epistula XXI, Ad Damasum</i>	1	
Juan Marín	<i>De Angelis</i>	3	*
	<i>Theologiae speculativae et moralis</i>	2	
Martín de Esparza Artieda	<i>Quaestiones disputandae de Angelis</i>	1	*
Suárez	<i>Disputationes Metaphysicae XXIV</i>	1	*
	<i>De Angelis</i>	4	
Tomas de Aquino	<i>Contra Gentiles</i>	1	*
	<i>Summa theologiae</i>	15	
	<i>Quaestiones disputatae de malo</i>	6	
	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>	3	

Tabla 3. Obras citadas por Andrés Lucena

AUTOR	OBRA	REF.	BNM
Agustín de Hipona	<i>De civitate Dei</i>	1	*
Andrés Crespo	<i>Tractatus de Angelis</i>	3	*
Antonio Bernaldo de Quirós	<i>De Angelis</i>	1	*
Aristoteles	<i>Metaphysica</i>	1	*
Bartolomeo Mastrio de Mendiola	<i>Disputationes Theologicae in secundum librum Sententiarum</i>	2	*
Benedicto Pettschacher	<i>Theologia Universa Speculativo-Practica</i>	1	
Carlos de Echeverría	<i>De Angelis</i>	3	*
Cayetano	<i>De Angelis</i>	2	*
	<i>Theologia speculativa universa dogmatica et moralis</i>	1	
Diego Granado	<i>Commentarii in summam Theologiae S. Thomae</i>	4	*
Francisco de Herrera	<i>Tractatus de Angelis</i>	3	*
Francisco Granado	<i>Tractatus de Angelis</i>	5	*
Georgio de Rhodes	<i>Disputationum theologiae scholasticae</i>	1	*
Gonet	<i>Clypeus Theologiae Thomistae</i>	2	*
	<i>Manuale Thomistarum</i>	3	
Juan Alfonso Batista	<i>Commentaria et disputationes in primam Secundae</i>	1	*
Juan Escoto Eriúgena	<i>De Divisione Naturae / Periphyseon</i>	1	*
Juan Marín	<i>De Angelis</i>	14	*
	<i>Theologia speculativa et moralis</i>	1	
Pablo de la Concepción	<i>De Angelis</i>	1	
Rodrigo de Arriaga	<i>Disputationes theologicae II, Tractatus De Angelis</i>	6	*
Silvestre Mauro	<i>De Angelis</i>	1	*
Suárez	<i>Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomae tomus primus</i>	1	*
	<i>De Angelis</i>	9	
Tomas de Aquino	<i>De Malo</i>	1	*
	<i>De motoribus corporum caelestium</i>	1	
Tomás Muniesa	<i>Disputationes scholasticae de gratia actuali</i>	1	*

Tabla 4. Referencias en Andrés Lucena



Como puede observarse, las fuentes principales son las más consultadas; la *Biblia*, Dionisio Areopagita y los Padres de la Iglesia sirven como autoridades para establecer sentencias o verdades *de fide*. Su contenido no es cuestionado, sino retomado con solemnidad y, en algunos casos, acotado mediante un angelólogo posterior.

En cuanto a las fuentes secundarias, la *Summa theologiae* de Aquino es empleada en cada apartado por su función programática y por su carácter incipiente, pues las cuestiones desarrolladas por el Aquinate sirven como buen comienzo de las ilaciones. En cambio, los trabajos de Escoto y de Suárez son frecuentados por los jesuitas como posturas alternas o coadyuvantes.

Las fuentes terciarias definen los matices de la angelología novohispana. Si las fuentes primarias y secundarias son un referente común en el género de la disputa angelológica, los terciarias develan las escuelas de pensamiento y los criterios particulares. En efecto, la revisión de cada tratado angelológico permitió esquematizar y discernir las inclinaciones de los jesuitas. De acuerdo con el eclecticismo y con la rigurosa educación jesuítica, puede establecerse que Zevallos y Lucena pudieron refinar sus contenidos con una minuciosa selección a partir de una biblioteca nutrida y actualizada.

Así pues, para trazar el rumbo de la angelología jesuita hasta ahora poco estudiado, se revisaron las fuentes y se cotejaron con el *Tractatus de Angelis*. Puesto que dichos materiales carecen de ediciones y estudios, a continuación, se reseña cada uno de los angelólogos citados y, a través de sus conceptos, se expone la implicación ideológica con la tradición novohispana, en aras de clarificar al lector los materiales inéditos. Restará para futuras investigaciones descifrar si la citación exacta de los pasajes demuestra la lectura directa de los testimonios que los jesuitas pudieron haber realizado durante su formación académica.

## § Fuentes de Francisco Zevallos

1) Bartolomeo Mastrio de Meldola (1602-1673) fue un franciscano con tendencias escotistas. Principalmente se desarrolló en Venecia y por defensa de sus ideales fue llamado el *princeps scotistarum* (Peña 1985, 179). La angelología de Mastrio contenida en el segundo libro de *Disputationes theologicae in IV libros sententiarum* es de carácter exegético, ecléctico y apologista; enfatiza algunas cuestiones que otros tratados no desarrollan profundamente, como la pluralidad de la especie angélica, la inequidad de las especies y el principio de individuación. En comparación con otras obras, Mastrio dedica un capítulo especial a los demonios, donde reconoce que ángeles y demonios comparten la misma naturaleza angélica y solicita que sean analizados independientemente. En cuanto a su escuela, reduce el paralelismo entre escotismo y tomismo: según la pertinencia de los contenidos, el veneciano prefiere uno u otro sistema y complementa con autoridades contemporáneas. Zevallos retoma de él la virtud natural para conocer secretos (LIX), el conocimiento divino (LXIII) y el conocimiento proporcionado por virtud natural (LXIX).

2) Bernardo de Claraval, Bernard de Fontaine o Bernard de Clairvaux (1090-1153) ejerció como rector cisterciense en la Abadía de Claraval y profesó en Roma. En *Disputationes theologicae* rechaza el nominalismo de Pedro Abelardo y defiende las exégesis sugeridas por Orígenes (Soto 2007, 370). Su doctrina busca la unión con Dios a partir del estudio de las Sagradas Escrituras, de los Padres de la Iglesia y de su propia experiencia extática.

Claraval toma la angelología como un auxiliar para estudiar otras materias. Por ello, es crucial atender sus obras de carácter evangelizador, principalmente los *Sermones* XI, XII y XIII donde solicita honrar a los ángeles y agradecer su protección. Con intención catequética confirma que los ángeles cumplen la previsión humana por mandato divino:

Juzgo que hombres como éstos algunas veces son levantados como con dos manos por los ángeles, para que sin sentirlo ellos, por decirlo así, pasen por encima del tropiezo del que tanto recelaban; y no se admiran poco después, así de la facilidad que sienten en sí mismos en adelante como de haber superado la anterior dificultad. ¿Queréis saber qué entiendo yo por estas dos manos? Dos conocimientos vivos que se excitan en nuestra alma, cuando se presentan o más bien se pintan e imprimen en nuestro corazón, por una parte, la brevedad de la tribulación y por otra la eternidad del premio eterno, a

fin de que en lo íntimo del afecto sintamos y consideremos que el momento breve y leve de nuestra tribulación produzca arriba en nosotros un peso eterno de gloria. ¿Quién no creerá que tan buenas sugerencias son obra de los ángeles buenos, siendo, por el contrario, cierto que las malas proceden de los malos? Familiarizaos con los ángeles, hermanos míos; frecuentad con asidua meditación y devota oración a los que os asisten para vuestra custodia y consolación (*Sermones* XII, 10).<sup>93</sup>

Zevallos argumenta a partir de Claraval que el hombre y el ángel tienen la misma naturaleza por coincidir en el intelecto (XIII).

3) Cornelio Jansenio (1585-1638) en el *Augustinus* atribuye a la angelología un fin exegético y piadoso, niega el libre albedrío y expresa su preferencia por Agustín de Hipona. Al abordar los ángeles establece la definición del *auxilium sine quo non* y del gozo en el estado de la gracia (Sesboüé 2011, 272). Aunque sus propuestas fueron rechazadas arduamente, retoma la pureza angelical como modelo ético para el hombre. Zevallos refuta su propuesta sobre el exorcismo demoníaco con plantas medicinales (XLII).

4) Cristian de Stavelot, Cristiano Druchmaro o Druthmaro (*ca.* IX), famoso académico alemán, fungió como comentarista y escatólogo, especializándose en la transubstanciación del cuerpo de Cristo (Philip 1882, 172). Dentro de los cánones en *Expositio in Matthaeum Evangelistam* emplea a los ángeles para estudiar el pecado, la iluminación, la tentación, las posesiones demoníacas y los milagros. Sobresale entre sus interpretaciones la etiología del mal y de los milagros a partir de la intervención angélica, de las que Zevallos recoge la omnisapientia exclusiva de Dios (LXII).

5) Diego (Jacobo) Granado (1574-1632) jesuita español, comentador de Aquino, desarrolló un curso teológico en Sevilla enfatizando el moralismo. En la controversia séptima de *Commentarii in Summam Theologiae Sancti Thomae In secundam secundae* estudia al ángel a partir de su naturaleza. Sigue fielmente el programa de Aquino en un tratado completo que demuestra el dominio de las fuentes secundarias y de los tomistas, mientras cita como autoridad principal al Areopagita. Granado culmina su obra al inspeccionar la contraposición entre el bien y el mal, exhorta a creer en los ángeles benévolos y a despreciar a los malos. Con esta propuesta defiende que el mal es causado por los demonios quienes cuestionan la voluntad del hombre (Controversia VII, trac. 16, d. 10, 7). Zevallos identifica a Granado como un miembro de su propia

---

<sup>93</sup> Traducción de Germán Prado en Claraval 1947.

escuela y como defensor del tomismo, refiere su distinción numérica en materia (LVII), el juicio reflejo y directo (CXVIII), la universalidad connatural (CLI), la posibilidad del pecado en contra de la ley natural (CLVIII), la capacidad de mentir (CXXI), la atención de la malicia (CLXXIII). Parece que Granada es el tomista más citado por Zevallos, pues lo incluye globalmente en las conclusiones.

6) Francesco Valesio (Valles) de Covarrubias (1524-1592), catedrático español, escribió un curso escolástico durante su docencia en la Universidad Complutense. Contiene un inusitado estudio sobre los demonios relacionados con el erotismo y destaca por relacionar directamente a los ángeles con el arte medicinal. Se cree que Suárez leyó sus obras y absorbió sus enseñanzas sobre la relación alma-cuerpo para la antropología (Ávila 2008, 389). Valesio, en el capítulo XLI, a partir del relato de *Tobias* define brevemente a los ángeles con fuentes bíblicas y acepta el combate de los demonios con remedios. Esta función exorcista es cuestionada por Zevallos (XLII).

El estudio de Valesio atiende los tres aspectos esenciales de la materia: la naturaleza, la función y la voluntad; en sus conclusiones aborda la creencia de los demonios a partir de una explicación de dualidad. En general, el índice de contenidos se emparenta mucho con el de Zevallos y Lucena.

7) Gaspar Sánchez (1553-1554), jesuita madrileño, se desempeñó como comentarista de las Sagradas Escrituras. La obra de Gaspar toma al ángel como vehículo explicativo de cuestiones alternas, sobre todo, para comprender la función angélica de Cristo (Sommervogel 1896, 524-526). En *In Duodecim Prophetas minores et Baruch commentarii cum paraphrasi* ofrece paráfrasis para disolver los pesados contenidos teológicos y llama al ángel “familiar”, lo que recuerda las demonologías clásicas (O'Neill 2001, 3487). En la sección *In cap. IV, Zachariae, paraphrasis* 1, destaca su exégesis cuando esclarece que Malaquías no fue un ángel. Esto revela quizá que se preocupó por disolver las interpretaciones erráticas de los creyentes. En este sentido, Zevallos se vale de sus propuestas para referir el combate herbolario contra los demonios (XLIII) y la labor iluminativa (LXXXII).

8) Juan Marín (1654-1725), famoso jesuita, residió en Alcalá de Henares, fungió como director general de la Biblioteca Real y desarrolló grandes sùmulas teológicas de

carácter ecléctico. Sus ideas fueron muy influyentes a pesar de la censura que padecieron sus trabajos, O'Neill señala que:

En 1728 se incluyó en el Índice de Libros Prohibidos su obra *Theologia speculativa et moralis*, impresa en Venecia, en 1720, en tres volúmenes, y desde Roma se pidió a la Inquisición española que condenase la obra por contener ciento cuarenta proposiciones extremadamente impías. Dicha condena no se produjo y la obra se reeditaría en Venecia en 1748 y 1760. Fue considerado uno de los más eminentes teólogos de su tiempo (O'Neill 2001, 2508-2509).

En efecto, su angelología es extensa, ecléctica y comentada. Quizá su obra fue un referente obligado en los colegios jesuitas, pues su ideología y sus fuentes se emparentan mucho con las de Zavallos y Lucena; esto puede observarse en las múltiples alusiones de sus conclusiones y el índice programático del tratado novohispano. En síntesis, el *Tractatus de Angelis* de Marín contiene diez disputas: aborda la naturaleza, existencia, propiedades, inflexibilidad, número, especie, locución, pecado, defecto, instantes teológicos, impecabilidad, primer pecado, castigo de los demonios y cognición.

Prácticamente desarrolla en diversas secciones todos los contenidos tomistas e ignora las cuestiones que le parecen auxiliares. Interpreta la angelología como un apoyo para la fe y en el proemio incluye un pequeño tratado para encomiar a los ángeles como servidores de la Virgen. En suma, su tratado reluce como un ejercicio profundo de la angelología escolástica, pues demuestra la actualización de sus lecciones al citar todos los materiales a su alcance, cita angelólogos contemporáneos y siempre atiende las fuentes de forma directa.

El *corpus Marinis* debe rescatarse en futuros estudios, porque representa uno de los máximos exponentes de la angelología española en la escolástica moderna. Lucena sostiene sus conceptos del lenguaje (CXV), la inclinación del amor divino (CLXIX), la indestructibilidad (XLVIII, LII), el entendimiento de la especie sobrenatural (XCIV), el amor propio (CXLVI), la inclinación natural (CLII), la impecabilidad (CLVII), la prevalencia del bien (CLXIII), el conocimiento directo de Dios (CLXIV), la perfección natural (CLXIX), el pecado venial (CXXIV), la divina providencia (CLXXXIV), los

instantes teológicos (CXCIV), el primer acto de voluntad (CCV) y el pecado atribuible a la gracia (CCXI).

9) Pedro de Arrúbal (1560-1608), jesuita español, leyó y defendió las obras del Aquinate, desarrolló en *Commentariorum ac Disputationum in primam partem Summae D. Thomae tomii duo* 181 cuestiones sobre los ángeles y procuró disolver los pensamientos contrarios (Sommervogel 1884, 588 y O'Neill 2001, 246). Sigue fielmente el tomismo y ofrece paráfrasis mientras destaca el pensamiento patrístico. Concluye su obra al declarar a Cristo como el único remedio contra los demonios. Por lo demás, el tratado promueve el tomismo frente a los protestantes, mientras amplifica y reinterpreta los conceptos. El tratado de Zevallos contiene las ideas sobre la gracia incognoscible (LXXXVII) y el pecado físicamente posible (CLXXXIV). Los novohispanos identifican a Arrúbal fiel seguidor del tomismo.

10) Dionisio Petavio (1583-1652), jesuita francés y continuador de Escalígero, en *De theologicis dogmaticis*, editada en París entre 1644 y 1650, demuestra un carácter antiescolástico (Ellies 1719, 201-237). En el tercer volumen expone doce libros sobre la creación y la jerarquización de los ángeles, destaca el sexto volumen donde promulga su doctrina sobre los sacramentos, la ley, la fe, el amor, la esperanza, las virtudes y los vicios. Puso gran atención al aspecto moral en la piedad cristiana. Aunque no es citado directamente por Zevallos y Lucena, puede notarse la consulta de sus obras, puesto que comparten ejemplos y referencias idénticas en algunas cuestiones (LXXXII).

11) Rodrigo de Arriaga (1592-1667), jesuita español, siguió fielmente el suarismo. La literatura condena su amplio nivel de conceptismo teológico, aunque celebra su análisis especializado: “Su excesivo conceptualismo filosófico se refleja en la contextura de su teología, abundante en sutilezas y disquisiciones polémicas” (Astrain 1920, 868 y Lezaun 1984, 129). El tomo II de sus *Disputationes Theologicae* contiene 27 disputas sobre angelología que revelan un estudio integral que imita el programa de Aquino y distribuye secciones particulares para destacar lo procedente; no obstante, preserva rigurosamente los conceptos de Suárez y le atribuye razón ante la mayoría de las controversias. Destaca su cuestión XXII sobre la iluminación y la custodia angélica, donde retoma la iluminación descendente del Areopagita. Un punto original en su discurso corresponde a la custodia de la “persona pública” (d. XXII, 52, *subsectio*),

puesto que refiere el cuidado angélico en el aspecto público y en el privado, y confía en que la asistencia angélica debe ser invocada en las tempestades. Zevallos cita a Arriaga como su “amigo” y retoma la destructibilidad del alma (XLVII), la capacidad de mentir (CXXI), la seducción de Lucifer (CXXXIV). Lucena evoca el amor libre (CXXXVII), la imprudencia (CLXV) y el conocimiento expresivo (CLXXXVIII).

12) Francisco Sánchez (Sancho) Granado (1664-1734) fue un jesuita español que preparó un curso completo para la Primera Cátedra (Aguilar 1993, 521). En el proemio de su tratado establece jerárquicamente las fuentes esenciales para la angelología: la *Biblia*, Dionisio Areopagita, Teodoreto, Agustín de Hipona, Orígenes, Damasceno, Gregorio Magno y Tomás de Aquino. Este listado sirve para confirmar la preferencia de lecturas y la línea de tradición ya identificada por los receptores, pues el proemio de Zevallos enlista exactamente las mismas autoridades y, con ello, puede entablarse un mismo hilo con la escuela jesuítica ibérica. Al término de la obra de Granado se establece que los demonios sirven como parábola para indicar la soberbia contrapuesta al amor de Dios. Por lo demás, en el corolario global sugiere al lector que consulte las obras de Suárez, porque es el angelólogo más prolífico (*De Angelis*, d. 13, 6, 85). Zevallos enuncia sus ideas sobre las acciones externas (LXXVIII), el juicio directo (CXXVIII) y la infabilidad exclusiva de Dios (CXXXI). Lucena toma los impedimentos del amor a Dios (CXXXIX), el dominio electivo (CCII) y la bondad en los objetos (CCIX).

13) Tomás Muniesa (1627-1692), jesuita español y moralista, utiliza el tema angélico como auxiliar de otras cuestiones (Díaz Díaz 1995, 704-705). Al inspeccionar los ángeles en función de *viatores*, *custodes*, *ministeriales*, *auxiliatores* y *purgantes*, analiza la preminencia popular del ángel custodio y aclara las dudas sobre el alcance de las acciones angélicas, puesto que no son omnipotentes y no actúan directamente en el mundo (d. 4, s. 3, 16-21). Zevallos menciona la gracia abstractiva (LXXXVII), al agrupar a Muniesa, Arrúbal y Vázquez como una línea de pensamiento opuesta a Escoto, y el principio de contradicción (XCVI); Lucena refiere la impotencia moral de pecar (CXCIV).

14) Gabriel Vázquez (1549-1604) fue un jesuita español, teólogo moralista, opositor de Suárez y partidario de Agustín de Hipona. Comenta a partir de la obra de Aquino, con la que confronta la ideología de los opositores. Según las declaraciones en su

proemio, manifiesta que la escuela jesuita lee directamente las Sagradas Escrituras y que congenia eclécticamente con otros pensamientos según la pertinencia de sus proposiciones. En general, se preocupa por dar conclusiones sencillas, breves e inclusivas.

La obra de Vázquez fue muy afamada y citada por los angelólogos posteriores debido a su acercamiento filológico de las fuentes, pues incluye comentarios en primer nivel de lectura y reboza en la especialización del tema por su privilegiada consulta de tratados precedentes: su obra es un diálogo mediático entre diferentes posturas. Aunque suele considerarse contrario a las ideas de Suárez, debe entenderse que, como contemporáneos, ambos teólogos argumentaron de forma independiente y propositiva y, en efecto, son considerados los más influyentes en la escuela jesuita del siglo XVII (Ferrater 1980, 3389-3390). Zevallos refuta las teorías de Vázquez sobre la indestructibilidad (XLVII), el conocimiento intuitivo (LIX) y la gracia cognoscible (LXXXVII).

#### § Fuentes no explícitas en Zevallos

15) Andrés Crespo (1696-1753), jesuita español, impartió la Primera Cátedra en la Universidad Complutense como docente de filosofía y teología durante veintisiete años (Díaz 1983, 459). Al interpretar la angelología como medio de adoración, dedica su *Tractatus de Angelis* a la Virgen, consagración que es implementada por la mayoría de los jesuitas hispanohablantes. El contenido de su obra es complejo y nutrido por todo tipo de fuentes, pues incluye obras gentiles. En los preliminares abunda la presencia de la tradición clásica, cuando engrandece su discurso con algunas sentencias de Plutarco, Plinio el Joven y Aristóteles.

Crespo mismo advierte que su trabajo surge del esbozo personal para componer un curso orientador para los alumnos de su colegio. En el *Prologus ad lectorem* de su *Tractatus* promueve sus restantes obras: *Alios Tractatus eadem methodo elaboratos habeo, quos tibi lubens offeram, si mihi constet, quod methodus ista placet. Vale.*

En cuanto al catálogo de sus fuentes sobre angelología, es posible observar que contiene las mismas que Francisco Sánchez Granado. Esto quizá denota que la orden



jesuítica tenía ya establecido un canon en su plan de lecturas en las universidades reconocidas.

A través de quince disputas Crespo completa el índice programático del Aquinate, sugiere frecuentemente al lector que consulte a Suárez y declara su verdadera fe sobre los ángeles custodios. Su angelología se encuentra muy unida al ejercicio de la piedad cristiana:

*Haec sufficiat pro re praesenti, imo et pro toto de Angelis tractatu, in quo omnia, quae in hac Complutensi Universitate de Angelis disputari solent brevi, calamo recenseo; ast, nihil me mea fallit opinio, fusiori pro sui defensione non indigent. Alia, quae desiderari possunt pro tractatus complemento, apud Eximium Doctorem videantur; nam mihi promissis stare sat est, et vobis etiam superque. Cedant igitur hucusque dicta et in posterum. De dante, dicenda, in laudem et honorem Omnipotentis Dei, Patris, Filii et Spiritus Sancti; Virginis Deiparae, Angelorum merito Reginae, necnon Angelorum qui nostrae custodiae munus obeunt (d. 15, 7, 62).*

16) Clemente Brancasio (s. d.-1658), perteneciente a la orden franciscana, impartió clases de teología durante treinta años, divulgó el escotismo y enlazó la función angélica con la antropológica y la cristológica. Minieri apunta que:

...[estudió] la teología de Duns Scotus como alternativa a la doctrina tomista-aristotélica dominante... El tercer volumen (*De angelis*, Neapoli 1646), dedicado a Giovanni da Napoli, contiene veintiuna *disputationes*, sobre la naturaleza angélica, los atributos, la caída y misión de los ángeles, la cuestión demoníaca, la influencia del mundo angélico sobre los hombres y el universo, su jerarquía según el pseudo Areopagita, el número y bienaventuranza de los espíritus puros. Brancasio desarrolla hábilmente la teoría de Duns Scotus de que la gracia conferida a los ángeles deriva de Cristo, ya que el Verbo se habría encarnado incluso sin el pecado de Adán (Minieri 1877, 42-44).

Su obra comienza de forma inusual, pues evita definir *de fide* y analiza la etimología de *angelus* comparando fuentes hebreas, latinas y griegas. El tratado consta de veintidós disputas extensas y nutridas por referencias bíblicas, patrísticas y clásicas. Sobresale la brevedad de la disputa XIX cuando esquematiza la jerarquía, porque reduplica la autoridad dionisiaca con exactitud. No obstante, debe ser considerado un angelólogo intermediario entre diversas corrientes europeas, pues consulta e incluye autores italianos, franceses y alemanes que algunos jesuitas ibéricos no reconocen. Al final de la obra, similar a la teología negativa del Areopagita, declara que la mente

humana es limitada para conocer a los ángeles y rinde un honor solemne: *Nota autem sunt haec non hominibus, de communi lege, sed Angelis ipsis, ac Deo, cui, una cum Sanctis Angelis, sit laus, honor et gloria, per infinita saecula. Amen* (d. 22, q. 1,19). Zevallos comparte las mismas proposiciones con Brancasio sobre la aniquilación (LI).

17) Francesco Giorgi [Zorzi] Veneto (1466-1540), franciscano italiano, escribió *De harmonia mundi totius cantica tria*, con gran influencia cabalística al referir las *sefirót*<sup>94</sup> judías como agrupación jerárquica de los ángeles. González y Valls resumen el carácter politemático de su obra, así como la conciliación con filosofías gentiles:

En la disertación [Zorzi] habla luego de las jerarquías angélicas cristianas, señalando que concuerdan con los esquemas angélicos y sefiróticos cabalísticos; habla del "número, medida y peso" que rigen la creación, y del Templo de Salomón. Quienes sean capaces de "pitagorizar" y "filosofizar" por medio de la matemática, dice, captarán la alusión arquitectónica. Menciona luego la Unidad, de la cual proceden todas las cosas de cuatro maneras distintas, aritmética, geométrica, armónica y musical, y se refiere a los métodos cabalísticos de meditación por medio de la Combinación, del Notericum y de la Gematria. Termina con una disquisición mística sobre el cuerpo de Cristo y con el himno "Alabemos al Uno y al Todo", escrito por "Mercurio Trismegisto" (González y Valls 2006, 96).

Nótese la combinación de ideologías entre el pensamiento judío y el cristiano. Aunque el contenido de su angelología fue censurado, su propuesta destaca al vincular las angelologías asiáticas. Zevallos refuta la supremacía del hombre frente al ángel respecto a la naturaleza y la potencia (IV).

18) Francisco Silvestre de Ferrara (1474-1528), dominico italiano, fue regente de la Universidad de Bolonia y Maestro General de la Orden en 1525, se opuso a Cayetano al reformular la teoría realista (Quétif 1719, 55). La obra *Quaestiones luculentissimae in octo libros Physicorum Aristotelis* contiene comentarios sobre la naturaleza del alma y utiliza a los ángeles para comparar la naturaleza humana. A partir de las verdades angélicas elucida sobre los cuerpos compuestos de materia y forma, la unión del alma con el cuerpo y la perfección del hombre. El tratado resume ampliamente las cuestiones aristotélicas según la coerción de los textos clásicos, patrísticos y los ejercicios

---

<sup>94</sup> Según la cábala judía, representa los diez elementos de Dios a partir de los cuales se creó el mundo.

medievales. Zevallos confirma la proposición de la creatura corpórea (XXV) y la aniquilación sobrenatural (LI).

19) Georges de Rhodes (1597-1661), jesuita, se desempeñó como comentarista de Aquino. *Disputationum Theologiae Scholasticae tomus prior* enfatiza la comparación entre la naturaleza de Dios, de los ángeles y de los hombres. Zevallos concuerda con él en la substancia noble y pura (XXVII) y Lucena en la locución directa (CXXII).

20) Juan Bautista Gonet (1616-1681), dominico francés, catedrático en la Universidad de Burdeos, escribió en dieciséis volúmenes *Clypeus theologiae Thomisticae contra novos ejus impugnatores* y un extenso compendio *Manuale Thomistarum* (Beuchot 1996, 14, n. 8). Es considerado neotomista por su aguda defensa de Aquino y por su argumentación severa contra las ideologías contrarias, sobre todo contra casuistas y jansenistas. Lucena sigue el juicio reflejo (CXVII), el conocimiento abstractivo (CXLI), el necesario (CXLII), la especificación del amor (CXXXVII), la impecabilidad (CLVI) y la libertad en especie (CCX); Zevallos emplea los conceptos de la gracia cognoscible (CVI).

21) Guillermo Durando (1230-1296), canonista y obispo de Mende, redactó el *Speculum iudiciale* cuyo tomo segundo contiene ocho cuestiones angelológicas (García Macías 2011, 55-58). Desarrolla la materia sintéticamente, procura abordar los puntos clave y concluye su estudio al enfatizar la custodia de los ángeles. Su reflexión final es apta para la difusión, pues evita concluir con estrictos argumentos y otorga un encomio para invocar al ángel y reconocer sus acciones provechosas:

*Est enim Angelus praeceptor, medicus, advocatus, dux est viae, ac vitae comes, consolator, defensor, protector; quorum titulorum unus sufficit ad amorem, sed neque minus valent illi omnes ad fiduciam; nihil enim est, quod ab illis Ducibus sperare non debeamus boni, nihil quod vereri possimus mali, amantes sunt, potentes sunt, solliciti sunt pro nobis in quorum manibus salus nostra reposita est a Deo, solantur in adversis, tuentur in periculis, illuminant in dubiis, retinent ne labamur, erigunt ne desperemus, dirigunt ut non erremus, orant, inspirant, blandiuntur, arguunt, dona largiuntur, quia scilicet Angelis suis mandavit de nobis Deus, atque adeo certum est quod immitet Angelus Domini in circuitu timentium eum et eripiet nos. Portabit nos, salvabit nos (d. II, q. 3, s. 2).*

Es inusitado que un tratado teológico culmine con una consagración personal a los ángeles; no obstante, aunque Durando se aleja del formalismo del género, promueve la

utilidad de sus ideas y aplica la tradición contra el esoterismo. Zevallos menciona el número angélico (XXXIII) y el pecado posible (CLXXXIV).

22) Agustín de Herrera (1598-1649), profesor jesuita en la Universidad Complutense, comentó a Tomás de Aquino en *De Angelis*, como parte de los ejercicios de argumentación que en 1675 dictó en la Primera Cátedra. El tratado resume de forma esquemática la cimiento tomista en veinte cuestiones. Herrera relaja los conceptos teológicos para una fácil consulta, añade escolios para interpretar según la moral y en el último capítulo celebra la custodia de los ángeles.

Fernández López (2002, 192-193) considera la obra de De Herrera como una asimilación de la tradición popular del siglo XVII porque en ella consta la preocupación por atender la devoción activa. Zevallos cita los actos libres (LXVIII), la libre voluntad (CXVI), la capacidad de engaño (CXXI); Lucena retoma el pecado venial (CLXXVIII), la autoridad del locutor (CXXXIII), la manifestación del juicio (CXXXIV) y la causa especial (CCI).

23) María de Jesús Agreda [María Coronel Arana] (1602-1665), perteneció a la Orden de la Inmaculada Concepción; sus tendencias derivan del escotismo, del ascetismo y de sus revelaciones místicas (Vilahomat 2004, 3-4). *Mystica Civitas Dei* es considerada un testimonio verídico de la revelación angélica, profética y extática. Reafirma la etiología del mal (I, 7, n. 82); que los ángeles fueron creados en gracia y en el cielo empíreo (n. 83); que los ángeles decidieron su bondad o maldad en el momento de la creación y que recibieron un castigo (n. 84); además, acepta el libre albedrío porque Lucifer gozó de él (n. 85-92). En el capítulo VIII, 103-104: establece indirectamente la iconografía angélica a partir de pasajes apocalípticos.

24) Pedro María Gazzaniga (1722-1799), dominico italiano, impartió teología dogmática en la Universidad de Bolonia y en la Universidad de Viena donde llamó la atención de la emperatriz María Teresa y del papa Pío VI. Impartió clases en el Colegio de San Ildefonso en México y “enseñó una teología de orientación dogmática y positiva sustentada en las fuentes bíblicas –Antiguo y Nuevo Testamento, patrísticas –escritos y doctrinas de los Padres de la Iglesia– y canónicas –cánones conciliares y decretos papales–” (Hidalgo Pego 2015, 117). Como un devoto tomista intentó encumbrar la ideología del Aquinate, mientras combatía las ideas de predestinación y reprobación de

los molinistas, jansenistas, gomaristas y arminianos. A través del apartado angelológico en *Praelectiones Theologicae*, destaca como teólogo polímata y hace gala de su dominio políglota. Su obra se compone de veintidós capítulos y 377 secciones en las que insiste en la lectura de tratados contemporáneos. Su carácter es ecléctico e incluye un cuerpo de notas eruditas, con las que explica el conceptismo teológico.

Es posible señalar el carácter mixto de su discurso, puesto que entrega disputas argumentativas a la par de comentarios útiles para el sermón. Incluso, su estilo parece literario, pues se deslinda del lenguaje formular, al dividir las secciones y subsecciones de manera sencilla. Destaca el capítulo XXI donde expone sobre las artes mágicas y la superstición de los demonios para contrarrestar las creencias populares de su tiempo. Zevallos refiere su concepto de conocimiento intuitivo (LX).

#### § Fuentes de Andrés Lucena

25) Antonio Bernaldo de Quirós (1580-1640), jesuita, impartió clases en el Colegio Ambrosiano de Valladolid con especial atención en las obras de Aquino (Castellanos 1864, 1214). El exordio prueba su sagaz latinidad porque embellece su discurso con versos de Ovidio y de Horacio; incluso, él mismo menciona su apropiación de los *autores prophanos* (t. 8, d. 50, s. 1). Asimismo, comenta el antecedente demonológico dentro de la historia de la angelología.

En cuanto a su argumentación, es contundente, revisa múltiples fuentes y ofrece una selección personal, donde es notable su amplio conocimiento de seguidores y opositores del tomismo. Aunque no contiene explicaciones asimiladas para una mayor recepción, ofrece un índice de términos propiamente tomísticos para su confrontación. Lucena argumenta de acuerdo con su concepto del amor necesario (CXLVIII), del primer pecado (CLXXXIV); posteriormente, refuta la libertad para pecar (CLXXXV) y el instante de la gracia y la misericordia (CCXI).

26) Carlos de Echeverría [Echavarría] (1649-1699), impartió teología escolástica en el Colegio de Alcalá de Henares. Por el renombre de sus obras, se imprimieron varios de sus tratados, sobre todo los de carácter panegírico (Díaz 1988, 4). Su selección de autores es ecléctica y es posible observar que sus fuentes son muy parecidas a las de

Zevallos y Lucena. En el corolario final de su obra incluye consejos morales y una peroración encomiástica de los ángeles custodios. Enlaza la angelología popular con su credo personal al declarar: *Caute ambula, ut videlicet cui adsunt Angeli in omnibus viis tuis. In quovis diversorio, in quovis angulo, Angelo tuo reverentiam habe. Et ne audias, illo praesente, quod, vidente me, non auderes. Adsunt igitur Angeli et adsunt tibi: non modo tecum, sed etiam pro te. Adsunt, ut protegant: et ut prosint, adsunt* (d. 15, 4, s. 2, 66). Zevallos y Lucena emplean sus consideraciones sobre el juicio reflejo (CXVIII), el juicio directo (CXXX), el juicio determinado (CXXXXII), el lenguaje regular (CXXXIV) y la potencia de pecar (CLXXXV).

27) Cayetano Félix Verano [Gaetano Felice Verani] (1648-1713), jesuita italiano, permaneció la mayor parte de su vida en Bolonia (Neukirchen 1999, 80). Aunque procede conforme el programa de Aquino, utiliza fuentes de todo tipo. En la última disputa XIV declara que es improbable creer en la custodia de los ángeles tan sólo a partir del misticismo de las Sagradas Escrituras y de testimonios personales. No obstante, maximiza el relato del libro de *Job* como testimonio más fiel de la angelología piadosa. En general, su obra aborda análogamente la creación divina con otras materias. Lucena refiere la locución (CXIII), el concepto interno (CXVIII), el amor propio (CXXXIX) y la cognición intuitiva (CLXI).

28) Francisco de Herrera (*ca.* XVI-XVII), franciscano, se desempeñó como profesor de teología en Salamanca y escribió exégesis escotistas, donde ofrece paráfrasis anotadas. En su tratado angelológico, reconoce la labor de angelólogos contemporáneos y se preocupa por resolver las objeciones (Díaz 1991, 38). Aborda la demonología como un tema derivado de la angelología y acentúa la maldad y naturaleza demoníaca. Cierra su discurso con un apartado antropológico, mientras trata la locución angélica con la del hombre según la analogía de sus naturalezas intelectivas. Lucena cita la falibilidad (CXXI) y la manifestación del juicio (CXXXIV).

29) Martín de Esparza Artieda (1606-1689), teólogo jesuita, se desarrolló en Valladolid, Salamanca y el Colegio Romano (O'Neill 2001, II, 1312). Orienta su trabajo con la obra tomista e incluye un índice de conceptos clave para la angelología. En la cuestión final XXXIII compara los ángeles buenos con los malos. Por lo demás, su tratado se elonga por la referencia de fuentes intermediarias, aunque considera el canon

de la teoría areopagítica y emplea al arcángel Miguel como figura máxima de piedad cristiana; además, confirma que los demonios son esencias opuestas por su libre albedrío. Zevallos refiere el juicio reflejo (CXVIII), pero refuta el amor propio (CXXXVII).

#### § Fuentes no explícitas en Andrés Lucena

30) Benedicto Pettschacher (*ca.* 1640-1701) perteneció a la Orden benedictina de la Abadía de San Lambrecht en Estiria, Austria. Como profesor ordinario de la Universidad de Salzburgo, fomentó el tomismo. En su obra prefiere el uso directo de citas bíblicas que complementa con las autoridades patrísticas (*Allgemeine Deutsche Biographie* 1887, 544). Al terminar su angelología, en la cuestión V enfatiza la iluminación de los ángeles como principal preocupación. Aunque su estilo es resumido y contundente, ofrece conclusiones fundamentadas en las principales escuelas europeas. Lucena parafrasea sus ideas sobre el pecado en contra de la ley de la naturaleza (CLIV).

31) Juan Alfonso Batista (s. XVII), franciscano zaragozano, se ocupó de la Primera Cátedra en el Colegio de San Vicente Ferrer en Aragón. Mientras defendió el tomismo frente a los adversarios, retomó el tema angélico en comparación con la antropología y la cristología (Latassa 1799, 136). Lucena repite su ejemplo sobre los tipos de voluntad (CXLIX).

32) Pablo de la Concepción (1666-1734) sirvió como superior general de la Orden de los Carmelitas Descalzos. Sus obras resumen el Curso Salmanticense Dogmático para uso de los estudiantes (Del Carmen 1973, 1857). En el tomo segundo de su tratado se vale de la angelología para discurrir sobre la Trinidad, la beatitud, la bondad, la malicia y las virtudes. En general, oficializa la teoría tomística para el colegio salmantino, al utilizar las premisas sobre la substancia, el intelecto y la voluntad en relación con otros conceptos teológicos. Sigue el índice programático de Aquino y culmina con el análisis de la voluntad para demostrar que los demonios deben ser estudiados en cuanto al pecado: *Et haec sint satis pro tractatu de Angelis, necnon pro toto hoc opere complectente primam partem Div. Thomae. Nam siquit desirerari*

*videatur ad poenam daemonium conducens, id ex professo pertractabitur in trac. de Peccatis* (t. VII, d. 3, 174). Lucena comparte sus definiciones de la impecabilidad (CLVI) y el conocimiento abstractivo (LXXXI).

33) Silvestre Mauro (1619-1678), jesuita y teólogo en el Colegio Romano, perteneció a los autores de la escolástica moderna que retoman la interpretación aristotélica (Sommervogel 1894, 765). En general, cumple con el programa de Aquino y aborda los postulados de Vázquez. Dedicó a partir de la *quaestio* CLXXXVII un apartado extenso sobre los demonios, donde emplea las soluciones de Suárez. En el tratado XIII aborda las jerarquías, la custodia de los hombres y las tentaciones demoníacas, mientras reproduce plenamente al Areopagita y complementa con citas bíblicas. Su reflexión final sobre los falsos milagros creados por los demonios podría apuntar a su labor reformista para combatir las herejías del pensamiento popular. Lucena se apega al juicio sobre la libertad de amar de Mauro (CXXXIX).

#### § Definiciones

El cotejo de las fuentes usadas por Zevallos y Lucena dio luz sobre la práctica docente, la actualización angelológica y el eclecticismo. Aunque cada angelólogo procede con un criterio particular, ha de notarse que la mayoría de los tratados estudia enfáticamente al ángel custodio y erradica el pensamiento herético sobre los demonios. Esto confirma que el estudio angelológico sucedió como un interés legítimo para orientar las creencias populares y despejar el reformismo, sobre todo en el siglo XVII, cuando quizá se requirió combatir los pensamientos heréticos con mayor urgencia durante la conquista espiritual.

Aunque la creencia popular de los ángeles fue, de algún modo, incontrolable, la argumentación escolástica fungió como un camino seguro para proponer y persuadir de acuerdo con la fe. Fernández dio cuenta del carácter devocional de algunas obras pastorales emparentadas con el género argumentativo:

Durante toda la centuria del seiscientos, la literatura angélica tiene fundamentalmente un carácter devocional. En este aspecto la figura del Ángel Custodio o Ángel de la Guarda fue la que atrajo prioritariamente el interés de los escritos religiosos, plasmados



en un importante número de obras. Los tratados generales de angelología estaban destinados, más que a complicadas explicaciones teológicas sobre la naturaleza, esencia o existencia de los ángeles, a insistir en los beneficios de su acción sobre los hombres, así como a las cualidades que adornaban a estos seres en su misión de defensa de la Iglesia y mediación con la divinidad. Estas directrices estaban claramente patentes en obras de intensa religiosidad y ardiente espiritualidad como la escrita por la monja dominica Sor Hipólita de Jesús Rocaberti, *Tratado de los santos Ángeles...*, tardíamente publicada en 1683, o en los amplios conocimientos sobre angelología demostrada por el jesuita sevillano Padre Agustín de Herrera en su obra *Tractatus de Angelis* de 1657. Por último, no puede olvidarse la presencia constante de los ángeles en las hagiografías publicadas en esta etapa, así como en los *Flos Sanctorum* y buen número de libros espirituales y doctrinales (Fernández López 2002, 192-193).

Como se ha reseñado en el análisis global de fuentes, es evidente que las angelologías de Druchmaro, Claraval, Durando, Rodrigo de Arriaga y Carlos de Echeverría contrarrestan las creencias heréticas y presuponen el culto angélico como una manifestación de la voluntad divina, porque destacan el concepto del “ángel guardián” e increpan a confiar en el servicio angélico. En este sentido, es sumamente interesante que algunas angelologías promulguen su fe sin ceñirse rigurosamente al género de la disputa, pues quizá esto apunta que la angelología escolástica encontró una aplicación real en la evangelización. Los sermones de Bernardo de Claraval resultan un ejemplo óptimo sobre la promoción dogmática a través de los ángeles.

Al atender la ideología de los jesuitas novohispanos, se comprueba que procedieron conscientemente con un carácter ecléctico. La escuela novohispana siguió las modas de la tratadística jesuita e ibérica, cuyos miembros defendieron sus inclinaciones. El tomismo es defendido por Martín de Esparza, Diego Granado, Pedro Arrúbal, Agustín de Herrera y Antonio Bernaldo de Quirós; el suarismo es magnificado por Rodrigo de Arriaga y Gabriel Vázquez (que se opone al Eximio). El eclecticismo conciliador fue desarrollado por Juan Marín, Francisco Sánchez, Tomás Muniesa, Andrés Crespo y Carlos de Echeverría.

Si bien el criterio de la escuela novohispana es constantemente conciliador, el *Tractatus de Angelis* de Zevallos y Lucena se emparenta fuertemente con los contenidos de Juan Marín, Andrés Crespo y Francisco Sánchez. Aunque puede ratificarse que los novohispanos siguen la escuela española, también habrá que celebrar la capacidad de selección y de consulta entre las angelologías del mundo occidental:

para el tomismo se valieron del austriaco Benedicto Pettschacher, del italiano Gazzaniga, del jesuita Georgio Rhodes y del zaragozano Juan Alfonso Batista; para el escotismo, de Bartolomeo Mastrio, de los franciscanos Francisco de Herrera y Brancasio; y, para el suarismo, de Francesco Valles. En cuanto al eclecticismo, son retomados Durando, Gonet, los italianos Silvestre Mauro, Cayetano Félix y el carmelita Pablo de la Concepción.

Efectivamente, gracias al análisis de las fuentes, puede aseverarse que los novohispanos tenían un conocimiento verdaderamente universal, incluyente y actualizado. La originalidad de sus propuestas reside en la nutrida consulta de fuentes, en la selección libre de las ideologías e, incluso, en la lectura de autores expurgados: Jansenio, Francesco Valles, el italiano Veneto y el francés Petavio.

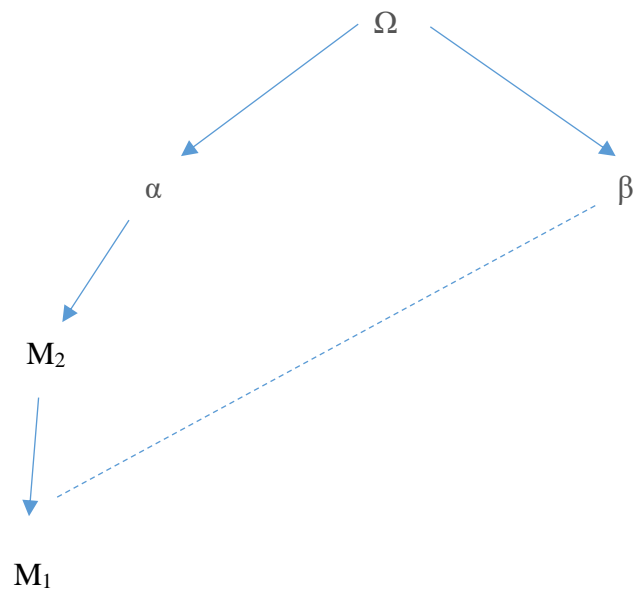
En suma, las corrientes seguidas por Zevallos y Lucena en la Nueva España suceden conforme al destino y tradición de las ideas filtradas por los pensadores: el tomismo es citado con mayor incidencia por su orientación primaria y por la importante influencia de su pensamiento incluso en el siglo XVIII; el suarismo ocupa el segundo lugar de preferencia y es citado por la solución pormenorizada de cuestiones difíciles y el escotismo generalmente es referido como ideología complementaria del tomismo.

Según este estudio, la angelología contemporánea deberá corroborar estos lineamientos para entender la intertextualidad entre ejercicios argumentativos y procurar la reconstrucción de las líneas angelológicas de cada autor, orden y época. Si bien se ha procurado definir una de las posturas de la escuela jesuita del siglo XVIII a través de esta pesquisa, resta incursionar en innumerables documentos angelológicos para plantear un análisis integral del pensamiento novohispano que, a futuro, podrá conseguirse con estudios multi e interdisciplinarios de la comunidad académica.



### 3. Criterios de edición y traducción

La presente edición crítica es de corte lachmaniano o edición por *stemma*. Para la planificación del trabajo se siguieron las consideraciones de Alberto Bernabé (2010), Paolo Chiesa (2002), Alberto Blecua (1983) y, auxiliariamente, de Alejandro Higashi (2014). A partir de las variantes que el Ms. 321 (1757) y el Ms. 452 (1756) presentan entre sí, se propone la siguiente filiación:  $\Omega$  arquetipo,  $\alpha$  hiparquetipo,  $\beta$  hiparquetipo irreconstruible,  $M_1$ : Ms. 321 y  $M_2$ : Ms. 452.



El arquetipo ( $\Omega$ ) es la reconstrucción del texto original o bien la lectura misma que los presbíteros jesuitas realizaron en sus correspondientes cátedras. Se atribuye este proceso de transmisión por el natural sistema de dictado llevado a cabo en los colegios jesuitas y por la periodicidad reportada en las notas al margen de los testimonios.

El hiparquetipo  $\alpha$  corresponde a los apuntes del dictado de las cátedras de Zevallos y Lucena, a no ser que el Ms. 452 haya servido como el material de soporte directo para los receptores inmediatos durante el primer nivel de escritura; además, no ha de descartarse la posibilidad de un hiparquetipo  $\beta$ , que pudo haber contenido las variantes que el Ms. 321 presenta y de las que el 452 carece.

A partir de la confrontación de los testimonios, se considera que el Ms. 321 depende del 452 por cinco indicios: la datación de su copia, el primero notifica el año 1757, mientras el segundo los años 1756 y 1757; las transposiciones, que presenta el Ms. 321 con respecto al 452, se derivan por un proceso de corrección que intenta estabilizar un estilo y acercarlo al latín canónico; las adiciones y la relajación de estructuras del Ms. 321 representan las cajas de escritura y la disposición de un texto definitivo. La supresión de notas marginales y de información extra textual sugiere una optimización posterior y reflexiva; la calidad en la disposición del Ms. 321 en cuanto a la distribución es casi impecable, contiene pocas abreviaturas y ligaduras, no presenta notas y propone una enumeración de párrafos de la que el Ms. 452 carece. Asimismo, la decoración del *Praeloquium* en el f. 207 y el índice propuesto al final del texto evocan elementos pre-editoriales.

En efecto, se proponen tres niveles de transmisión que derivan del dictado original sin descartar la posible existencia de testimonios intermediarios. Como podrá observarse en el aparato crítico, el Ms. 321 aparenta ser el *textus recentior* por la caligrafía y por el proceso de corrección, mientras que el Ms. 452 se presume como el *antiquior*, por sus errores de perícopa por dictado, las múltiples correcciones y las glosas marginales. La filiación entre ambos testimonios puede corroborarse por los errores conjuntivos que, unas veces, el Ms. 321 sigue del Ms. 452 y que, otras veces, corrige, enmienda o sustituye.

Las *lectiones* sugieren también los fenómenos propios de la *contaminatio* por dictado, como ditografías, haplografías, salto por homoioteleuton, alteraciones de orden silábico o vocálico, sustituciones por sinonimia o antonimia, por atracción del contexto o por trivialización. Si bien, la mayor parte de las variantes son errores conjuntivos que determinan la tradición cerrada del texto, deben destacarse algunos tipos de errores que pueden servir para dar luz sobre el proceso de corrección de textos en la orden jesuítica.

Destacan los errores sucedidos por confusión en la perícopa auditiva y la pronunciación eclesiástica: *immortali* por *in mortali*, *externamus* por *sternamus*, *nuncii* por *nuntii*, *contragentes* por *Contra Gentes*, *commertium* por *commercium* o *limitata quod* por *limitateque*. Otros errores sugieren la hipercorrección con el griego o el

hebreo: *phylosophus* por *philosophus*, *Eloim* por *Elohim*, *Chain* por *Cain*, *Sinodum* por *Synodum* o *Scolasticus* por *Scholasticus*. Los errores ortotipográficos quizá demuestran los descuidos o dubitaciones del amanuense: *probehunt* por *provehunt*, *proberviorum* por *proverbiorum*, *propincuius* por *propinquius*, *supervissimus* por *superbissimus* y *vrebissima* por *brevissima*. Y, finalmente, los errores más comunes son correcciones de estilo y trivializaciones —*lectiones faciliores*— cuando el amanuense resuelve la impresión acústica con palabras usuales: *externe* por *ex tunc*, *quia causa* por *qui a causa*, *utro vique* por *utrobique* o *dicaria* por *vicaria*.

Las correcciones de estilo que contiene el Ms. 321 encaminan a giros más sintéticos y según los usos clásicos: *nec* por *neque*, *paene* por *et fere*, *absque* por *sine*, *nequeunt* por *non possunt*, *caeteris* por *aliis*, *iisdem* por *eisdem*, *huiusmodi* por *eiusmodi*. Las banalizaciones suceden quizá por relajamiento sintáctico o por la frecuencia de uso de algunos términos: *aggredimus* por *aggredimur*, *a Deoque* por *adeoque*, *novilessimam* por *nobilissimam*, *stituri* por *extituri* y *ventum est* por *dicendum est*.

Según estas observaciones primarias, se configuraron los criterios durante la *constitutio textus*:

§ El aparato crítico presentado es de carácter negativo, se han conservado los elementos que se consideran clave para la detección de una posible filiación. Se utilizan las nomenclaturas, siglas, locuciones y abreviaturas sugeridas por los manuales de ecdótica de Bernabé (2010<sup>3</sup>) y de Chiesa (2002).

§ La corrección del texto siguió las tendencias de un latín clásico. Las simplificaciones y las formas pre-romances del Ms. 321 se consignan en el aparato crítico como información valiosa para evidenciar el *usus scribendi* del amanuense o, quizá, para confirmar la copia a partir de dictado; por ejemplo, *officium* por *oficium*, *mysteria* por *misteria*, *provehunt* por *probehunt*, etc. Se unificaron los usos clásicos de acuerdo con los diccionarios Blánquez (2012), Lewis & Short (1891) y Pimentel (2007); por ejemplo, *demonstratio* y *demonstrare* por *demonstratio* y *demonstrare*; *duntaxat* por *dumtaxat*; *apperire* por *aperire*; *quandiu* por *quamdiu* y *loquutio* por *locutio*.

§ Se conservó el uso de las mayúsculas en las referencias solemnes de Dios, los derivados de nombre propio y el énfasis de términos específicos como: *Angelos*, *Virgo*

y *Spiritus*. Se han cambiado a minúsculas los términos que en ambos testimonios varían en su escrituración, como: *patres, philosophi, doctor y sanctus*; a menos que refieran a un epíteto antonomástico: *Eximius, Angelicus y Subtilis*. En el caso de las citas, se ha mantenido el uso de altas porque quizá servirá para que futuros estudios determinen si los jesuitas consultaron las fuentes de forma directa y por perícopa visual.

§ Las adiciones, simplificaciones y supresiones contenidas en el Ms. 321 se han incluido en el texto como parte de la labor de corrección de los colegiados en tanto que respetan los usos clásicos. Por el contrario, se han omitido algunas transposiciones y se ha preferido el orden propuesto por el Ms. 452 cuando resultó más natural para el latinismo académico.

§ El sistema de numeración y de distribución de los párrafos del Ms. 321 fue retomado sin ser alterado, pues probablemente se trate de una disposición *quasi* definitiva para la edición.

§ Se han cotejado, corregido y actualizado las citas y las referencias de las fuentes. Cuando la alusión es demasiado ambigua, se han sugerido los pasajes más adecuados al contexto ofrecido. En cuanto a las referencias bíblicas, se empleó la *Biblia Sacra Vulgata* de Weber-Gryson, 2007.

§ En general, se ha seguido la puntuación sugerida por el Ms. 321. En los pasajes más complejos, se ha desatado punto y seguido para evitar la gravidez del texto y para procurar una lectura cómoda. Se ha corregido el uso de comas en vez de punto, así como el de las comas que se contraponen a los enclíticos *-que* y *-ve* y las que se colocan antes de los nexos coordinantes *et, atque, ac, aut* y *vel*. Siguiendo la estructura del sistema escolástico, se ha colocado punto y seguido para separar las objeciones y refutaciones marcadas por las locuciones *tamen, sed, non obstante, e contra, vero e immo*. Asimismo, se destacan las soluciones y las confirmaciones con punto y seguido. Finalmente, si el período oracional es excesivo, se ha utilizado punto y aparte para esclarecer el final de una sección o guion largo — para graficar las oraciones parentéticas. Con el uso de la puntuación modernizada se procura una lectura confiable y visualmente dinámica.

§ En cuanto a las enumeraciones, se ha decidido colocar números romanos para los párrafos y unificar la alternancia —presente en ambos testimonios— de numerales ordinales y cardinales.

§ Las adivinaciones o *emendationes ope ingenii* se han incluido directamente en el texto y se han destacado entre diples <>. Las correcciones seguras se han marcado entre corchetes [].

§ Para la edición crítica de los últimos cuarenta y dos párrafos del Ms. 452, se ha corregido la sintaxis y los giros complejos a partir de los errores conjuntivos que ambos manuscritos enfrentan en las secciones anteriores. Por ejemplo, en la oración del párrafo CXC: *quod pari ratione dicendum venit pro secundo instanti*, se ha corregido *venit* por *est*, según la solución propuesta por el Ms. 321 en el párrafo CXXXV con el mismo caso.

§ Se han conservado en *cursiva* las palabras subrayadas en ambos testimonios para enfatizar la citación directa, la sustantivación de frases y el énfasis de términos.

§ Los signos diacríticos del Ms. 452 fueron omitidos en el aparato, pues sólo confirman las preposiciones *a* y *e* para evitar confundirlas con las abreviaturas de *ante*, *est*, *etiam* y *ast*. El Ms. 321 carece de signos ortográficos, a excepción del ápice de *i* y *j*.

§ Las glosas del Ms. 452 han sido registradas y se han reconstruido cuando el texto presentó mutilaciones por *rasura* o refinamiento. Dichos datos podrán servir para futuros estudios sobre la historia de la Compañía, la ejecución de las cátedras y la noticia de académicos poco reconocidos. Baste recordar las fechas que revelan la duración casi anual de la cátedra: Zevallos compuso la primera parte durante seis meses entre el año de 1756 (12 octubre y 18 diciembre) y 1757 (7 y 26 enero, 26 febrero, 17 febrero y 28 marzo); Lucena continuó el curso y dictó la tercera disputa en tres meses de 1757 (19 abril y 25 junio).



## § Criterios de traducción

La traducción castellana procura ofrecer una prosa literaria clara y fluida. Para su realización, se ha procedido con un perfil mixto: en general, se aplicó el carácter literal para conseguir la fidelidad y precisión de los sintagmas latinos, mientras las estructuras sintácticas del español lo permitieron. En cambio, se recurrió al carácter literario cuando fue necesario relajar las estructuras complejas y crear las correspondencias léxicas entre ambos lenguajes. En cuanto al léxico especializado, el primer referente de consulta fueron las traducciones castellanas de Tomás de Aquino ofrecidas por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC); así como los vocabularios especializados en teología escolástica: el *Thomas Lexikon* (Schütz 2006), el léxico de Jacqueline Russ (1991) y, sobre todo, el *Léxico técnico de filosofía medieval* de Silvia Magnavacca (2005). Para algunos neologismos y tecnicismos del latín medieval y del renacentista se han consultado el *Lexique de la prose latine de la Renaissance* de René Hoven (2006), el *Neo-Latin Lexicon* (2014), el *Lexicon Totius Latinitatis* de Forcellini (2018) y el *Glossarium mediae et infimae latinitatis* de Du Cange (1883-1887).

Los criterios implementados obedecen a las necesidades enfrentadas en la solución del texto:

§ Entre corchetes [] se implementa la información necesaria para una lectura óptima: elisiones nominales y zeugmas verbales en períodos extensos, *esse* en las formas convenientes y algunas conjunciones.

§ Los elementos redundantes y las lexicalizaciones propias del latín se han omitido naturalmente. Por ejemplo, la partícula *ergo* se ha traducido cuando funciona como ilación de ideas consecutivas; en cambio, se evitó traducir al final de las respuestas y soluciones porque, al tratarse de períodos conclusivos, el lector conoce la consecuencia y puede deducirla naturalmente a partir de los argumentos.

§ En el caso de estructuras sintácticas, se ha omitido la conjunción completiva *quia* que responde a verbos transitivos y al copulativo *esse*, como en la frecuente estructura *ratio est*, que requiere una oración subordinada completiva subjetiva: *ratio est: quia etiam cogitationes sine libertate elicitae, quae voluntatem praeveniunt, ipsam voluntatem movere possunt ad libere volendum...* (LXXX). Un caso más se presenta en

*quia*, como nexo completivo: *Denique quia homo solum comparatione Angelorum recte dicitur paulo minoratus, cum a Deo non parum, sed infinite distet* (XIV).

§ Por su abundante incidencia, se han relajado las oraciones subordinadas completivas-explicativas precedidas por elementos indefinidos. Por ejemplo: *nec est inconueniens aliquod in eo, quod natura sint immortales* (L): literalmente se entiende: *no hay ningún inconveniente alguno en eso que por naturaleza sean inmortales*. Por lo tanto, se han simplificado los elementos introductorios y se han ligado con mayor soltura al omitir el antecedente vacío: *no hay inconveniente alguno en que por naturaleza sean inmortales*. Aunque dicha estructura forma parte del estilo de los autores, se ha suavizado en la versión castellana. En el siguiente ejemplo puede notarse el uso consciente y frecuente: *repugnat creatura essentialiter et naturaliter impeccabilis eo, quod sit creatura, eo, quod sit ex nihilo, eo, quod non sit prima regula operationis et eo, quod sit liberi arbitrii* (CLVIII).

§ En las notas al pie de página se actualizan las citas directas y se ofrece la referencia de las indirectas. Se han empleado las abreviaturas sugeridas por el *International glossary of abbreviations for Theology and related subjects* (1992) para las referencias bíblicas y los textos teológicos. Se desglosa el nombre completo en la primera mención y se ha utilizado su abreviatura en las subsecuentes.

§ Debido a la aglutinación de ideas en grandes períodos oracionales, se han marcado con corchetes los períodos de segundo nivel de subordinación respecto a las ideas principales, a fin de propiciar una lectura guiada.

§ Se procura evitar la polisemia de verbos, sustantivos y adjetivos; no obstante, algunos elementos fueron ajustados según el significado requerido por el contexto, así *locutio*, cuando se refiere al sistema lingüístico o mecanismo de comunicación en los ángeles, se tradujo como ‘lenguaje’ y cuando se refiere al acto mismo de comunicación, como ‘locución’. Otro caso sucede con el verbo *esse* cuando requiere un significado diferente al copulativo; por ejemplo, en CXLII: *hoc est se ipsum amare* (esto significa que se ama a sí mismo).



## 4. Siglas

### *Conspectus siglorum*

*M*<sub>1</sub>: Ms. 321, Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México

*M*<sub>2</sub>: Ms. 452, Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México

### Signos y abreviaturas

***	<i>legi nequit</i>
< >	<i>verba suppleta</i>
[ ]	<i>verba secluse</i>
	<i>foliorum mutatio</i>
<b>a.</b>	<i>ante</i>
<b>add.</b>	<i>addidit</i>
<b>adn.</b>	<i>adnotavit</i>
<b>corr.</b>	<i>correxit</i>
<b>del.</b>	<i>delevit</i>
<b>dist.</b>	<i>distinxit</i>
<b>dub.</b>	<i>dubitanter</i>
<b>gl.</b>	<i>glossavit</i>
<b>i. m.</b>	<i>in margine</i>
<b>iter.</b>	<i>iteravit</i>
<b>ins.</b>	<i>inseruit</i>

<i>om.</i>	<i>omisit</i>
<i>scr.</i>	<i>scripsit</i>
<i>subscr.</i>	<i>subscripsit</i>
<i>superscr.</i>	<i>superscripsit</i>
<i>susp.</i>	<i>suspexit</i>
<i>transp.</i>	<i>transposuit</i>

### Locuciones

<i>conspectus siglorum</i>	siglas utilizadas en la edición crítica
<i>ex... ad</i>	desde... hasta...
<i>lacunam statuit</i>	estableció una laguna <i>x</i>
<i>mox</i>	después, en la página siguiente
<i>post</i>	después, enseguida de <i>x</i>
<i>supra</i>	arriba de la página

## 5. Reflexiones finales

La edición del *Tractatus de Angelis* permitió el rescate de una tradición inusitada, así como la identificación de labores pendientes encaminadas a una ecdótica de la literatura novohispana. A partir de la lectura de este curso jesuita podrá relacionarse la angelología con estudios especializados de teología, historia del arte, filosofía, evangelización, iconografía y tradición clásica. Cabe advertir que es imperante editar, traducir y analizar tratados de otros autores y otras órdenes para comprender la filiación de las corrientes intelectuales entre los pensadores del momento: sólo hasta comprender la preceptiva de cada escuela podrá entenderse mejor el fenómeno angelológico en la Nueva España.

Sin duda, el *Tractatus de Angelis* servirá como testimonio representativo del estudio teológico para trazar la preceptiva de la angelología jesuita y de la angelología novohispana. En términos generales, la incursión en el texto concedió el redescubrimiento de la tradición literaria y el academicismo.

En cuanto al ejercicio ecdótico, las *lectiones* de los Ms. 321 y 452 posibilitaron establecer la filiación de una tradición cerrada. Aunque podría conjeturarse que existirían pocas variantes por la datación cercana de los manuscritos, ambos testimonios contienen suficientes fenómenos ecdóticos que permitieron observar el proceso de corrección del texto por los mismos colegiados. Abundan las adiciones, glosas, asimilaciones, omisiones, correcciones, inserciones, anotaciones, supresiones y, sobre todo, transposiciones. A partir de la *collatio* y la *recensio* se establece que el Ms. 321 copia al Ms. 452 en tanto que mejora el estilo y tiende al latín canónico. Las cualidades del Ms. 321 corresponden a un texto definitivo y que, a no ser por la expatriación, el contenido pudo haberse corregido y ampliado.

Ante la carencia de materiales especializados sobre filología neolatina y novohispana, se confirma la urgencia de establecer una metodología ecdótica con manuales de edición, diccionarios especializados, léxicos particulares, estudios paleográficos y preceptivas sobre la lengua neolatina. Los trabajos de Ignacio Osorio, Roberto Heredia, Julio Pimentel y Mauricio Beuchot, entre otros señeros novohispanistas, sirvieron en gran medida para la resolución de algunas dificultades.

La traducción del texto permitió incursionar en los contenidos de corte teológico. El dominio de la lengua latina de los colegiados muestra la sólida educación recibida en la orden jesuítica: fundamental, porque son expertos en las fuentes patrísticas; sistemática, porque catalogan y disciernen las corrientes ideológicas; y moral, finalmente, porque evidencia la asimilación del conceptismo en ejemplos simples. Convendrá, en futuros estudios, indagar sobre la función sacramental y la pastoral en los sermones y devocionarios jesuitas que simplificaron los contenidos de la escolástica. El propio rastreo de otros textos y documentos angelológicos es ya una labor pendiente.

Durante la anotación del texto pudo identificarse que los jesuitas del siglo XVIII gozaron de un sistema de lectura integral con las fuentes europeas a mano. De lograr la reconstrucción de las bibliotecas jesuíticas podrían conocerse tanto las costumbres como las competencias de estudio de los colegiados.

La actualización de noticias biográficas de Zevallos y de Lucena confirmó la importancia de estos personajes en su ámbito; así como el papel que cada uno cumplió dentro de los colegios. Sobresale la organización de equipos de trabajo: mientras Zevallos encabezó el curso *Materias teológicas*, el resto de los participantes contribuyó en su área correspondiente; tal es el caso de Lucena como profesor y corrector de libros. Por lo demás, resta advertir que la difusión del *corpus Zevalli* deberá continuarse. Recientemente se consultó un texto titulado *Fondos que existen en el departamento de manuscritos. Biblioteca Nacional* en el que se registra otra obra de Zevallos, el *Tratado de emptione (sic) 1202*; al parecer corresponde al Ms. 1202, ya que no se pudo corroborar la existencia del material en el catálogo Nautilo ni en el inventario de Yhmoff Cabrera. No obstante, toda advertencia o informe sobre la bibliografía contribuirá al rescate sistemático de fuentes novohispanas.

A partir del ensayo de la tradición angelológica, destaca la originalidad del tratado cuya innovación no reside en las posturas tomistas, escotistas y suaristas, sino en la selección ecléctica de innumerables angelólogos modernos. La disputa angelológica no deberá condenarse como un “sistema rancio” de argumentos que siguen las corrientes europeas, pues los jesuitas verdaderamente aplicaron criterios de selección con tendencias personales. Al describir los tratados implicados en el *Tractatus de Angelis*

puede observarse que ningún angelólogo es exactamente igual a otro, difieren siempre por sus objetivos, criterios e interpretaciones. En el caso de los jesuitas novohispanos del siglo XVIII, la originalidad de la tratadística consiste en el conocimiento documentado de la literatura muy cercano a un ejercicio filológico, pues son capaces de relacionar literaturas intercontinentales y extra temporales.

Zevallos y Lucena respetaron el canon de las obras de Pseudo Dionisio Areopagita y argumentaron de acuerdo con el índice programático de Aquino sin desestimar la tradición de la liturgia. Si bien la angelología jesuítica española y novohispana es mayoritariamente de corte suarista, los colegiados no siguen al Eximio por afiliación, sino por sus propuestas constantemente pormenorizadas como resultado de una adaptación a los problemas ideológicos de la época moderna.

Finalmente, resta examinar en estudios posteriores que los tratados no son ejercicios desvinculados de la creencia popular; por el contrario, representan el conocimiento esquematizado de los colegiados para orientar la piedad cristiana y disipar las dudas frecuentes. Esta investigación evidencia que los ángeles sirvieron a la sociedad por su infinidad de significados y su capacidad adaptativa ante las nuevas devociones y, por ello, apremia el diálogo interdisciplinario.



TRACTATUS DE ANGELIS

A PATRE FRANCISCO ZEVALLOS,

OLIM PRIMARIAE CATHEDRAE PROFESSORE, INCEPTUS

ET A PATRE ANDREA LUZENA MORALIS

CATHEDRAE PROFESSORE PERFECTUS

TRATADO DE LOS ÁNGELES

INICIADO POR EL PADRE FRANCISCO ZEVALLOS,

OTRORA PROFESOR DE LA PRIMERA CÁTEDRA,

Y TERMINADO POR EL PADRE ANDRÉS LUCENA,

PROFESOR DE LA CÁTEDRA DE MORAL

**Tractatus de Angelis**  
**Divino Domini nostri Iesu Christi cordi consecratus**  
**Praeloquium**

5 Angelorum naturam, proprietates ac perfectiones sive eas quae  
substantias spirituales per se quidem nobilissimas quasi nativis  
ornamentis decorant, sive illas quae, ex limpidiore divinae gratiae  
fonte profluentes, angelos ad excelentiorum dignitatem et miram  
quandam cum Deo similitudinem et propinquitatem provehunt,  
10 vestigare aggredimur. Haec incongrue postquam sanctissimae Dei  
genitricis dotes suspeximus, ad angelos descendimus, qui et divinae  
matri tanquam reginae ac dominae famulantur et ea duce gaudent  
homines in mortali corpore castissimam incorporearum mentium  
munditiem aemulari et angelicis moribus vivere.

15 In huiusmodi vero tractationes et philosophum et theologum agere  
necesse est; abundat enim quaestionibus tum philosophicis, tum  
theologicis numero pluribus, gravitate magnis, subtilitate plenis et ad  
Dei omnipotentis, qui totius theologiae scopus est, perfectionem  
cognoscendam magnopere utilibus. Quapropter post ea, quae in sacris  
20 litteris canonici scriptores de angelis attingunt, primus de eisdem  
scripsit insignis Areopagita Dionysius libris *De caelesti hierarchia* et  
*Divinis Nominibus*. Deinde Theodoretus, mox Augustinus libris *De*  
*Civitate Dei* at alii patres quorum vestigia premunt scholastici: |

**1** Prima: *adn. i. m. M<sub>1</sub>* **2** post consecratus: Pater Franciscus Zevallo[s] Magister Primarius scribebat.  
Mexici 12 Oct[ubris] 1756 *gl. M<sub>2</sub>* Domini: *del. M<sub>1</sub>* **9** provehunt: probehunt *M<sub>1</sub>* **10**  
aggredimur: aggredimus *M<sub>1</sub>* **13** immortalis: inmortalis *M<sub>1</sub>* immortali *corr. M<sub>2</sub>* **14** munditiem:  
mundiciem *M<sub>1</sub>* **15** huiusmodi: eiusmodi *M<sub>1</sub>* | 1v 81v *M<sub>2</sub>* tractationes: tractatione *M<sub>2</sub>*  
philosophum: phylosophum *M<sub>2</sub>* **16** philosophicis: phylosophicis *M<sub>2</sub>* **18** theologiae: theologicae  
*M<sub>1</sub>* perfectionem: perfectiorem *M<sub>1</sub>* **20** eisdem: iisdem *M<sub>2</sub>* **21** Dionysius *del. M<sub>1</sub>* **22** Augustinus:  
Agustinus *M<sub>1</sub>* **23** Scholastici: Scolastici *M<sub>1</sub>* | 1v *M<sub>1</sub>*

**Tratado sobre los ángeles**  
**consagrado al corazón de nuestro divino Jesucristo**

**Prólogo**

Procedemos a investigar la naturaleza de los ángeles: sus propiedades y sus 5  
perfecciones; las primeras son esas que por sí mismas decoran a las substancias  
espirituales muy ennoblecidas con ornamentos casi innatos; las segundas son  
aquellas que, al emanar de la fuente purísima de la divina gracia, conducen a los  
ángeles hacia la excelentísima dignidad, la semejanza admirable con Dios y su  
cercanía.<sup>95</sup> Después de haber examinado humildemente las dotes de la santísima 10  
progenitora de Dios,<sup>96</sup> descendemos a los ángeles que también sirven a la divina  
madre, reina y señora y que, siendo ella misma su guía, se alegran de que los  
hombres imiten en su cuerpo mortal la pureza castísima de las inteligencias  
incorpóreas y de que vivan según las costumbres angélicas.<sup>97</sup>

Es necesario que tanto el filósofo como el teólogo aborden tratados de este 15  
género, pues hay en abundancia cuestiones filosóficas y teológicas, grandes por  
su decoro, llenas de precisión y muy útiles para conocer la perfección de Dios  
omnipotente quien es el objetivo de toda la teología. Por eso, después de lo que  
los autores canónicos señalaron en las Sagradas Escrituras sobre los ángeles,  
primeramente, el insigne Dionisio Areopagita escribió sobre ellos en sus libros 20  
*La jerarquía celeste y Los nombres divinos*, después Teodoreto, más tarde  
Agustín en sus libros *La ciudad de Dios* y otros Padres, cuyas huellas siguen los  
escolásticos.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Zevallos establece el plan de trabajo del curso: definir la naturaleza, las cualidades accidentales y las esenciales. Nótese la distinción de los rangos angelicales: primero, las substancias espirituales; después, las intermediarias y derivadas de la divina gracia y, por último, los ángeles servidores.

<sup>96</sup> Se refiere al tratado mariológico que precede al *De Angelis* en el Ms. 321 y en el Ms. 452.

<sup>97</sup> Mímesis icástica: los seres de menor nivel habrán de seguir el óptimo ejemplo de los superiores. A diferencia del texto de Dionisio Areopagita, los ángeles se colocan como servidores de la Virgen. Esto concuerda con el predominio del culto mariológico en la Nueva España. *Cfr.* Valtierra 2017, 173: “elemento esencial en la construcción de la mexicanidad”.

<sup>98</sup> Zevallos sigue la creencia de que Dionisio es el fundador de la angelología. Teodoreto de Ciro en sus obras exegéticas y san Agustín en *Enarratio in psalmum CXVIII*.

Magister sententiarum a distinctione secunda ad duodecimam,  
doctor Thomas I parte a quaestione L et II *Contra gentes* a capite  
XL, Eximius tomo *De Angelis* per octo libros. Et passim doctores  
tam Thomistae, quam Scotistae et nostri. Ex eorum doctrina  
5 hauriemus, quae dicenda sunt. Utinam cedant in sanctissimorum  
angelorum honorem et cedent utique, si ut peto et spero,  
sacratissimae | iesuanicordis flammae lucem praebeant.

Excelsae angelorum reginae  
10 quae sanctitatis et sapientiae sibi vindicat primas.

Virgini Deo proximae,  
Matri mortalium amantissimae  
iuxta Crucem stanti  
et quo dolenti, eo filiorum amanti  
15 hic de angelis Tractatus  
ipsis intercedentibus,  
ex imo corde consecratus  
ab quodam theologiae studioso  
ipsam inchoante.

20 XIX octobris anno Domini MDCCLVII.

### **Disputatio prima. De existentia et angelorum attributis**

In hac disputatione de angelorum productione, de tempore, quo  
25 existere coeperunt, de loco et numero ac similibus agendum est,  
ut a facilioribus et notioribus ordientes ad graviora viam  
sternamus.

1 *post* Magister: II *add.*  $M_1$     2 *Contra gentes*: *contrahentes*  $M_1$     4 Thomistae: Thomisthae  $M_2$   
5 sanctissimorum: sanctorum  $M_1$     7 | 82  $M_2$     9-20: *om.*  $M_1$     22 attributis Angelorum *transp.*  $M_2$   
26 graviora: gravioram  $M_1$     27 sternamus: externamus  $M_1$

El maestro de las sentencias<sup>99</sup> desde la disputa II hasta la XII; el doctor Tomás en la I parte desde la cuestión L<sup>100</sup> y en el segundo libro de *Contra los gentiles* desde el capítulo XL; el Eximio en su tomo *Sobre los ángeles* en ocho libros y, por doquier, doctores tomistas, escotistas y nuestros.<sup>101</sup> A partir de su doctrina recibimos lo que debe referirse. Ojalá concedan [acercarnos] al honor de los santísimos ángeles; seguramente lo concederán si, como lo pido y espero, me proporcionan la luz de la sacratísima flama del corazón de Jesús. 5

Para la excelsa Reina de los ángeles  
que demanda los principios de santidad y sabiduría; 10  
para la Virgen próxima a Dios,  
para la Madre que ama totalmente a los hombres,  
que permanece frente a la cruz,  
y que se apiada y ama a sus hijos  
he aquí el *Tratado sobre los ángeles*, 15  
mientras ellos mismos interceden,  
consagrado desde lo más profundo del corazón  
por el estudioso de teología  
que se inicia en ella  
19 de octubre del año del Señor 1757. 20

### **Primera disputa. Sobre la existencia y los atributos de los Ángeles**

En esta disputa debe tratarse sobre la producción, el tiempo en que empezaron a existir, el lugar, el número y [otras cuestiones] semejantes sobre los ángeles, 25 para que, al empezar desde lo más fácil y más notorio, extendamos un camino hacia lo más decoroso.

---

<sup>99</sup> Sc. Pedro Lombardo, *Libri quattuor Sententiarum*, d. II-XII.

<sup>100</sup> *Summa theologiae, Prima pars*, IV, 50, 5a-64, 4a.

<sup>101</sup> Reconocimiento de las tres principales escuelas de pensamiento: tomismo, escotismo y suarismo.

## Sectio Prima

### Statuitur angelorum existentia

I. Ante omnia sciendum est angeli vocabulum iuxta primeram sui  
5 institutionem non naturam, sed officium significare | teste Ambrosio  
in illud Pauli ad *Hebraeos* I; *omnes sunt administratorii Spiritus*,  
ubi: *Angelus*, ait *ex eo, quod est, est Spiritus, ex eo, quod agit, est*  
*Angelus*, quia angelus Grece, Latine nuntius dicitur, sicut homo  
nomen est naturae, miles autem nomen est officii. Atque adeo in  
10 hac significatione non modo caelestes spiritus, sed homines etiam  
interdum angeli vocantur.

Sic *Malachiae* III dicitur: *ecce ego mitto Angelum meum*, quibus  
verbis Ioannem Baptistam significari docuit Christus Dominus.  
*Matthaei* XI, Isaias evangelicos praedicatores *veloces Angelos*  
15 appellat. Christus *magni consilii Angelus* ab eodem Propheta,  
capite IX, nominatur.

Immo Spiritum sanctum recte angelum dici posse notat  
Augustinus, [libro] II *De Trinitate*, capite XIII. Nam de illo scriptum  
est *Ioannis* XVI: *quae ventura sunt, annuntiabit vobis*. aeterno vero  
20 Patri quia non mittitur, nequit angeli nomen convenire.

2 existentia Angelorum *transp. M<sub>2</sub>* 5 | 82v *M<sub>2</sub>* 6 ad Hebraeos 1: *om. M<sub>1</sub>* sunt: *om. M<sub>2</sub>* 9 officii:  
officii *M<sub>1</sub>* 12 *post* meum *dist. M<sub>1</sub>* 13 Christus: CHRISTUS *M<sub>2</sub>* Dominus: *om. M<sub>2</sub>* 14 Isaias:  
Ysaias *M<sub>2</sub>* 15 Angeli pacis amare flebant capite XXXIII *i. m. gl. M<sub>2</sub>* Propheta: profeta *M<sub>1</sub>* 18 *post*  
XIII: *non dist. M<sub>2</sub>* 19 annuntiabit: annunciabit *M<sub>1</sub>*

## Primera sección

### Se establece la existencia de los ángeles

I. Ante todo debe saberse que el vocablo *ángel*, según su primera definición, no significa precisamente una naturaleza, sino un oficio, según Ambrosio en aquel [pasaje] de Pablo<sup>102</sup> en *Hebreos* 1, 14: *todos son Espíritus dispensadores*, en el que comenta : *un ángel es, por eso que es, un Espíritu; es, por eso que hace, un ángel*,<sup>103</sup> porque *ángel* en griego se denomina *mensajero* en latín; así como *hombre* es término propio de una naturaleza, *soldado* es término propio de un oficio. Por eso, con esta acepción no sólo se llama ángeles a los espíritus celestes, sino también a los hombres en algunas ocasiones.<sup>104</sup> 5 10

Asimismo, en *Malaquías* 3, se dice: *he aquí, yo envío a mi ángel*, con estas palabras [nuestro] Señor Cristo enseñó que así es nombrado Juan el Bautista;<sup>105</sup> en *Mateo* 11, Isaías llama a los predicadores evangélicos *ángeles veloces*;<sup>106</sup> en el capítulo 9, ese mismo profeta nombra a Cristo *ángel del buen consejo*.<sup>107</sup> 15

Incluso en *La Trinidad* libro II, capítulo XIII, Agustín anota que el Espíritu Santo puede ser cabalmente llamado *ángel*.<sup>108</sup> En efecto, sobre esto se escribió en *Juan* 16 que *las cosas que han de venir, él nos las anunciará*;<sup>109</sup> no obstante, por no ser enviado por el Padre eterno, no puede convenirle el término de ángel. 20

---

<sup>102</sup> Sigue la atribución a Pablo según Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, XIV, nn. 2-4; XXV, nn. 11-14.

<sup>103</sup> San Agustín, *Enarratio in Psalmum* 103, 1, 15: *quaeris officium, angelus est: ex eo quod est, spiritus est, ex eo quod agit, angelus*. En *Commentarius in primam epistolam ad Hebraeos*.

<sup>104</sup> Para los jesuitas del siglo XVIII el término angélico podría referirse a dos conceptos: por funcionalidad o por naturaleza. Esto revela su apoyo a la interpretación agustiniana.

<sup>105</sup> El texto bíblico sugiere a Yahvé como locutor del pasaje.

<sup>106</sup> *Isa. 18, 2: ite angeli veloces ad gentem convulsam et dilaceratam*.

<sup>107</sup> *Id. 9, 6* en la *Vetus Latina*. Cristo es colocado como jerarca principal de las series angélicas, así como también de los órdenes eclesiásticos en *De ecclesiastica hierarchia*, 7.

<sup>108</sup> *De Trinitate* II, 13: *et appellaretur angelus Domini et Dominus, et Deus; non potest hic Deus intelligi Pater, sed aut Filius, aut Spiritus sanctus... de Domino autem Iesu Christo evidentissime legimus apud prophetam quod magni consilii angelus dictus sit: cum et Spiritus sanctus, et Dei Filius, sit Deus et Dominus angelorum*.

<sup>109</sup> *Joan. 16, 13*. Si bien, Zevallos cita a Agustín, no se inclina por su propuesta.



II. Ex his et aliis patrum testimoniiis colligitur nomen angeli officium significare et, si absolute proferatur quasi per antonomasiam, in bonam partem accipi et angelos dumtaxat sanctos significare, quia illi sunt praecipui Dei nuntii, quos ipse ad sua  
5 mysteria revelanda et ad bonum totius universi procurandum mittit. Nihilominus tamen quandoque daemonibus etiam hoc nomen in scriptura tribuitur. Sic *Matthaei* XXV: *ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius*. Et *Apocalypsis* XII: *proiectus est draco ille magnus et angeli eius cum eo missi sunt*.

10 Denique notandum est angeli nomen nunc generaliter, nunc specialiter usurpari: nam frequenter accipitur ad significantos omnes spiritus caelestes; interdum vero solum infimi ordinis spiritus angeli vocantur, caeteri nunc arcangeli, nunc potestates, virtutes aliisque nominibus appellari solent, ut unius ordinis ab altero differentia notetur.

15 In praesenti vero nomen angeli usurpatur, non prout denotat officium, sed prout significat naturam creatam, incorpoream atque intellectualem, completam et homine superiorem, subindeque non ut angelis dumtaxat bonis aut infimo illorum ordini convenit, sed ut commune est et bonis angelis et malis, supremis, mediis et infimis.

20 III. His suppositis. Dico I. Substantiae illae, quae nomine angelorum significantur, sunt naturae rationales et liberi arbitrii. Conclusio est de fide.

1 | 2 *M*<sub>1</sub> 2 officium: officium *M*<sub>1</sub> 4 praecipui: praecipue *M*<sub>1</sub> nuntii: nuntii *M*<sub>1</sub> mysteria: misteria *M*<sub>1</sub> revelanda: revelandam *corr. M*<sub>1</sub> 8 *Apocalypsis*: *Apocalipsis M*<sub>1</sub> | 83 *M*<sub>2</sub> 11 significantos: significantum *M*<sub>2</sub> 13 aliisque: et aliis *M*<sub>2</sub> 15 officium: officium *M*<sub>1</sub> 19 *post infimis*: His suppositis *add. M*<sub>1</sub> 21 rationales: rationalis *M*<sub>2</sub> 22 *Prima add. i. m. M*<sub>1</sub>

II. A partir de estos y otros testimonios de los Padres se comprende que el término *ángel* significa un oficio y que, si se profiere de forma aislada, es aceptado<sup>110</sup> casi como una antonomasia y que *ángeles* también refiere a los santos, porque aquéllos son los principales mensajeros de Dios, a quienes Él mismo envía para revelar sus misterios y para procurar el bien de todo el universo.<sup>111</sup> No obstante, con menor frecuencia en las Sagradas Escrituras este término se atribuye a los demonios. Así, en *Mateo 25: váyanse al fuego eterno que fue preparado para el diablo y para sus ángeles* y en *Apocalipsis 12: aquel gran dragón fue expulsado y sus ángeles fueron desterrados junto a él*.<sup>112</sup>

Finalmente, ha de notarse que el término *ángel* se utiliza a veces de forma general y a veces de forma específica. En efecto, es tomado frecuentemente para referir a todos los espíritus celestes; no obstante, algunas veces se llama *ángeles* sólo a los espíritus del ínfimo orden, los demás suelen ser nombrados arcángeles, potestades, virtudes y con otros nombres para marcar la diferencia entre un orden y otro.<sup>113</sup> Actualmente se utiliza el nombre de ángel, no sólo porque denote su oficio, sino porque refiere su naturaleza creada, incorpórea e intelectual, completa y superior al hombre; por eso, no sólo conviene a los ángeles buenos o a su orden inferior, sino que es [un nombre] común para los ángeles buenos, malos, superiores, intermedios e inferiores.

III. Supuesto esto.<sup>114</sup> Digo I. Aquellas substancias, que son referidas con el nombre de ángeles, son naturalezas racionales y de libre albedrío. La conclusión se hace a partir de la fe.

---

<sup>110</sup> *in bonam partem accipi*: “Expresión ciceroniana que pretendía significar la aceptación de un acto o disposición en un sentido favorable”. *Broocardi.it, s. v. In bonam partem accipere*.

<sup>111</sup> Nótese la definición de ángel por sinécdoque, todo aquel que funja como mensajero entre la divinidad y el hombre podrá recibir el cognomen angélico.

<sup>112</sup> *Matt.* 25, 41 y *Apoc.* 12, 9. Zevallos reconoce la dicotomía entre el bien y el mal de acuerdo con la diferenciación entre ángel y demonio por Isidoro de Sevilla en *Etymologiae* VII, 31 y en *Sententiae* I, X, 18: “Cuantas veces desfoga Dios su ira en el mundo mediante algún castigo, envía, para ejecutar su venganza, a los ángeles rebeldes”.

<sup>113</sup> Esta jerarquización procede de la establecida por Pablo en *Coloss.* 1, 16; *Rom.* 8, 38 y 1 *Thess.* 4, 16. Para la definición se siguen las cinco verdades angelológicas de los concilios de Letrán IV (1215), Lyon II (1274), Florencia (1441), Trento (1564) y Vaticano I (1869).

<sup>114</sup> *His suppositis*: se traduce esta locución siguiendo la versión de De Vittoria 1981, 179.

Probatur: scriptura sacra tribuit angelis proprietates et actiones, quae non nisi in creaturam rationalem et liberam cadere possunt; ergo angeli sunt naturae rationales et liberi. Constat consequentia. Probatur antecedens: nam *Matthaei XVIII*, habetur: *Angeli eorum semper vident*  
5 *faciem Patris mei, qui in Caelis est. Danielis III: benedicite Angeli Domini Domino. Psalmo XC: Angelis suis mandavit de te ut custodiant te. Zachariae I: et dixit Angelus qui loquebatur. Secunda divi Petri, capite II: Angelis peccantibus, non pepercit.*

Ex quibus sic: videre Deum, | illum laudare et benedicere,  
10 custodire homines ad quam custodiam pertinet eos dirigere, defendere, illuminare et docere. Denique loqui et peccare sunt actiones quae solum excerceri possunt a creatura rationali et liberi arbitrii; | sed huiusmodi actiones scriptura angelis tribuit, ut patet ex relatis testimoniis, ergo.

15 IV. Dico II. Angeli in gradu intellectuali et naturali perfectione sunt homine excellentiores et praestantiores. Conclusio est certissima et ab omnibus theologis recepta ac probabilius etiam de fide contra Georgium Venetum, qui in *Harmonia mundi*, tomo III, capite II y III cantici, docuit angelos natura et potentia ab hominibus  
20 superari. Contra illum probatur assertio primum ex *Psalmo VIII*, ubi David de homine loquens et praecipue de Christo Domino.

1 sacra: *del. M<sub>1</sub>* 9 | 2v *M<sub>1</sub>* 10 eos: illos *M<sub>1</sub>* 11 defendere: deffendere *M<sub>2</sub>* 13 | 83v *M<sub>2</sub>*  
huiusmodi: eiusmodi *M<sub>1</sub>* 15 Secunda conclusio *i. m. adn. M<sub>2</sub>* 18 Venetum: Venentum *M<sub>2</sub>*  
Harmonia: Armonia *M<sub>1</sub>* 20 assertio: assentia *M<sub>1</sub>* 21 Domino: *del. M<sub>1</sub>*

Se prueba: las Sagradas Escrituras atribuyen a los ángeles las propiedades y las acciones que no pueden convenir sino a una creatura racional y libre; por lo tanto, los ángeles son naturalezas racionales y libres. Consta la consecuencia. Se prueba el antecedente: pues en *Mateo* 13 se tiene: *sus Ángeles siempre ven la cara de mi Padre que está en los cielos*;<sup>115</sup> en *Daniel* 3: *Benedicid al Señor, Ángeles del Señor*;<sup>116</sup> en *Salmo* 90: *ordenó estas cosas a sus Ángeles para que te protejan*;<sup>117</sup> en *Zacarías* 1: *y dijo el Ángel que hablaba*<sup>118</sup> y en la *Segunda epístola de Pedro*, capítulo 2: *no se compadeció de los Ángeles que pecaron*.<sup>119</sup> 5

A partir de esto parece que debe concluirse así:<sup>120</sup> que los ángeles ven a Dios, lo alaban, lo bendicen y custodian a los hombres [y] para esa custodia es 10 pertinente que los dirijan, defiendan, iluminen y eduquen. Por último, el hablar y el pecar son acciones que sólo una creatura racional y de libre albedrío puede ejercer; sin embargo, las Sagradas Escrituras atribuyen las acciones de esta clase a los Ángeles como consta por los testimonios referidos.

IV. Digo II. Los ángeles en grado intelectual y perfección natural son más 15 excelentes y más sobresalientes que el hombre. La conclusión es la más certera, aceptada por todos los teólogos y también a partir de la fe en contra de Georgi Veneto que, en *La armonía del Mundo*, tomo III, capítulos 2 y 3,<sup>121</sup> enseñó que los ángeles son superados por los hombres en naturaleza y en potencia. En contra de aquél, primeramente, se prueba esa afirmación a partir del *Salmo* 8,<sup>122</sup> 20 cuando David habla sobre el hombre e incluso de [nuestro] Señor Cristo.

---

<sup>115</sup> *Matt.* 18, 10: *videte ne contemnatis unum ex his pusillis: dico enim vobis, quia angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est.*

<sup>116</sup> *Dan.* 3, 58: *Benedicite, angeli Domini, Domino: laudate et superexaltate eum in saecula.*

<sup>117</sup> *Psa.* 90, 11: *quia angelis suis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

<sup>118</sup> *Zach.* 9, 1: *Et dixit ad me angelus qui loquebatur in me: Ego ostendam tibi quid sint haec.*

<sup>119</sup> *2 Petr.* 2, 4: *Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit....*

<sup>120</sup> Se sigue la traducción de la frase *ex quibus sic concludendum est* a partir de Bouix 1862, 330.

<sup>121</sup> Es posible que Zevallos conociera de primera mano *De harmonia mundi* de Francesco Giorgi Veneto, pues se conservan algunas copias de 1525 en la BNM. Las teorías del franciscano ya habían sido censuradas por Sixto de Siena en la *Bibliotheca sancta* IV y por Possevino en el *Apparatus sacer (Franciscus Georgius Venetus)* debido al abuso del platonismo y de la cábala.

<sup>122</sup> *Psa.* 8, 6-9: *Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum et constituisti eum super opera manuum tuarum.* Zevallos sugiere una lectura cristológica. El contenido de esta cita corresponde a la edición de Jerónimo de Estridón.

Ut docet Apostolus, *Ad Hebreos* II inquit: *minuisti eum paulo minus ab Angelis*. Unde fit argumentum: Christus est iuxta scripturam inferior angelis, sed non est inferior quoad dona gratiae, ut est fide et ratione certissimum: ergo solum esse potest  
5 et est inferior quoad humanitatem consequenterque natura humana ab angelica superatur et exceditur.

Secundum, probatur ex illo divi Petri *Epistola secunda*, capite II: *Angeli fortitudine et virtute cum sint maiores*, scilicet hominibus v. gr. Quo loco iuxta plures interpretes sermo est de  
10 malis angelis. Tertium ex *Iob* capite XLI, ubi de Satan dicitur: *non est super terram potestas quae comparetur ei*. Ex quibus manifeste deducitur malos angelos, quibus perfectiones tantum naturales relictæ sunt, maioris virtutis et fortitudinis esse quam homines, sed maiori fortitudini et virtuti correspondet nobilior  
15 natura; ergo angeli quoad excellentiam naturae sunt praestantiores homine. |

v. Praeterea etiam gentiles pro comperto habent esse aliquas substantias invisibiles superiores homine, cui possunt et nocere et benefacere, a quibus oracula spectabant et beneficia | petebant, ut  
20 constat tum ex historicis tum ex philosophis. Immo fideles ipsi in arreptiis et magorum incantationibus experiuntur miros effectus qui plane ostendunt maiorem esse perspicaciam daemonum in intelligendo et potentiam in operando, quam sit in homine.

12 manifeste: *del. M<sub>1</sub>* 14 homines: *hominis M<sub>1</sub>* 15 *post natura: dist. M<sub>1</sub>* 16 | 84 *M<sub>2</sub>* 19 | 3 *M<sub>1</sub>*  
20 philosophis: *Phylosophis M<sub>2</sub>*

Como enseña el Apóstol, en *Hebreos 2* dice: *lo hiciste un poco inferior que los Ángeles*. De aquí surge este argumento:<sup>123</sup> según las Escrituras, Cristo es inferior a los ángeles, pero no es inferior según los dones de la gracia, como es muy certero a partir de la fe y de la razón; por lo tanto, sólo puede ser inferior y lo es según su humanidad y, en consecuencia, la naturaleza humana es superada y excedida por la angélica.<sup>124</sup> 5

En segundo lugar, se prueba con san Pedro, por ejemplo, en su *Segunda epístola 2: los Ángeles son superiores en fortaleza y en virtud*; sin duda, [son superiores] a los hombres.<sup>125</sup> En ese pasaje, según muchos exégetas, la expresión refiere a los ángeles malos. En tercer lugar, [se prueba] a partir de *Job 41*, donde se dice de Satán: *no hay poder sobre la tierra que se le compare*.<sup>126</sup> Por esto, se deduce claramente que los ángeles malos, que abandonaron sólo sus perfecciones naturales, son de mayor virtud y fortaleza que los hombres. Sin embargo, una naturaleza más noble corresponde a una fortaleza y a una virtud mayores; por lo tanto, según la excelencia de su naturaleza los ángeles son más sobresalientes que el hombre. 15

v. Además, los gentiles tienen por seguro que existen algunas substancias invisibles superiores al hombre, a quien podían dañar y beneficiar. A través de éstas observaban los oráculos y pedían los beneficios, como consta en los historiadores al igual que en los filósofos. Incluso los propios fieles en las posesiones y en los encantamientos de los magos experimentan efectos increíbles que evidentemente muestran que la perspicacia de los demonios en entender y su potencia al operar son mayores que las del hombre.<sup>127</sup> 20

---

<sup>123</sup> *Heb. 2, 7*. También en *Psa. 8, 6*.

<sup>124</sup> Zevallos entiende que Cristo fue verdaderamente Dios y verdaderamente hombre: “porque tal es la razón por la que el Verbo se hizo hombre, y el Hijo de Dios, Hijo del hombre: para que el hombre al entrar en comunión con el Verbo y al recibir así la filiación divina, se convirtiera en hijo de Dios”. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* 3, 19, 1. Al contrario del docetismo gnóstico, hay un discernimiento y manejo sobre las dos naturalezas cristológicas.

<sup>125</sup> *2 Petr. 2, 11: ubi angeli fortitudine et virtute cum sint maiores...*

<sup>126</sup> *Job 41, 25*.

<sup>127</sup> Se manifiesta el conocimiento demonológico popular. Algunos tratados demonológicos presentes en la Nueva España que pudieron consultar los jesuitas del siglo XVIII son *Daemonologia* de Johannes Adamo Scherzero, *Malleus Maleficarum*, *Daemoniaci* de Petrus Thyraeus, *Tractatio demonialibus* de Francesco Pellizari o *La strega* de Pico della Mirandola.

Ex dictis probata manet existentia angelorum, quoniam certum est  
existere substantias creatas, nobis invisibiles, rationales et libero  
arbitrio donatas; sed huiusmodi substantias angelos nominamus;  
ergo certum est existere substantias quae angelorum nomine  
5 significantur.

VI. Dico III. Ratione naturali ostendi potest possibilitas et  
existentia angelorum. Conclusionem late probat doctor angelicus,  
capite XLVI, *Contra gentes*. Eximius disputatione XXXV  
*Metaphysicarum* quibus alii plures consentiunt contra plures alios  
10 recentiores. Prima conclusionis pars facile suadetur quia non est,  
unde repugnet substantia creata immaterialis, completa atque  
intellectiva; ergo est possibilis.

Antecedens constat: non enim repugnat ex parte causae  
efficientis, nempe Dei, in quo nullus est activitatis defectus, immo  
15 omnipotentissima virtus ad efficiendum quidquid nullam  
repugnantiam involvit; sed non repugnat ex parte effectus, sive  
ipsius substantiae; ergo nullo ex capite.

Minor patet; quia in substantia immateriali, completa et  
intellectiva nulla est praedicatorum incohaerentia; cur enim non  
20 cohaereat vel immaterialitas cum ratione substantiae completae  
vel virtus intellectiva cum immaterialitate? Certe immaterialitas  
de qua unice dubitari poterat, non <re>pugnat cum conceptu  
substantiae creatae, cum non dicat ex se perfectionem infinitam et  
alienam ab ente limitato, quod licet immateriale sit, potest tamen  
25 in essendo | et operando necessario dependere a superiori agente.

3 huiusmodi: eiusmodi  $M_1$  4 angelorum: Angelum  $M_2$  6 Tertia conclusio: *i. m. adn.*  $M_2$  7 doctor:  
*del.*  $M_1$  9 alios recentiores: dissentientes  $M_1$  11 atque: et  $M_1$  14 defectus: deffectus  $M_2$  16 non:  
nec  $M_1$  17 ex nullo ex *trans.*  $M_2$  23 se: re  $M_1$  25 | 3v  $M_1$

Con lo referido queda comprobada la existencia de los ángeles, puesto que es certero que existen substancias creadas, invisibles para nosotros, racionales y dotadas de libre albedrío; no obstante, denominamos a estas substancias ángeles. Por lo tanto, es certero que existen substancias que son presentadas bajo el nombre de ángeles.<sup>128</sup> 5

VI. Digo III. La razón natural puede mostrar la posibilidad y la existencia de los ángeles. En *Contra los gentiles*, capítulo 46<sup>129</sup> el doctor Angélico prueba ampliamente la conclusión; el Eximio [lo prueba] en la disputa 35<sup>130</sup> de sus *Disputas metafísicas* en las que muchos otros consienten contra otros autores más recientes. La primera parte de la conclusión se aboga fácilmente porque no hay razón por la que repugne una substancia creada e inmaterial, completa e intelectual; por lo tanto, es posible. 10

Consta el antecedente: pues no repugna por parte de la causa eficiente; es decir, de Dios en quien no hay ningún defecto de actividad; por el contrario, su virtud —totalmente omnipotente para efectuar cualquier cosa— no envuelve ninguna contradicción. No obstante, no se repugna por parte del efecto o bien de su propia substancia; por lo tanto, por ningún capítulo. 15

La menor es evidente porque no hay ninguna incoherencia de los predicadores en cuanto a la substancia inmaterial, completa e intelectual. Entonces: ¿Por qué no podría juntarse la inmaterialidad con la razón de una substancia completa o la virtud intelectual con la inmaterialidad? Ciertamente, la inmaterialidad, de la que había podido dudarse únicamente, no repugna el concepto de la substancia creada, puesto que por sí misma no refiere la perfección infinita y ajena de un ente limitado que, aunque sea inmaterial, puede depender de un agente superior en su ser y operar necesarios. 20 25

---

<sup>128</sup> Se sigue la consideración tomística. *Summa theologiae* II, 2, 94, 1: *Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum, causam omnium; post quem ponebantesse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas deos nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos Angelos dicimus.*

<sup>129</sup> Probablemente se refiere a *Summa contra Gentes* II, 56, 5: *Similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus quae praeexistit in agente: agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit... sicut etiam perfectio cuiuslibet effectus in similitudine ad causam agentem.*

<sup>130</sup> *Disputationes metaphysicae*, d. 35: *De inmateriali substantia creata.*



Confirmatur: | causa efficiens intendit sibi assimilare effectum; ergo quo effectus est similior causae, eo etiam aptior est, ut ab illa fiat et consequenter, ut ita dicam, possibilior, sed substantia spiritualis completa est causae primae. Nempe Deo  
5 similior quam quaecumque alia; ergo fortiori titulo potest a Deo fieri.

VII. Quoad secundam partem probatur assertio, posita ratiocinatione doctoris angelici, Eximii et aliorum communiter: universum a Deo conditum est opus undequaque perfectum, sed  
10 non esset ita perfectum nisi in eo existerent substantiae spirituales intellectivae, sive angeli; ergo existunt. Discursus est legitimus. Praemissae vero seorsim probandae.

Et quidem quod universum sit opus undequaque perfectum praeter id, quod dicitur *Deuteronomii XXIII: Dei autem perfecta sunt opera*,  
15 constat ex omnium gentium consensione: nemo enim est, qui et operis perfectionem et summi artificis sapientiam, quae in opere resplendet, non demiretur. Accedit quod universum est effectus adaequatus Dei, sed effectus Dei adaequatus nequit non esse opus perfectum ergo.

Probatur minor: nisi eiusmodi effectus esset perfectus, non  
20 ostenderet summam sapientiam et omnipotentem creatoris virtutem, sed dedecet artificem summum in opere et effectu ipsius adaequato non ostendi perfectionem virtutis et sapientiae ergo.

1 | 84v *M*<sub>1</sub>    3 possibilior: posibilior *M*<sub>1</sub>    4 causae primae: causa prima *M*<sub>1</sub>    7 posita: *del.* *M*<sub>2</sub>  
12 vero: *del.* *M*<sub>1</sub>    15 consensione: consentione *M*<sub>1</sub>

Se confirma: la causa eficiente intenta que su efecto se le asemeje; por lo tanto, cuanto más semejante sea el efecto a la causa es más apto porque en consecuencia ella lo vuelve, por así decirlo, más posible; no obstante, la substancia completamente espiritual es propia de la primera causa. Ciertamente, más semejante a Dios que cualquier otra; por lo tanto, puede ser hecha por Dios 5 con mayor razón.<sup>131</sup>

VII. Respecto a la segunda parte se prueba la afirmación, expuesto en común el razonamiento del doctor Angélico, del Eximio<sup>132</sup> y de otros: el universo creado por Dios es una obra perfecta por doquier; sin embargo, no sería tan perfecta a menos que en ella existieran substancias espirituales intelectivas o 10 ángeles; por lo tanto, existen.<sup>133</sup> Este discurso es legítimo, pero las premisas deben ser probadas a su vez.

Más aún, el hecho de que el universo es una obra por doquier perfecta —a partir de lo que se dice en *Deuteronomio 23: Las obras de Dios son perfectas*—<sup>134</sup> consta por consenso de todos los pueblos; en efecto, no hay quien no admire la 15 perfección de su obra y la sabiduría del sumo artífice, la cual resplandece en esa obra. Se añade que el universo es un efecto proporcionado a Dios; sin embargo, un efecto proporcionado a Dios no puede ser una obra perfecta.

Se prueba la menor: a menos que el efecto de tal clase fuera perfecto, no mostraría la suma sabiduría y la omnipotente virtud de su creador; no obstante, 20 no conviene al sumo Artífice que, en su obra y en su efecto proporcionado a sí, no se muestre la perfección de su virtud y de su sabiduría.<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup> “En el ámbito inmaterial, cuanto menos determinación manifiesta una cosa, tanto más cercana es a lo *prime unum*; tanto más la *similitudo* se intensifica. Por eso los dioses son inmediatos al Creador, porque cada uno es, por esencia, sólo *unum*. Las sucesivas determinaciones suponen otras *intentiones* además de la *intentio unius*, lo que las ubica en un orden cada vez más inferior”. Ludueña 2016, 52. Ludueña reconstruye de Proclo a Alberto Magno la concepción de similitud e inmaterialidad en los seres intermedios.

<sup>132</sup> *De Angelis* de Francisco Suárez.

<sup>133</sup> El uso de un argumento suposicional corresponde más a la práctica que a la argumentación lineal: “La condicionalización, el dilema o la *reductio ad absurdum* son patrones muy conocidos de razonamiento suposicional. En la *reductio*, por ejemplo, se intenta establecer la conclusión derivando un absurdo de su negación, pretendiendo por tanto que debe aceptarse la tesis porque su negación es indefendible”. Marraud 2010, 155. Así, de acuerdo con el discurso se verá que Zevallos es partidario de la *reductio*.

<sup>134</sup> *Deut. 32, 4: Dei perfecta sunt opera...*

<sup>135</sup> La relación entre autor y efecto se encuentra en *S. Th.* q. 2, a. 2 y 3.

Confirmatur: opus imperfectum ineptum est, ut ex illo cognoscatur artificis scientia et peritia, potius ex imperfectione operis infertur vel defectus peritiae in artifice vel diligentiae in opere perficiendo; sed universum a Deo conditum est medium aptissimum ad summam Dei  
5 sapientiam et potentiam cognoscendam, ut omnes non solum philosophi sed barbarae etiam gentes fatentur et | praedicant; ergo negari nequit esse opus undequaque perfectum.

**VIII.** Iam vero quod perfectum non esset, nisi angeli existerent, probatur: non est perfectum opus quod non assimilatur agenti, |  
10 quantum fieri potest, et maxime in forma aut virtute qua agit; sed universum non esset, quantum fieri potest, Deo simile nisi conditae essent substantiae spirituales completae: ergo. Maior est certa: quoniam omne agens intendit sibi assimilare effectum, quantum potest, secundum virtutem aut formam qua agit.

15 Sic agentia naturalia semper sibi assimilant effectus quoad perfectionem naturalem; artifex vero, quantum potest, curat conformare opus cum idea praeconcepta quae in artifice est forma secundum quam operatur. Unde sequitur, quod opus erit eo perfectius quo similis agenti evadet. Probatur minor: si angeli non essent  
20 conditi, universum non esset, quantum fieri potest, Deo simile quoad perfectionem intellegendi: ergo cum Deus per intellectionem et scientiam omnia operetur, non esset effectus perfecte similis agenti secundum formam qua operatur.

6 philosophi: Phylosophi  $M_2$  | 4  $M_1$  9 | 85  $M_2$  15 effectus: effectusque  $M_1$  19 evadit agenti  
*transp.*  $M_2$  21-22 per intellectionem et scientiam: cum intellectione et scientia *corr.*  $M_1$

Se confirma: una obra imperfecta es inapropiada para conocer a partir de ella la ciencia y la pericia de su artífice; más bien, a partir de la imperfección de la obra se infiere el defecto de la pericia en el artífice o de la diligencia al perfeccionar la obra; sin embargo, el universo fue creado por Dios como el medio más apto para conocer la suma sabiduría y potencia de Dios, así como lo reconocen y lo predicaban no sólo todos los filósofos, sino también los pueblos bárbaros;<sup>136</sup> por lo tanto, no se puede negar que su obra es perfecta por todas partes. 5

**VIII.** Ciertamente se prueba que no sería perfecta, a menos que los ángeles existieran: no es perfecta una obra que no se asemeje a su agente, cuanto pueda suceder, y sobre todo en la forma o en la virtud con que lo hace; no obstante, el universo, cuanto pueda suceder, no [sería] semejante a Dios, a menos que hubieran sido creadas substancias completamente espirituales. La mayor es certera: puesto que todo agente intenta que su efecto se le asemeje,<sup>137</sup> en cuanto puede, según la virtud o la forma con que lo hace. 10

De tal manera, los agentes naturales siempre asemejan a sí los efectos en cuanto a su perfección natural;<sup>138</sup> sin embargo, el artífice, en cuanto puede, procura conformar su obra con la idea preconcebida que en el artífice es la forma según la que opera. De ahí se sigue que la obra será tanto más perfecta, cuanto más logra ser semejante a su agente. Se prueba la menor: si los ángeles no hubieran sido creados, el universo no sería, en cuanto puede suceder, semejante a Dios según la perfección de su intelección; por lo tanto, puesto que Dios opera todo a través de su intelección y su ciencia, el efecto no sería perfectamente semejante al agente según la forma en que opera. 20

---

<sup>136</sup> Se refiere a las filosofías gentiles. Quizá Zevallos alude al discurso de Pablo sobre los paganos. *Rom.* 1, 19-20: “Lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista; Dios mismo se lo ha puesto delante. Desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible a través de sus obras”.

<sup>137</sup> *omne agens intendit sibi assimilare effectum*: una de las fórmulas del principio de finalidad que santo Tomás cita frecuentemente en sus obras: *S. Th.* I, 110, 2c.; q. 115, 1c y *C. G.* II, 20; III, 21, 22. Con tal proposición se intenta crear conexión entre el agente y su creación de forma intuitiva. *Cfr.* Rosemann, *Omne Agens Agit Sibi Simile: A Repetition of Scholastic Metaphysics*.

<sup>138</sup> Aquino, *Compendium Theologiae*, I, 93: *Convenienter igitur naturalia agentia in inferiora causant praecedentes dispositiones et formas; supremum vero agens, scilicet Deus, causat ultimam formam, quae est anima rationalis*.

Consequentia liquet et antecedens constat: nam cum gradus intellectivi qui in homine est imperfecte et quasi inchoative, solum participetur perfecte a substantia pure spirituali, consequens est, quod si huiusmodi substantiae non existerent, deessent universo  
5 creaturae, ratione quarum maxime Deo assimilatur proindeque non esset simile, quantum potest.

**IX.** Confirmatur: si angelos Deus non crea[vi]sset nec communicavisset universo perfectionem maximam divinae naturae, nempe intellectualitatem nisi im|perfecte; sed opus in quo Dei  
10 maxima perfectio non adumbratur nisi imperfecte, non est auctori suo simile, quantum fieri potest; ergo.

**II.** Non est perfectum opus nisi sit maxime aptum ad finem ab auctore suo intentum; sed universum non esset aptum ad finem a Deo in eius creatione intentum, si careret substantiis completis  
15 spiritualibus; ergo non esset perfectum. Maior patet ex terminis: nam perfectio cuiuscumque operis mensuratur per aptitudinem ad illius finem. Probatur minor: finis a Deo intentus in creatione universi est| ipsius Dei gloria et manifestatio infinitae bonitatis, perfectionis ac maiestatis; sed ad hunc finem non esset aptum universum, si careret  
20 substantiis spiritualibus; ergo. Maior constat ex illo *Proverbiorum XVI omnia propter semetipsum operatus est Deus*, id est propter se manifestandum et glorificandum. Tum quia omnis artifex intendit perfectionem artis in opere manifestare. Probatur minor: sola substantia intellectualis completa potest recte cognoscere ex  
25 creaturis Dei virtutem, sapientiam et alias perfectiones: ergo illa circumscripita non potest haberi, ut par est, Dei manifestatio.

2 inchoative: inchoative  $M_1$  4 huiusmodi: eiusmodi  $M_1$  9 | 4v  $M_1$  9-10 maxima Dei *transp.*  $M_1$   
10 auctori: auctori  $M_2$  auctori  $M_1$  11 fieri: *add.*  $M_1$  13 auctore: auctore  $M_1$  autore  $M_2$  15 Secunda  
probatio *i. m. adn.*  $M_2$  17 | 85v  $M_1$  18 bonitatis, perfectionis ac maiestatis: perfectionis ac  
bonitatis  $M_1$  19 universum: *add.*  $M_2$  20 spiritualibus: intellectualibus  $M_1$  21 Proverbiorum:  
Proberviorum  $M_1$

La consecuencia se aclara y el antecedente consta: puesto que el grado del intelecto, que en el hombre sucede imperfecta y casi incoativamente, sólo participaría perfectamente de una pura substancia espiritual, es consecuente que, si las substancias de este tipo no existieran, faltarían creaturas en el universo para que éste se asemeje a Dios y, en consecuencia, no sería semejante 5 en cuanto puede.<sup>139</sup>

**IX.** Se confirma: si Dios no hubiera creado a los ángeles y no hubiera comunicado con el universo la perfección máxima de su divina naturaleza, sin duda no hubiera comunicado su intelectualidad ni siquiera de forma imperfecta; no obstante, esa obra, en la que la máxima perfección de Dios no se bosqueja ni 10 siquiera de forma imperfecta, no es semejante a su autor, cuanto pueda suceder.

II. No es perfecta una obra a menos que sea totalmente apta para el fin dispuesto por su autor; sin embargo, el universo no sería apto para el fin dispuesto por Dios en su creación si careciera de substancias completamente espirituales; por lo tanto, no sería perfecto. La mayor es clara por los términos: 15 la perfección de cada obra se mide por la capacidad para su fin.<sup>140</sup> Se prueba la menor: el fin dispuesto por Dios en la creación del universo es la gloria de Dios mismo y la manifestación de su infinita bondad, perfección y majestad;<sup>141</sup> no obstante, el universo no sería apto para ese fin si careciera de substancias intelectuales. Consta la mayor a partir de *Proverbios 16: Dios creó todas las 20 cosas según él mismo*,<sup>142</sup> es decir, por causa de manifestarse y glorificarse. Entonces, todo artífice intenta manifestar la perfección de su arte en su obra. Se prueba la menor: sólo una substancia completamente intelectual puede conocer la virtud, la sabiduría y otras perfecciones de Dios a partir de sus creaturas: por lo tanto, según me parece, aquella manifestación de Dios no puede tenerse 25 circunscrita.

---

<sup>139</sup> “Observamos el grado de perfección distinto en unos seres y en otros. No se trata de perfecciones esenciales... Se trata de perfecciones análogas que pueden ser trascendentales como el ser, la bondad, la verdad y la belleza... Esto invita a suponer que hay superioridad en algunos seres por su grado de perfección”. Maurial 2015, 59.

<sup>140</sup> La relación entre perfección y efecto se encuentra en *C. G.* 3, 1-63.

<sup>141</sup> *S. Th.*, I, 15, a. 2 co.

<sup>142</sup> *Prov.* 16, 4. La cita bíblica supone la ontología de la creación. *Cfr.* Kerényi 2004, 100-103.

x. Antecedens est omnino certum: quia solum ab angelis cognosci possunt reliquae creaturae cognitione comprehensiva et perfecte commensurata earundam creaturarum perfectioni et cognoscibilitati; ergo illi solum possunt ex creaturis cognoscere  
5 Dei perfectionem, quantum creaturarum perfectio meretur.

Equidem creaturae rationis expertes nequeunt percipere titulos, quibus Deus honore et gloria dignus est neque ipsum aliter laudare possunt, quam obiective, quatenus seipsis sunt motivum ad Dei | laudem.

10 Natura autem humana non nisi imperfectissime creaturas cognoscit, quamdiu anima est immersa corpori, cum nihil tunc cognoscat, nisi dependenter a sensibus, nec post separationem cognoscit multo plus propter suam incomplexionem, ut cum doctore Thoma docet communis consensus.

15 Deus vero licet se perfectissime comprehendat non tamen se cognoscit ex creaturis; solum igitur angeli possunt ex creaturis habere cognitionem Dei tam perfectam quantum ipsarum perfectio et cognoscibilitas exigit. Unde cum laus et gloria commensurentur cognitioni, ab angelis dumtaxat potest Deus digne et prout postulat  
20 excellentia sui operis, glorificari. Quapropter cum regius psaltes creaturas omnes invitaret ad Deum laudandum, ab angelis coepit, dicens: *laudate Dominum de caelis, laudate eum in excelsis, laudate eum omnes Angeli eius*. Quod etiam praestatur in cantico trium puerorum.

2 possunt cognosci *transp. M<sub>1</sub>* 3-16 ex creaturarum ad creaturis: *om. et ins. mox post exigit in 18 M<sub>2</sub>*  
6 nequeunt: non possunt *M<sub>1</sub>* 7 neque: nec *M<sub>1</sub>* 7-8 aliter laudare *transp. M<sub>2</sub>* 8 | 5 *M<sub>1</sub>* 9 laudem  
Dei *transp. M<sub>2</sub>* 11 anima: *del. M<sub>2</sub>* 15 tamen non *transp. M<sub>1</sub>* 23 cantico: canthico *M<sub>1</sub>*

X. El antecedente es totalmente certero: sólo los ángeles pueden conocer las restantes creaturas a través de su conocimiento comprensivo y perfectamente adaptado a la perfección y a la comprensibilidad de esas mismas; por lo tanto, sólo aquéllos pueden conocer la perfección de Dios a partir de sus creaturas, cuanto lo amerita la perfección de éstas.<sup>143</sup> 5

Ciertamente las creaturas carentes de razón no pueden percibir los signos, con los que Dios es digno de honor y de gloria y no pueden alabarlo de ninguna otra manera sino de forma objetiva, en tanto que ellos mismos tienen el motivo de alabar a Dios.<sup>144</sup>

En cambio, la naturaleza humana no conoce las creaturas ni siquiera de forma muy imperfecta mientras su alma está inmersa en el cuerpo, porque no conoce nada sino de forma dependiente de los sentidos y, después de la separación [entre alma y cuerpo], no conoce más allá de su propia simpleza, según enseña el consenso común con el doctor Tomás.<sup>145</sup> 10

Aunque Dios se comprenda a sí mismo de manera perfecta, no se conoce a través de sus creaturas; así pues, sólo los ángeles a través de las creaturas pueden tener el conocimiento tan perfecto de Dios, cuanto exige la perfección y comprensibilidad de ellas mismas. De aquí que, puesto que su alabanza y su gloria se adaptan al conocimiento, sólo los ángeles pueden glorificar a Dios dignamente y en la medida que demanda la excelencia de su propia obra. Por eso, cuando el rey citarista invitaba a todas las creaturas a alabar a Dios, empezó con los ángeles diciendo: *alaben al Señor de los cielos, alábenlo en las alturas, alábenlo todos sus ángeles.*<sup>146</sup> También esto sobresale en el canto de los tres jóvenes.<sup>147</sup> 15 20

---

<sup>143</sup> Se siguen las postulaciones de Aquino. *Cfr. Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8, a. 7 arg. 5 y q. 12, a. 3-5.

<sup>144</sup> También se conservan las ideas del Aquinate sobre la percepción escolástica de las obras de Dionisio Areopagita. *Cfr. In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, cap. 4, I, 1.

<sup>145</sup> *Cfr.* El capítulo séptimo *Utrum Angelus et anima differant specie* de *Quaestiones disputatae de Anima* de Tomás de Aquino.

<sup>146</sup> *Psa.* 148, 1-2.

<sup>147</sup> Se refiere a Ananías (Shadrach), Misael (Meshach) y Azarías (Abednego). *Cfr. Dan.* 3, 49 y 92.



XI. Aliter ratio facta proponitur sic: non est perfectum, cui aliquid inest superfluum et ineptum ad suum finem; sed ita se haberet universum, non creatis in illo angelis; ergo. Probatur minor: in omnibus universi creaturis est vis intrinseca movendi ad perfectam et comprehensivam sui cognitionem et media cognitione ad Dei creatoris laudem, sed haec virtus creaturarum esset superflua et inepta ad finem, | non creatis angelis; ergo. Minor est manifesta: ut quid enim inesset creaturis vis movendi ad perfectam sui cognitionem, si nulla esset creatura, quae posset pulchritudinem aliarum comprehendere et virtute illa iuvari ad perfectam universi cognitionem?

Certe si Deus postquam tot tantaque pulchritudine et perfectione ornatas creaturas in lucem edidit, angelos non condidisset, fecisset perinde ac pictor, qui pulcherrimam imaginem caecutientibus dumtaxat aut caecis ipse exhiberet; aut musicus, qui coram surdastris dumtaxat suavissime caneret. Denique assertio suadetur: nam ad perfectionem universi pertinet, ut in eo emineat omnis generis perfectio; sed non emeretur perfectio omnis generis, si angeli deessent: ergo.

Minor constat: quoniam genus omnium perfectissimum est intellectivum, perfectio autem intellectivi nequit, ut par est, eminere, nisi ab aliqua creatura complete et perfecte participetur; sed a nulla potest ita participari, nisi a substantia incorporea et mere spirituali, qualis solum est angelus ergo. |

5 cognitione: sui cognitione *M*<sub>2</sub> 7 | 86 *M*<sub>2</sub> Angelis non creatis *transp.* *M*<sub>2</sub> 10 aliarum: illarum *corr.* *M*<sub>2</sub> iuvari: iubari *M*<sub>1</sub> *M*<sub>2</sub> 12 | 5v *M*<sub>1</sub> 14 pulcherrimam: pulchritimam *corr.* *M*<sub>2</sub> caecutientibus: secucientibus *M*<sub>1</sub> 15 aut: ac *M*<sub>1</sub> ipse: *add.* *M*<sub>1</sub> 16 Ultima probatio: *i. m. adn.* *M*<sub>2</sub> 16-17 nam ad perfectionem: ad perfectionem enim *M*<sub>1</sub> 24 | 86v *M*<sub>2</sub>

XI. De otro modo nuestro razonamiento se propone así: no es perfecto lo que tiene algo superfluo e inapropiado para su propio fin; no obstante, así sería considerado el universo si los ángeles no hubieran sido creados en él.<sup>148</sup> Se prueba la menor: en todas las criaturas del universo existe la fuerza intrínseca de mover hacia el perfecto y comprensivo conocimiento de sí mismos y, mediante este conocimiento, hacia la alabanza de Dios, su creador; no obstante, esta virtud de las criaturas sería superflua e inapropiada para su fin, si los ángeles no hubieran sido creados. La menor es evidente: ¿para qué las criaturas tendrían la fuerza de mover hacia el conocimiento perfecto de sí, si no existiera criatura alguna que pudiera comprender la belleza de otras y que aquella virtud pudiera asistirle hacia el perfecto conocimiento del universo? 10

Ciertamente, si Dios no hubiera creado a los ángeles después de producir a las criaturas adornadas con tanta y tan grande belleza y perfección, hubiera actuado como un pintor que exhibe la imagen más hermosa sólo a los invidentes y a los ciegos, o como un músico que canta muy dulcemente en público sólo a los sordos. Finalmente, se aboga la afirmación: pues es pertinente a la perfección del universo que en él sobresalga la perfección de cualquier género; sin embargo, no sobresaldría la perfección de cualquier género si los ángeles faltaran.<sup>149</sup> 15

La menor consta: puesto que el género más perfecto de todos es el intelectual, la perfección del intelecto, según me parece, no puede sobresalir a menos que participe de alguna criatura de forma completa y perfecta; no obstante, de tal manera no puede participar de alguna, sino de una substancia incorpórea y meramente espiritual, como lo es sólo el ángel.<sup>150</sup> 20

---

<sup>148</sup> La primera sección se encuentra llena de *reductiones* o argumentos suposicionales. Estas fórmulas empleadas por el jesuita demuestran la capacidad de suspicacia y conjetura en su práctica silogística; bien pudo argumentar *de fide*, pero defiende a través de premisas irreales. Quizá esto revela la inclinación por desarrollar el pensamiento analítico más que seguir las tradiciones europeas; no obstante, dicho artificio es común en el género de la disputa.

<sup>149</sup> Para un mayor conocimiento de la perfección y las substancias separadas que derivan de la tradición de Aquino. Cfr. Oliveira (2013): *Unidad y perfección en el intelecto de la sustancia separada según Tomás de Aquino*.

<sup>150</sup> *Concilium Vaticanum* I, DS, 3002: “para manifestarla por los bienes que otorga a sus criaturas, el solo verdadero Dios, en su libérrimo designio, en el comienzo del tiempo, creó de la nada a la vez una y otra criatura, la espiritual y la corporal...”.

**Subsectio prima**  
**Adversariorum fundamenta**

XII. Obiicies I. Homo antonomastice est imago Dei iuxta illud  
5 *Genesis* I *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem*  
*nostram*; sed si angeli conditi essent, illi potissimum essent Dei  
imago: ergo non sunt conditi. II. In eodem loco enumerantur  
quaecumque Deus ab initio fecit et, quod nihil enumerandum  
superesset, constat ex illa clausula quae in fine adiungitur: *vidit*  
10 *Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona*; sed in illa  
enumeratione nulla fit ex angelis mentio; ergo quia facti non  
sunt.

Ad primum respondeo, non negari de angelis esse Dei  
imaginem, licet de homine dumtaxat affirmetur. Est quidem  
15 angelus imago Dei et perfectius quam homo: nam ut inquit  
Dionysius capite IV de divinis nominibus: *Angeli ad Dei*  
*similitudinem, quoad eius fieri potest, expressi sunt bonitatisque*  
*speciem prae se ferunt*. Caeterum quoniam angelus est imago  
invisibilis ideo, in illo libro, qui ad erudiendos homines scriptus  
20 est, ratio imaginis commodius homini tribuitur.

Ad secundum dicendum angelos initio mundi fuisse creatos nec  
omissam a Moyse eorum creationem, sed expressam nomine caeli,  
cuius incolae angeli sunt.

1-2 Solvuntur obiectiones *M*<sub>2</sub> 4 antonomastice: anthonomastice *M*<sub>1</sub> 6 illi: ipsi *M*<sub>1</sub> 6-7 imago Dei  
*transp.* *M*<sub>2</sub> 9 clausula: *add.* *M*<sub>1</sub> 16 Dionysius: Dionisius *M*<sub>1</sub> 17 | 6 *M*<sub>1</sub> potest: posse *M*<sub>1</sub>  
18 Angelus: *del.* *M*<sub>1</sub> 22 Moyse: Moise *M*<sub>1</sub>

## Subsección primera

### Fundamentos de los adversarios

XII. Objeterás I. El hombre por antonomasia es la imagen de Dios, según *Génesis 1: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*;<sup>151</sup> sin embargo, 5 si los ángeles hubieran sido creados, ellos serían completamente la imagen de Dios; por lo tanto, no fueron creados. II. En ese mismo pasaje se enumeran las demás cosas que Dios hizo desde el inicio y, para que no restara nada por enumerar, consta en aquel versículo que se añade al final: *vio Dios todas las cosas que había hecho y eran realmente buenas*.<sup>152</sup> Sin embargo, en aquella 10 enumeración no se hace ninguna mención sobre los ángeles; por lo tanto, no fueron creados.<sup>153</sup>

Al primero respondo que, respecto a los ángeles, no se niega que sean imagen de Dios, aunque eso mismo se afirme solamente respecto al hombre. Ciertamente, el ángel es la imagen de Dios, incluso de forma más perfecta que el hombre: pues, 15 como dice Dionisio en el capítulo IV de *Los nombres divinos: los Ángeles fueron ideados según la semejanza de Dios, según les es posible, y ofrecen el aspecto de su bondad*.<sup>154</sup> Además, puesto que el ángel es una imagen tan invisible, el conocimiento de su imagen es transmitido al hombre de una manera más apropiada en aquel libro que fue escrito para instruir a los hombres.<sup>155</sup> 20

Al segundo debe decirse que los ángeles fueron creados durante el inicio del mundo y que su creación no fue omitida por Moisés, sino que fue expresada con el término de cielo, cuyos habitantes son los ángeles.<sup>156</sup>

---

<sup>151</sup> *Gen. 1, 26: Et ait Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et praesint piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili, quod movetur in terra.*

<sup>152</sup> *Gen. 1, 25.*

<sup>153</sup> Se sigue la cuestión discutida por Agustín quien supone la creación de la creatura intelectual en el momento que Dios lo pronuncia: *et dixit Deus fiat*. Cfr. Ossa 2008, 44, 68 y 70.

<sup>154</sup> Es una paráfrasis de *De nominibus divinis* 4, 22.

<sup>155</sup> Sobre las teofanías angélicas cfr. Garrett 2006, 108 y ss.

<sup>156</sup> Argumento de inclusión a partir de una sinécdoque particularizante, se da por sentada la mención de lo contenido en un continente.

Cur autem illos proprio nomine non expresserit, ratio est: quia rudem populum Hebraeorum oportebat instruere de creatione rerum sensibilium, quae ob omnibus percipi possent, ut ex illa deinde peritiores ascenderent ad invisibilium cognitionem.

- 5     **XIII.** Obiicies II. Angeli si existerent, essent homine superiores; sed non sunt; ergo. Probatur minor ex Augustino libro de quantitate animae dicente: *quemadmodum fatendum est animam humanam / non esse Deum, ita praesumendum nihil inter omnia quae creavit, Deo esse propinquius.* Addit paulo infra: *aliquid esse par animae*  
10 *hominis, scilicet Angelum, melius autem nihil,* sed angelus esset Deo propinquior et non par, sed melior anima rationali, si ipsam excederet; ergo. Idem sentire videtur aliis in locis Sanctus doctor et consentire Bernardus libro *De consideratione.* II. Effectus praecipuus, qui angelis tribuitur et ex quo philosophi communiter  
15 cum Aristotele colligunt illorum existentiam, est caelorum motus; sed hic habet alias causas sufficientes, nam, ut recentiores astronomi efficaciter probant, provenit ab ipsis caelis in genere causae efficientis et materialis, ergo non est, unde naturaliter cognos|ci possit existentia angelorum.
- 20     III. Opera arreptitiorum non superant virtutem animarum separatarum, quae videlicet et linguas omnes norunt et activa passivis applicare possunt pro libito: ergo ex eiusmodi operibus perperam deducitur angelorum existentia.

1 Et tunc solum Angeli [et] hominibus [c]lausum et [ca]elum *adn. i. m. M<sub>2</sub>*     2 Hebraeorum: Haebreorum *M<sub>1</sub>*     3 deinde: deinceps *M<sub>2</sub>*     4 peritiores: *add. M<sub>1</sub>*     7 | 87 *M<sub>2</sub>*     9 propinquius: propinuius *M<sub>1</sub>*     10 Angelum: Angelus *M<sub>1</sub>*     11 propinquior: propinuior *M<sub>1</sub>*     12 in: *om. M<sub>1</sub>*     14 praecipuus: *del. M<sub>1</sub>*     philosophi: Phylosophi *M<sub>2</sub>*     16 recentiores: moderni *M<sub>1</sub>*     19 | 6v *M<sub>1</sub>*     20 Arles tribuit humoribus melancholitis extraordinarios corporis motus *i. m. gl. M<sub>2</sub>*

La razón de por qué no los refirió con un término propio es que convenía instruir al inculto pueblo de los hebreos sobre la creación de las cosas sensibles, que pueden ser percibidas por todos, para que luego, más expertos en aquélla, ascendieran al conocimiento de las cosas invisibles.<sup>157</sup>

XIII. Objetarás II. Si los ángeles existieran, serían superiores al hombre; sin embargo, no lo son. Se prueba la menor a partir de Agustín en *La dimensión del alma* que dice: *así como se debe decir que el alma humana no es un Dios, así se debe asumir que nada, entre las cosas que creó, es más cercano a Dios.*<sup>158</sup> Un poco más abajo añade: *si hay algo igual al alma del hombre, sin duda es un Ángel, pero no hay nada mejor;* no obstante, el ángel sería más cercano a Dios y no igual, aunque sí sería mejor que el alma racional, si la sobrepasara. Parece que el Santo doctor asienta lo mismo en otros pasajes y que Bernardo lo consiente en el *Tratado de la consideración al papa Eugenio.*<sup>159</sup> II. El principal efecto, que se atribuye a los ángeles y con el que los filósofos —en particular con Aristóteles—<sup>160</sup> comprenden su existencia, es el movimiento del cielo; sin embargo, éste tiene otras causas suficientes, según lo prueban eficazmente los astrónomos modernos,<sup>161</sup> pues proviene del cielo mismo en el género de la causa eficiente y material. Por lo tanto, no hay de dónde podría conocerse la existencia de los ángeles.

III. Las obras de los endemoniados no superan la virtud de las almas separadas que, sin duda, conocen todas las lenguas y pueden aplicar lo activo en lo pasivo según su deseo; por consiguiente, a partir de las obras de este tipo se deduce erróneamente la existencia de los ángeles.

---

<sup>157</sup> Reminiscencia de la dialéctica neoplatónica, seguramente a partir de los textos dionisiacos.

<sup>158</sup> *De quantitate animae*, XXIV, 77.

<sup>159</sup> Quizá se refiere a *De consideratione ad Eugenium Papa V*, VII, 2: *Ad quid enim caelestium nomina innotuerunt, si ne opinari quidem salva fide aliquid licet de rebus, quarum nomina sunt? Angeli, Archangeli, Virtutes, Potestates, Principatus, Dominationes, Throni, Cherubim et Seraphim, haec nomina. Quae significata eorum? Nullane inter illos spiritus qui simpliciter Angeli et eos qui Archangeli nuncupantur distantia?*

<sup>160</sup> Sobre la tradición aristotélica respecto a los ángeles *cfr.* Almirall 2006, §2 Aristóteles y la división del intelecto.

<sup>161</sup> Quizá se refiere a Ignacio Bartolache, Velázquez de León, José Antonio Alzate y Antonio de León y Gama. Bartolache desmitifica la existencia de los ángeles en el cielo, pues son espíritus carentes de cuerpo *cfr.* Martínez-Cortés 2006, 12.

Ad primum distinguo maiorem: essent homine superiores quoad differentias et modum participandi intellectualitatem concedo; quoad praedicatum genericum spiritus et capacitatem beatitudinis nego. Sanctus doctor non intendit aequare animam rationalem angelis quoad perfectionem seu modum  
5 participandi intellectualitatem, sed quoad praedicatum genericum utrique commune. Quid enim dumtaxat necessarium erat ut ostenderet populo tam animam, quam angelum capacem esse cognoscendi et videndi Deum fruendique beatitudine supernaturali.

Interim quoad angelus absolute homini praestet, expresse asserit  
10 libro XI *de civitate* capite V per haec verba: *Angelica natura omnia caetera, quae Deus condidit, naturae dignitate antecellit*. Ex *Tractatu in Ioannem*, ubi | cum quaesisset cur Deus angelis non concesserit locum poenitentiae, quem homini peccanti concessit, respondet: *quod tanto damnabilior iudicata sit culpa, quanto erat*  
15 *natura sublimior*.

Accedit quod libro I *Retractationum* capite XVI recognoscens testimonium obiectum videtur locutionem corrigere, ait enim: *ubi dixi, quod omni anima melius esse, id Deum dicimus, magis dici debuit omni spiritu melius*, ut nempe indicet, gradum intellectualitatis  
20 seu spiritualitatis animae et angelo communem esse, inter omnes perfectiones creatas Deo similiorem et proximior.

Divus Bernardus aperte loqui videtur | de convenientia animae et angeli in eodem genere intellectualitatis, addit enim: *unum siquidem tui et Angeli optimum, ratio est*.

1 Ad primum distinguo maiorem: Distinguo primum maiorem  $M_1$  6 Quid: id  $M_2$  populo: *om.*  $M_1$   
11 antecellit: antecedit  $M_1$  12 | 87v  $M_2$  13 poenitentiae: penitentiae  $M_1$  17 locutionem:  
loquutionem  $M_1$  18 dicimus: diximus  $M_2$  22 | 7  $M_1$

Al primero distingo la mayor: concedo que serían superiores al hombre respecto a las diferencias y al modo de participar de la intelectualidad; lo niego respecto al predicado genérico de su espíritu y a la capacidad de su bienaventuranza.<sup>162</sup> El Santo doctor no intenta igualar el alma racional con los ángeles respecto a su perfección o modo de participar de la intelectualidad, sino 5 respecto al predicado genérico común a ambos. Al menos esto era necesario para mostrar al pueblo que tanto el alma como el ángel son capaces de conocer y de ver a Dios y de disfrutar de la bienaventuranza sobrenatural.<sup>163</sup>

Entre tanto, respecto a que el ángel aventajaría en absoluto al hombre, expresamente afirmó en el libro XI de *La ciudad de Dios*, capítulo 5, con estas 10 palabras: *la naturaleza angélica por la dignidad de su naturaleza supera todas las cosas que Dios creó.*<sup>164</sup> En el *Comentario al Evangelio de Juan*, donde se cuestiona por qué Dios no había concedido a los ángeles el estado de penitencia que sí concedió al hombre pecador, responde: *que su culpa sea juzgada más condenable, cuanto su naturaleza sea más sublime.*<sup>165</sup> 15

Se añade: al reconocer este testimonio objetado en el libro I de las *Retractaciones*, capítulo 16, parece que corrige su enunciado, pues dice: *cuando dije que creemos que Dios es mejor que cualquier alma, más bien debió haberse dicho que es mejor que cualquier espíritu;*<sup>166</sup> para indicar que el grado de la intelectualidad o bien de la espiritualidad, es común para el alma y el ángel, y 20 entre todas las perfecciones creadas es el más semejante y próximo a Dios.

Parece que san Bernardo habla abiertamente sobre el parentesco del alma y del ángel en el mismo género de intelectualidad, pues añade: *Lo mejor del ángel y lo mejor de ti son lo mismo: la razón.*<sup>167</sup>

---

<sup>162</sup> También lo confirman 2 *Thess.* 1, 7; 2 *Petr.* 2, 11 y *Psa.* 103, 20.

<sup>163</sup> Cfr. Raineri 1973. Sobre la relación entre *beatitudo*, *essentia* y *cognitio*.

<sup>164</sup> En realidad, *De civ. Dei*, XI, 15.

<sup>165</sup> Aug., *In Ioannis evangelium* 110, 7.

<sup>166</sup> Aug., *Retractationes* I, 26.

<sup>167</sup> Bernardo de Claraval, *De consideratione ad Eugenium Papa* V, 5, 3. También se argumenta a partir de lo establecido por Tomás de Aquino en *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* a. 1, arg. 24. El parentesco adánico entre ángel y hombre se da por la participación del espíritu que permite identificar las diversas naturalezas en el mundo. Cfr. Ramírez 2018, 16.



Ad secundum negatur consequentia: nam licet discursus philosophi sit inefficax, sunt tamen aliae ratiocinationes, quibus efficaciter suadetur angeli existentia. Vel dic quod licet, ut caeli praescisse moveantur, non opus sit superiore agente et ratione  
5 praedito, at requiritur ad recte dirigendos huiusmodi motus, sicut et corporum sublunarium, pro multiplici illorum mutuo ocurso inexplicabili nisi per agens rationale.

Ad tertium similiter dic quod, licet illa ratio non evinceret existentiam angelorum, aliae suppetunt: quod autem dicitur animas  
10 separatas posse corpora immutare, falsum est, cum circa res corporeas non amplius possit in statu separationis quam in statu unionis, ut cum vera philosophia notat Eximius. Accedit quod, cum animae non permittantur iuxta ordinariam legem egredi a locis quibus iuxta sua merita deputantur et ad nos remeare, effectus, qui  
15 in arreptitiis cernuntur, nequeunt illis attribui.

XIV. Obiicies III. Ex illo testimonio *minuisti eum paulo minus ab Angelis*, non probatur esse homines superiores; fallit igitur praecipuum fundamentum nostrae sententiae. Probatur I. Nam Hebraice ha|betur vox *Heloim*, quae Deum significat, adeoque verti  
20 debet: *minuisti eum paulo minus a Deo*. II. Nam cum iuxta Paulum sermo sit de Christo Domino, exponi potest cum Augustino, quod minoratus sit non in naturae assumptae perfectione, sed in passibilitate quam habuit et prae|cipue in morte crucis.

1 Ad secundum negatur: Negatur secunda  $M_1$  2 philosophi: Phylosophi  $M_2$  post ratiocinationes: non dist.  $M_2$  7 inexplicabili: inextricabili  $M_2$  9 post suppetunt: dist.  $M_2$  12 philosophia: Phylosophia  $M_2$  13 legem ordinariam *transp.*  $M_2$  14 deputantur: depuntantur *corr.*  $M_1$  16 Contra secundam: *i. m. adn.*  $M_2$  18 sententiae: acceptionis  $M_1$  19 habetur: *om.*  $M_2$  | 88  $M_1$  Heloim: Heloin  $M_1$  adeoque: a Deoque  $M_1$  20 Sic Doctor Hyeronimus *i. m. adn.*  $M_2$  21 Domino: *om.*  $M_1$  23 | 7v  $M_1$

Al segundo se niega la consecuencia: pues, aunque el discurso del filósofo sea ineficaz, hay otros razonamientos con los que eficazmente se aboga la existencia del ángel. Responde que, aunque no sea necesario un agente superior y dotado de razón para que el cielo se mueva, sí se requiere para dirigir correctamente los movimientos de tal tipo, al igual que los cuerpos sublunares 5 porque el múltiple encuentro entre ellos sería inexplicable de no ser por un agente racional.<sup>168</sup>

Al tercero responde similarmente que, aunque aquella razón no demuestre la existencia de los ángeles, bastan otras: es falso decir que las almas separadas pueden mover esos cuerpos, porque no podrían estar muy cerca de las cosas 10 corpóreas en su estado de separación que en el estado de su unión, como el Eximio lo denota con verdadera filosofía.<sup>169</sup> Se añade que los efectos, que se distinguen en los endemoniados, no pueden ser atribuidos a aquellos, puesto que según la ley ordinaria no se permite que nuestras almas salgan de los lugares a los que fueron asignadas según sus méritos y regresar hacia nosotros.<sup>170</sup> 15

XIV. Objetarás III. A partir del testimonio: *lo hiciste un poco menor que los Ángeles*, no se prueba que los hombres sean superiores; en efecto, cae el fundamento principal de nuestra sentencia. Se prueba I. En efecto, en hebreo se tiene la palabra *Elohím*, que significa Dios, y debe traducirse así: *lo hiciste un poco menor que Dios*. II. Puesto que la expresión en el *Evangelio de Juan* trata 20 sobre nuestro señor Cristo, con Agustín<sup>171</sup> puede exponerse que éste no había sido aminorado en la perfección de su naturaleza asumida, sino en la pasibilidad, que tomó, y principalmente en su muerte en la cruz.

---

<sup>168</sup> Se ha traducido de tal forma puesto que hay un *participium coniunctum* regido por preposición de valor causal.

<sup>169</sup> Suárez, *De anima* I, q. 4, 3, 3 donde se enlistan las fuentes que hablan sobre esta cuestión *apud* Grau 2002, 198; quien reúne las definiciones de *animae separatae*.

<sup>170</sup> *Ibid.* II, q. 4, 855. Pasaje ambiguo, se atribuye a Orígenes (*Peri archon* I, 7) la idea de que las almas de los ángeles malvados fueron enviadas a los cuerpos mortales.

<sup>171</sup> Aug., *De civ. Dei* X, 20 donde se reconoce la labor mediadora de Cristo y su simbolismo como sacrificio.

Subiungit enim Apostolus: *eum qui modico quam Angeli minoratus est, vidimus Iesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum*. Sentit ergo minoratum fuisse quoad mortem et infamiam crucis.

5 Hinc verba illa: *paulo minus*, plures sic exponunt; *brevi tempore*. Immo Athanasius asserit minoratum fuisse quia *ad inferos descendit et ibi fuit tribus diebus*.

Ad primum negatur assumptum, ad probationem dic quod, licet versio illa non sit reiicienda, alia tamen, quam sequimur, praeferrī  
10 debet tum quia vox *Heloim* etiam angelis tribuitur, ut constat ex *Psalmo* XCVI cum dicitur: *adorate Deum omnes Angeli eius*; tum quia hebraei et septuaginta ita exponunt et maxime quia Apostolus sic intellexit II Ad *Hebraeos* ubi Christum Dominum cum angelis comparans citata verba de angelis interpretatur, quam  
15 interpretationem sequitur versio vulgata.

Denique quia homo solum comparatione angelorum recte dicitur *paulo minoratus*, cum a Deo non parum, sed infinite distet. Ad secundum dic nec Augustinum, nec Athanasium aut quemquam ex  
20 patribus excludere comparationem in perfectione naturae, quamvis ad amplificandam abiectioem et humilitatem Christi Domini addant minoratum esse usque ad crucem et inferos. Quod dicatur id fuisse *brevi tempore*, ideo est, nam post mortem ad summam supra omnium angelorum choros gloriam evectus est.]

5 Scilicet vitae *i. m. gl. M<sub>2</sub>* 6 Athanasius: Atanasius *M<sub>1</sub>* 8 Ad primum negatur: Negatur prima *M<sub>1</sub>* probationem: cuius probationem *M<sub>1</sub>* 10 Heloim: Heloin *M<sub>1</sub>* ut: ut ut *iter. M<sub>2</sub>* 10-11 ex Psalmo constat *transp. M<sub>2</sub>* 13 Hebraeos: Haebreos *M<sub>1</sub>* Dominum: *om. M<sub>1</sub>* 14 interpretatur: interpraetatur *M<sub>1</sub>* 15 interpretationem: interpraetationem *M<sub>1</sub>* 18 Athanasium: Atanasium *M<sub>1</sub>* 21 Domini: *om. M<sub>1</sub>* 22 id: *add. M<sub>1</sub>* 23 Heloim significat Spiritum: quapropter modo per hanc vocem Deum modo Angelus intelligitur et significatur: *gl. et subscr. M<sub>2</sub>* 23 | 88v *M<sub>2</sub>*

En efecto, el Apóstol complementa: *vimos que Jesús, que fue aminorado a la manera de un Ángel, fue coronado con gloria y con honor por la pasión de su muerte.*<sup>172</sup> Por lo tanto, asiente que había sido aminorado respecto a la muerte y a la infamia de la cruz.

De aquí que aquellas palabras *un poco menor*, muchos las interpretan como *durante un breve momento*. Incluso Atanasio asegura que había sido aminorado porque *descendió a los infiernos y allí permaneció durante tres días.*<sup>173</sup>

Al primero se niega lo añadido, para su prueba responde que, aunque aquella traducción no deba ser rechazada, debe preferirse la otra que seguimos; ya sea porque el término *elohim* también es atribuido a los ángeles, como consta en el *Salmo 96*, cuando se dice *adorad a Dios todos sus ángeles;*<sup>174</sup> ya sea porque así lo explican los hebreos y los Setenta y, sobre todo, porque así lo entendió el Apóstol en la *Segunda carta a los hebreos,*<sup>175</sup> donde dichas palabras son interpretadas sobre los ángeles, mientras se compara a nuestro señor Cristo con los ángeles. La versión vulgata sigue esta interpretación. 15

Finalmente, se dice correctamente que el hombre *fue poco aminorado* sólo en comparación con los ángeles, porque no dista de Dios un poco, sino infinitamente. Al segundo responde que ni Agustín, ni Atanasio, ni alguno de los Padres excluyen esta comparación en la perfección de su naturaleza, aunque añadan que fue aminorado hasta la cruz y los infiernos para amplificar la precariedad y la humildad de nuestro señor Cristo. Esto es para decir que sucedió en un *breve tiempo*, pues se elevó hasta la suma gloria por encima de los coros de todos los ángeles después morir.<sup>176</sup> 20

---

<sup>172</sup> *Heb. 2, 9-13.*

<sup>173</sup> Quizá *De incarnatione Dei verbi*, XXVI de san Atanasio.

<sup>174</sup> *Psa. 97, 7.* Otras citas donde se atribuye el nombre a los ángeles: *Job 1, 6; 38, 7; Dan. 3, 25; Deut. 32, 17; Psa. 8, 5.* También se atribuye el cognomen a hombres: *Exod. 22, 23; 4, 6; 7,1 y Psa. 82, 6*

<sup>175</sup> *Heb. 2, 7.*

<sup>176</sup> *S. Th. III, q. 50, a. 4 in c.:* “Afirmar todo aquello con lo que se quita la verdad de la muerte de Cristo —dirá Tomás de Aquino— es error contra la fe. La Escritura enseña con toda claridad que la resurrección tuvo lugar al tercer día y, por tanto, Cristo estuvo muerto durante un triduo... Por tanto, decir que Cristo en el triduo de su muerte fue hombre, *simpliciter et absolute loquendo*, es erróneo”. Sobre la concepción cristológica de la muerte *cfr. Mateo-Seco 1982, 702-705.*

xv. Obiicies IV. Ex hoc antecedenti *existit universum a Deo creatum* non infertur haec consequentia: ergo conditi sunt Angeli; igitur nulla est nostra probatio. Probatur antecedens: vel univ<sup>er</sup>sum accipitur prout abstrahens a natura intellectuali creata vel ut eam  
5 includens, sed neutro modo conectitur cum angelis et consequenter non infert eorum existentiam ergo. Probatur minor quoad primam partem: si Deus produxisset collectionem creaturarum dumtaxat irrationabilium viventium et non viventium, existeret universum; sed non coneceteretur cum angelis, ut ex terminis patet ergo. Quoad  
10 secundam partem suadetur: nam ex eo quod universum conditum includat naturam intellectualem, solum infertur existere creaturam rationalem; sed ut existat creatura rationalis, opus non est angelum existere, sed sufficit quod existat homo ergo.

Ad argumentum nego antecedens. Ad probationem nego minorem:  
15 sive enim universum accipiatur pro complexo constante pluribus creaturis, praescindendo interim a natura rationali, seu pro toto aliquo includente naturam rationalem et irrationalem, semper ex illius existentia infertur angeli creatio.

Ad minorem probationem nego suppositum quod nempe Deus  
20 potuerit producere collectionem creaturarum dumtaxat irrationabilium; nam in tali collectione producenda non potuisset Deus intendere ut finem primarium manifestationem suae bonitatis et gloriam inde sibi resultantem, tum quia non recte manifestatur perfectio naturae divinae per productionem creaturarum, in quarum  
25 nulla resplendet vis intellective; tum quia bonitas manifestari nequit,

1 Contra tertiam: *adn. i. m. M<sub>2</sub>* 3 | 8 *M<sub>1</sub>* 14 Ad argumentum... minorem: Nego argumenti antecedens, cuius probationis nego minorem *M<sub>1</sub>* 17 naturam: naturas *M<sub>1</sub>* 18 creatio Angeli *transp. M<sub>1</sub>* 19 Ad... probationem: Nego suppositum minoris probationis *M<sub>1</sub>* 23 sibi: *del. M<sub>2</sub>* sibi inde resultantem *transp. M<sub>1</sub>* 25 manifestari bonitas *transp. M<sub>2</sub>* 25 nequit: non potest *M<sub>2</sub>*

XV. Objetarás IV. A partir del antecedente *el universo existe creado por Dios*, no se infiere esa consecuencia; por lo tanto, los ángeles fueron creados.<sup>177</sup> Así pues, nuestra prueba es nula. Se prueba el antecedente: se acepta que el universo se abstrae de la naturaleza intelectualmente creada o la incluye, pero de ningún modo se conecta con los ángeles y, en consecuencia, no infiere su existencia. Se prueba la menor respecto a la primera parte: el universo existiría si Dios hubiera producido el conjunto sólo de las vivas creaturas irracionales y de las no vivas; sin embargo, no se conectaría con los ángeles, como es evidente por los términos. Respecto a la segunda parte se aboga: pues, a partir del hecho de que el universo creado incluya la naturaleza intelectual, sólo se infiere que existe la creatura racional; no obstante, para que exista la creatura racional, no es necesario que exista el ángel, pero sí basta que exista el hombre. 5 10

Al argumento niego lo antecedente. A la prueba niego la menor: se acepta que el universo existe o como un complejo constante de muchas creaturas mientras prescinde de la naturaleza racional, o como un todo que incluye la naturaleza racional y la irracional; en cualquiera de los dos casos siempre se infiere la creación del ángel a partir de su existencia.<sup>178</sup> 15

A la prueba menor niego el supuesto de que Dios podría haber producido el conjunto de las creaturas sólo irracionales; pues, al producir tal conjunto, Dios no hubiera podido intentar que su fin primario fuera la manifestación de su propia bondad y la gloria que de ahí resulta, ya sea porque la perfección de la naturaleza divina no se manifestaría a través de la producción de las creaturas, en las que no resplandecería alguna fuerza intelectual; ya sea porque su bondad no podría manifestarse.<sup>179</sup> 20 25

---

<sup>177</sup> Argumento inductivo por inferencia o bien por generalización que pasa de una o múltiples premisas particulares a una conclusión universal.

<sup>178</sup> Se presentan las dos principales tendencias: Aquino que incluye la creatura irracional en *S. Th.*, III, q. 23, a. 3 ad 1 y Aristóteles que define la división del alma en dos partes en *Magna Moralia* I, V.

<sup>179</sup> Algunos pasajes sobre la manifestación de la gloria de Dios en la creación: *Psa.* 19, 1; 29, 3-9; 104, 1-4, *Gen.* 1, 31 y, sobre todo, *Rom.* 1, 20.

si nulla sit creatura rationalis, a qua possit cognosci, nec ab alia Deus | poterat extrinsecam gloriam spectare. Atqui Deum dedecet aliquid ad extra operari, quod neque referat, neque referre possit ad optimum finem ostensionem scilicet attributorum gloriaeque suae ergo.

5     **XVI.** Nec dicas hoc esse coarctare nimis divinam virtutem et voluntatem, quae sicut potuit nullam creaturam producere, ita potuit has et non illas. Verum est enim potuisse Deum nullam creaturam producere; falsum tamen quod, ex suppositione | quod vellet aliquod universum seu collectionem creaturarum lucidare, 10 eius opus non esset undique perfectum et auctore suo dignum, quale non esset, nisi in universo producto reluceret, quantum fieri potest, sapientia creatoris. Neque hoc est coarctare divinam potentiam sed de illa digne sentire, sicut non coarctatur divinum arbitrium per hoc quod nihil rationi dissonum possit eligere. Ex 15 his et aliis antedictis patet solutio ad secundae partis probationem; nam perfectioni debitae universo utpote divino operi non satis consuleretur per solam naturae humanae productionem in qua non est naturalis virtus ad Deum cognoscendum, quantum ex creaturis cognosci potest.

20     **XVII.** Obiicies v. Iuxta nostrum arguendi modum ex perfectione universi aequae inferretur existentia angeli possibilis, qui supremum de facto existentem excederet infinitis aut saltem centies mille gradibus perfectionis, sed haec illatio nulla est:

1 | 8v *M*<sub>1</sub>   2 gloriam extrinsecam *trans.* *M*<sub>2</sub>   spectare: expectare *M*<sub>2</sub>   3 neque...neque: nec... nec *M*<sub>1</sub>   referre: referri *M*<sub>1</sub>   4 ostensionem: ostensionis *M*<sub>1</sub>   gloriaeque: et gloriae *M*<sub>1</sub>   ergo: *om.* *M*<sub>2</sub>  
8 | 89 *M*<sub>2</sub>   9 lucidare: dare luci *M*<sub>2</sub>   10 et auctore: et auctore *M*<sub>1</sub>   Authoreque *M*<sub>2</sub>   11 reluceret: eluceret *M*<sub>1</sub>   12 Neque: nec *M*<sub>1</sub>   16 operi divino *transp.* *M*<sub>2</sub>   19 potest cognosci *transp.* *M*<sub>1</sub>  
22 existentem: existente *M*<sub>1</sub>   22-23 saltem centies mille: sencies mille *M*<sub>1</sub> *susp.* *M*<sub>2</sub>

si no hubiera alguna creatura racional por la que podría ser conocida, ni por otra Dios podría esperar<sup>180</sup> su gloria extrínseca. En cambio, no conviene que Dios opere *hacia fuera*<sup>181</sup> algo, porque no referiría y no podría referir la exteriorización de sus atributos y de su gloria según su fin óptimo.

**XVI.** Y no digas que esto significaría acortar demasiado la virtud divina y la voluntad que, así como no pudo haber producido alguna creatura, así pudo haber producido algunas y otras no. En efecto, es verdad que Dios podría no haber producido alguna creatura. En cambio, a partir de la suposición de que Él querría que alguna cosa revelara el universo o el conjunto de sus creaturas, es falso el hecho de que su obra no sea perfecta por doquier y digna de su autor. No sería de esta manera, a no ser que, en cuanto pudiera suceder, la sabiduría del Creador resplandeciera en su universo producido. Y esto no significa acortar la divina potencia, sino aprehender dignamente sobre ella, así como no es acertado el divino albedrío por el hecho de que no puede elegir nada discordante a la razón. A partir de estas y otras cosas referidas es evidente la solución para la prueba de la segunda parte: en efecto, insuficientemente se examinaría la perfección debida al universo, así como la obra divina, sólo a través de la producción de la naturaleza humana en la que no hay la virtud natural para conocer a Dios, en cuanto pueda ser conocido a través de sus creaturas.

**XVII.** Objetarás v. Según nuestra forma de argumentar, a partir de la perfección del universo igualmente se inferiría la existencia del ángel posible que sobrepasaría, con infinitos grados de perfección o al menos cien mil, a aquel supremo que de hecho existe; sin embargo, esta argumentación es nula<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> Los verbos *expectare* y *sperare* tienen un significado emparentado; *spectare* y sus compuestos infieren la espera de un deseo lejano. Se traducirán sin diferenciar cada caso. Cfr. Espinel 1995, 592.

<sup>181</sup> Acciones *ad extra*: “Se dice de las acciones que la Trinidad realiza hacia fuera del círculo trinitario, como la creación del universo, la revelación, la salvación de los seres humanos”. Mercaba 2020, Glosario.

<sup>182</sup> “La denominación, con la que un ángel es llamado posible, es tomada formalmente de la potencia extrínseca que se encuentra en Dios que lo produce”. Slevgoti 1656, 139. “El ángel supremo tuvo mayor virtud natural que los inferiores, precipitose en el pecado con ímpetu más intenso”, *S. Th.* I, q. 63 a. 8 ad 3. Aunque las denominaciones *angelus possibilis* y *supremus* pertenecen a connotaciones precisas, parece que Zevallos sólo diferencia el *possibilis* (potencialmente existente) y el *supremus* (el que verdaderamente existe) de un modo teórico.



ergo et nostra. Probatur maior: non minus imperfecte  
participatur gradus intellectivi a supremo angelo nunc  
existente, si comparetur cum longe perfectiore possibili, quam  
imperfecte participatur ab anima rationali comparata cum angelo  
5 existente; sed quia gradus intellectivi imperfecte participatur ab  
anima comparata cum angelo existente, ex perfectione universi  
colligimus angeli existentiam: ergo pariter quia ab angelo  
existente comparato cum possibili imperfecte participatur gradus  
intellectivi, deduci debet ex perfectione universi existentia  
10 angeli solum possibilis.

II. De facto non existit corpus complete simplex, angelus  
compositus ex materia et forma aut ex partibus integrantibus et alia  
huiusmodi quae iuxta multorum sententiam suntabilia, sed haec  
omnia deberent existere, si perfectio universi exigeret perfectiones  
15 omnis generis: ergo perfectio universi id non exigit, subindeque nec  
angelos.

Probatur minor: corpus simplex, angelus | compositus et  
huiusmodi diversa sunt ab omni creatura existente non solum specie,  
sed etiam genere: ergo si perfectio universi exigit, nullum esse genus  
20 perfectionis, quod a creaturis existentibus non participetur, deberet  
existere corpus simplex v. gr.

XVIII. Nego argumenti et probationis maiorem: nam uterque angelus  
et de facto existens et possibilis est substantia intellectualis completa

1-2 participatur imperfecte *transp.*  $M_1$  2 | 9  $M_1$  5 gradus: ratio  $M_1$  6-7 ex perfectione universi  
*add.*  $M_1$  17 | 89v  $M_2$  22 Nego maiorem argumenti et probationis *transp.*  $M_2$  23 intellectualis:  
spiritualis  $M_2$

y, por lo tanto, también la nuestra. Se prueba la mayor: si se compara con el muy perfectísimo ángel posible, el supremo —que existe ahora— no participa del grado del intelecto menos imperfectamente, que lo que participa imperfectamente el alma racional comparada con el ángel existente; sin embargo, a partir de la perfección del universo comprendemos la existencia del ángel,<sup>183</sup> porque de manera imperfecta el alma comparada con el ángel existente participa del grado del intelecto. Asimismo, a partir de la perfección del universo debe deducirse la existencia sólo del ángel posible, porque el ángel existente comparado con el posible participa imperfectamente del grado del intelecto.<sup>184</sup>

II. De hecho no existen el cuerpo completamente simple, ni el ángel compuesto de materia y forma o de partes que lo integren, ni otras cosas de esta naturaleza que son posibles según la sentencia de muchos; no obstante, todas estas cosas deberían existir si la perfección del universo exigiera perfecciones de todo género.<sup>185</sup> Por lo tanto, la perfección del universo no exige eso y, en consecuencia, tampoco a los ángeles.

Se prueba la menor: el cuerpo simple, el ángel compuesto y las otras cosas de esta naturaleza no sólo son diferentes en especie, sino también en género de cualquier creatura que existe.<sup>186</sup> Por lo tanto, si la perfección del universo exige que no haya algún género de perfección, del que no participarían las criaturas existentes, entonces, por ejemplo, debería existir el cuerpo simple.

**XVIII.** Niego la mayor del argumento y de la prueba. En efecto, ambos ángeles, el que existe de hecho y el posible son una substancia completamente

---

<sup>183</sup> Para un recuento global sobre la etimología de ‘ángel’ *cfr.* Morani 2018, 11-36.

<sup>184</sup> A partir de un argumento *a contrario* se razona literalmente para producir una interpretación restrictiva del juicio.

<sup>185</sup> Argumento condicional cuya primera premisa es un juicio potencial o irreal. Zevallos es partidario de este silogismo al hablar de temas controversiales y difícilmente comprobables.

<sup>186</sup> La simplicidad es una virtud atribuida principalmente a Dios quien no es cuerpo, sino sólo espíritu y esencia propia; en cambio, el ángel es una esencia espiritual libre de cuerpo y casi simple. El cuerpo simple y el ángel compuesto son términos paradójicos. *Cfr.* Burns 1989, 271.

et quoad hoc participat gradum intellectivi simpliciter perfecte, quamvis alioquin alter alterum excederet in vi cognoscitiva, seu maiore extensione cognoscendi.

At anima rationalis non perfecte simpliciter, sed inchoate  
5 participat illum gradum cum sit entitas ex se incompleta, quae nec connaturaliter existit sine corpore, neque connaturaliter cognoscit sine dependentia a sensibus.

Praeterea angelus possibilis ab existente solum differt specie; ab anima autem uterque differt plus quam specificè quia, licet genus superius  
10 intellectivi sit utrique commune, gradus tamen substantiae completae non est commune. Sic animal a planta plus quam specie differt quia, licet gradus viventis sit utrique commune, non conveniunt in genere infimo animal. Ad secundum nego minorem et consequentiam probationis. Ratio est: quia corpus simplex aut angelus compositus tametsi in se non  
15 existant, nullam habent perfectionem, quae non reperiatur in creaturis existentibus, quoniam corpus simplex solum excedit compositum quoad simplicitatem et incorruptibilitatem; quae perfectiones reperiuntur in angelo meliori modo et aptiori ad manifestandam divinam simplicitatem et immortalitatem. Similiter in angelo composito ex materia et forma non  
20 est perfectio quae non reperiatur in angelo simplici aequivalenter.

**XIX.** Instabis: ergo aliquod est genus, cuius nulla existat species, sed nihilominus universum est undequaque perfectum: ergo perfectio universi non petit existere species ex omni genere.

**3** maiore: maiori  $M_2$  **4** | 9v  $M_1$  inchoate: incoate  $M_1$  **6** neque: nec  $M_1$  **13** Ad... minorem: Nego secundi minorem  $M_1$  **16** post existentibus: *dist.*  $M_2$  **22** Genus hic non accipitur pro genere logo, sed pro perfectione aliqua classe distincta ab aliis [usque] intellectivum spirituale v. gr.: *gl. et subscr.*  $M_2$   
**22** nihilominus: nihil hominis  $M_2$

intelectual y, según esto, participan del grado del intelecto absoluta y perfectamente, aunque algunas veces uno sobrepase al otro en fuerza cognoscitiva o bien por una mayor extensión de conocimiento.

No obstante, el alma racional no participa de aquel grado perfecta y absolutamente sino de forma incoativa siendo una entidad por sí incompleta, 5 que no existe sin cuerpo connaturalmente y que no conoce connaturalmente sin la dependencia de los sentidos.<sup>187</sup>

Más aún, el ángel posible difiere del ángel existente sólo en especie; en cambio, ambos difieren del alma más que en especie porque, aunque el género superior del intelecto sea común para ambos, no tienen en común el grado de substancia completa. 10 De tal manera, un animal difiere de una planta más que en especie porque, aunque el grado de ser vivo sea común para ambos, no concuerdan en el ínfimo género como un ser animado.<sup>188</sup> Al segundo niego la menor y la consecuencia de la prueba. La razón es: incluso si el cuerpo simple o el ángel compuesto no existieran por sí mismos, no tendrían perfección alguna que no se encontraría en las creaturas que 15 existen, puesto que un cuerpo simple sólo excede a uno compuesto según su simplicidad y su incorruptibilidad. Estas dos perfecciones se encuentran en el ángel de mejor y más apta manera para manifestar la simplicidad y la inmortalidad divinas. De forma semejante, en el ángel compuesto de materia y de forma no hay perfección alguna que no pueda encontrarse equivalentemente en el ángel simple.<sup>189</sup> 20

**XIX.** Insistirás: en consecuencia, cualquier género existe, aunque su especie no exista; por el contrario, el universo es perfecto por doquier. Por lo tanto, la perfección del universo no pide que existan las especies de cada género.

---

<sup>187</sup> Es una referencia directa de la teoría del conocimiento racional de Aristóteles. “Las reglas de asociación de objetos inteligibles no existen más que si admitimos la distinción entre sustancia y accidente”. Polo 2004, 50.

<sup>188</sup> La comparación etiológica entre ángel, hombre, animales y plantas es recurrente en las grandes sùmulas filosóficas, como en santo Tomás y en Alberto Magno. *Cfr.* Wei 2020, 145-200.

<sup>189</sup> Concuerda con Aquino sobre la existencia del ángel compuesto, aunque en la conclusión niega la materialidad a partir del Areopagita: *Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod primae creaturae sicut incorporales et immateriales intelliguntur. S. Th. I, q. 50 a. 2 s. c.*

II. Perfectio universi non exigit quod existant omnes species contentae sub quovis genere, immo nec exigit existere speciem nobilissimam intra | aliquod genus: ergo pariter dicendum est non exigere quod existat omne genus perfectionis in aliqua saltem specie.

5 Ad instantiam distinguo maiorem: aliquod est genus perfectionis aliunde compensabilis concedo: incompensabilis nego. Si perfectio generis sit compensabilis per perfectionem, quae reperitur in creaturis sub diverso genere contentis, per harum existentiam obtinetur universi perfectio, ut per se patet.

10 Ad secundam nego consequentiam et est clara disparitas: quoniam neque possunt existere omnes species, cum sint syncategorematicae infinitae et quacumque aut quibuscumque productis. Ad huc Deus alias atque alias sine fine producere possit nec est propter eandem rationem possibilis species omnium nobilissima, ultra quam nulla sit perfectior, e

15 contra genera sunt finita et consequenter non est, cur non possint ex omni genere species aliquae existere. Cum ergo ad complementum universi pertineant creaturae dumtaxat posibles, id circo illius perfectio petit creaturas ex omni genere, non vero ex omni specie.

Dices: etsi perfectio universi non exigat omnes species aut omnium

20 nobilissimam at exigeret nobiliorem omnibus de facto existentibus: nam per illam Deus melius participaretur et manifestior fieret divina perfectio. Respondeo: si propter hanc rationem universum exigeret speciem perfectiorem omnibus existentibus, pariter exigeret aliam atque aliam speciem quacumque producta aut producibili perfectiorem

25 in infinitum,

2 contentae: completae  $M_2$  3 nobilissimam: novilessimam  $M_1$  | 90  $M_2$  5 Ad... maiorem: Distinguo maiorem instantiae  $M_1$  | 10  $M_1$  8-9 perfectio universi *transp.*  $M_1$  10 Ad... consequentiam: Nego secundi consequentiam  $M_1$  11 neque: nec  $M_1$  syncategorematicae: sincategorem atice  $M_1$  13 *post* possit *transp. et ins.* alias atque  $M_1$  21 melius: *om.*  $M_1$

I. La perfección del universo no exige que todas las especies existan contenidas por cualquier género e incluso no exige que exista una especie nobilísima dentro de algún género. Por lo tanto, igualmente debe decirse que no exige que exista todo género de perfección por lo menos en alguna especie. A la instancia distingo la mayor: concedo que existe un género de perfección 5 compensable, niego que haya uno incompensable. Si la perfección del género fuera compensable por la perfección que se encuentra en las creaturas contenidas en un género diverso, a través de la existencia de éstas se obtendría la perfección del universo, como es evidente por sí mismas.

A la segunda niego la consecuencia y es clara la discrepancia: puesto que no 10 pueden existir todas las especies, porque serían sincategoremáticamente<sup>190</sup> todas infinitas después de ser producidas. Hasta ahora Dios podría producir unas y otras sin fin y, por esta misma razón, no existe la especie posible más noble de todas, más allá de la cual no habría alguna más perfecta. Por el contrario, los géneros son finitos y, en consecuencia, no hay por qué no podrían existir algunas 15 especies de todo género. Puesto que son pertinentes las creaturas meramente posibles para complementar el universo, su perfección necesita creaturas de todo género, aunque no de toda especie.

Dirás que, aunque la perfección del universo no exija todas las especies o la más noble de todas, sí exigiría la más noble entre todas las que existen de 20 hecho.<sup>191</sup> En efecto, a través de aquélla, Dios se haría más partícipe y su perfección divina se volvería más manifiesta. Respondo que, si por esta razón el universo exigiera la especie más perfecta de todas las existentes, igualmente exigiría que una y otra especie sean infinitamente más perfectas que cualquier otra producida o producible.<sup>192</sup> 25

---

<sup>190</sup> *Syncathegorematicè infinitum est, quod potentia est infinitum. Potentia infinitum est, quod in infinitum dividi potest, aut cui in infinitum succesive addi potest, quamvis finitum sit actu. Sic duratio animae nostrae est syncathegorematicè... Expositio Terminorum Philosophicorum* (ETP)1824, 28.

<sup>191</sup> Se sigue fielmente lo expuesto por Aquino en *S. Th.* I, q. 22 a. 4 co.

<sup>192</sup> “La reducción de toda perfección finita en el orden de las causas intrínsecas a la perfección de su propio acto de ser, en el que cada cosa tiene su fuente última de perfección, así como la inferencia de una causa extrínseca que posea perfección ilimitada, permiten entender cómo puede Dios poseer por exceso y de manera simple toda la perfección que existe en las creaturas”. Pardo 2016, 130.

quae exigentia utpote termini impossibilis nequit creaturae inesse.  
Perfectio igitur universi completa erit, dummodo in ea reluceant  
omnes gradus perfectionis participabiles non in ea intensione, quae  
absolute possibilis est, sed in numero, pondere et mensura *iuxta*  
5 *sapientissimae providentiae dispositionem.* ||

XX. Replicabis: saltem exigeret perfectio universi existere  
creaturas creatricem, indestructibilem, impeccabilem, intelligentem  
per propriam substantiam quae et secundum sententiam probabilem  
sunt posibles et ab omnibus defacto existentibus diversae non solum  
10 specie, sed etiam genere perfectionis incompensabilis. II. Exigeret  
ordinem gratiae, substantiam supernaturalem immo et unionem  
hypostaticam, per quam nimirum divina bonitas excellentissime  
manifestatur, sed ex universi perfectione haec non inferuntur: ergo  
neque existentia angelorum. Ad replicam dic, eiusmodi creaturas  
15 *iuxta communiorem et veriolem Angelici sententiam omniumque*  
*fere theologorum, paucis exceptis esse impossibiles. Immo ut optime*  
*notat Eximius ex eo ipso, quod non existant, recte colligitur nec*  
*posse existere. Si enim essent posibles, cum illarum existentia ad*  
*universi perfectionem spectaret, de facto darentur.*

20 Praeterea impeccabilitas atque indestructibilitas excedunt perfectionem  
entis creati, quoad utpote limitatum factumque ex nihilo ex se habet posse  
deficere tam physice per sui non esse, quam moraliter per deviationem a prima  
regula. Neque est unde habere possit vel necessariam determinationem ad  
honestum vel connexionem essentialem cum aeterna sui duratione.

1 inesse creaturae *transp. M<sub>2</sub>* igitur: *om. M<sub>1</sub>* 3 perfectionis: perfectiones *M<sub>1</sub>* 4 est possibilis  
*transp. M<sub>1</sub>* 5 Per creaturam perfectiorem omnibus de facto existentibus magis manifestaretur ac  
participaretur divina perfectio: ergo. Distinguo: per creaturam generice perfectiorem concede, sed  
nego suppositum quod sit possibile genus perfectius; specificè [...] magis intensive concedo: extensive  
nego. *gl. et subscr. M<sub>2</sub>* | 10v *M<sub>1</sub>* | 90v *M<sub>2</sub>* 7 creatricem: creatricem *M<sub>1</sub>* 12 hypostaticam:  
hipostaticam *M<sub>1</sub>* 14 neque: nec *M<sub>1</sub>* 15 Angelici: Doctoris Thomas *M<sub>2</sub>* omniumque: et omnium  
*M<sub>1</sub>* 19 perfectionem universi *transp. M<sub>1</sub>* 20 atque: et *M<sub>1</sub>* 21 limitatum: limitatem *M<sub>1</sub>* 22  
physice: phisice *M<sub>1</sub>* 24 vel: *om. M<sub>1</sub>*

Esta exigencia, en la medida de un término imposible, no puede hallarse en una creatura. Así pues, la perfección del universo estará completa, mientras en ella reluzcan todos los grados de perfección capaces de participar no en ese propósito, que es absolutamente posible, sino en el número, peso y medida según la disposición de la sapientísima Providencia.<sup>193</sup> 5

XX. Replicarás: al menos la perfección del universo exigiría que existan la creatura creadora, la indestructible, la impecable y la inteligente por su propia substancia; según la probable sentencia, éstas son posibles y diferentes de todas las que existen de hecho no sólo en su especie, sino también en el género de su perfección incompensable. II. La perfección del universo exigiría el orden de la gracia, la substancia sobrenatural y la unión hipostática, por la que excelentísimamente se manifestaría la divina bondad; sin embargo, a partir de la perfección del universo no se infieren todas éstas, ni tampoco la existencia de los ángeles. A la réplica responde que, según la más común y más verdadera sentencia del Angélico y de casi todos los teólogos, las creaturas de tal naturaleza son imposibles exceptuando algunas pocas. Además, como bien lo anota el Eximio, a partir del hecho de que no existen, correctamente se comprende que no pueden existir. En efecto, si fueran posibles, existirían de hecho porque su existencia apuntaría a la perfección del universo. 10 15

Además, la impecabilidad y la indestructibilidad exceden la perfección de un ente creado, en la medida en que limitado y hecho de la nada tiene la capacidad de fallar tanto físicamente por su no ser, como moralmente por su desviación de la primera regla.<sup>194</sup> Y no hay de donde podría tener la determinación necesaria para lo honesto o la conexión esencial con su duración eterna. 20

---

<sup>193</sup> *Summa theologica: Tractatus de sacrae doctrinae qualitate, de Deo uno, de Deo Trino* de Escoto editada por Plach en 1728, el subtítulo contiene *Ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem et dispositionem S. Thomae Aquinatis*.

<sup>194</sup> *S. Th.* I-II, q. 71, a. 6.: *Regula autem voluntatis humanae est duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei*.



Similiter excedit limites creaturae cognoscere per propriam substantiam et sine cognitione distincta, cum solius Dei proprium sit sibi identificare suum *intelligere*.

5 **XXI.** Ad secundum respondet doctor Eximius quod ex perfectione  
universi recte inferretur existentia ordinis gratiae, si huiusmodi  
ordinis possibilitas posset | naturaliter cognosci; caeterum cum  
possibilis sit naturaliter incognoscibilis, est pariter incognoscibilis  
existentia per naturalem discursum. Idem dictum est de ordine  
hypostatico.

10 **II.** Alii absolute negant quod ex perfectione universi inferatur  
existentia ordinis gratiae aut hypostatici et merito: nam universum  
perfectum erit, si substantias incorporeas includat, a quibus caeterae  
substantiae corporeae comprehendi possint atque cognosci cognitione  
adaequante illarum cognoscibilitatem. Tunc siquidem obtinebitur finis  
15 in creatione intentus, | manifestandi nimirum divinas perfectiones,  
quantum ex naturali creaturarum perfectione manifestari possunt. Inde  
constat independenter a donis supernaturalibus, unione hypostatica et  
substantia supernaturali, si forte possibilis est, haberi perfectionem  
universi.

20 **XXII.** Obiicies VI. Ut universum dici possit perfectum, sufficit quod  
sit aptum ad suum artificem manifestandum, non vero requiritur quod  
manifestet optimo modo; sed licet non existerent angelicae substantiae,  
esset aptum ad manifestandum artificem; ergo. Confirmatur:  
quodcumque Dei opus est perfectum eo ipso, quod sit aptum ad finem  
25 a Deo intentum in eius creatione;

3 intelligere suum *transp. M<sub>2</sub>* 4 Eximius Doctor *transp. M<sub>1</sub>* 5 huiusmodi: eiusmodi *M<sub>2</sub>* 6 | 11 *M<sub>1</sub>*  
7 possibilis: possibilitas *M<sub>2</sub>* 9 est: esto *M<sub>1</sub> M<sub>2</sub>* hypostatico: hipostatico *M<sub>1</sub>* 11 hypostatici: hipostatici  
*M<sub>1</sub>* post merito: *dist. M<sub>2</sub>* 12 includat substantias incorporeas *transp. M<sub>1</sub>* 12-13 substantiae  
caeterae *transp. M<sub>2</sub>* atque: et *M<sub>1</sub>* 15 intentus in creatione *transp. M<sub>2</sub>* | 91 *M<sub>2</sub>* 17 a: ab *M<sub>2</sub>*  
donis supernaturalibus: *om. M<sub>2</sub>* hypostatica: hipostatica *M<sub>1</sub>* 18 est possibilis *transp. M<sub>1</sub>* 20 possit:  
posset *M<sub>1</sub>* 22 substantiae Angelicae *transp. M<sub>1</sub>* 24 sit: est *M<sub>1</sub>*

Asimismo, excede los límites de una creatura el conocer a través de su propia substancia y sin un conocimiento distinto, puesto que sería propio sólo de Dios el identificar su *entender* a sí mismo.<sup>195</sup>

**XXI.** Al segundo responde el doctor Eximio que, a partir de la perfección del universo, rectamente se podría inferir la existencia del orden de la gracia, si la posibilidad del orden de esta naturaleza podría ser conocido naturalmente. Además, puesto que lo posible es naturalmente incognoscible, de igual manera la existencia es incognoscible a través del discurso natural.<sup>196</sup> Se ha dicho lo mismo sobre el orden hipostático. 5

II. Otros niegan en absoluto y con justa razón que se pueda inferir la existencia del orden de la gracia o del hipostático a partir de la perfección del universo:<sup>197</sup> pues el universo será perfecto si incluye substancias incorpóreas, con las que podrían comprenderse las restantes substancias corpóreas y podrían conocerse por el conocimiento que se proporciona a su capacidad de ser conocidas. Además, se revelará su fin dispuesto en su creación —de manifestar las perfecciones divinas—, en cuanto pueden manifestarse en la perfección natural de las creaturas. Por eso, independientemente consta que los dones sobrenaturales, la unión hipostática y la substancia sobrenatural, si acaso es posible, contienen la perfección del universo. 10 15

**XXII.** Objeta VI. Para poder decir que el universo es perfecto, basta que sea apto para manifestar a su propio artífice, pero no se requiere que lo manifieste de una forma óptima. Sin embargo, aunque no existieran las substancias angélicas, sería apto para manifestar al artífice. Se confirma: cualquier obra de Dios es perfecta, porque es apta para el fin dispuesto por Dios en su creación. 20 25

---

<sup>195</sup> “...la identificación tomista consiste no sólo en la identidad del entendimiento consigo mismo, o de la conciencia consigo misma, sino ante todo en la identidad del ser consigo mismo, el cual por el hecho de ser inteligible se posee inmanentemente a sí mismo, y en tanto entiende, en cuanto es, y en tanto es o existe en cuanto es capaz de volver sobre sí mismo, es decir, en cuanto es capaz de autoposición y de reflexión”. González 1966, 20-21.

<sup>196</sup> Quizá se refiere a *De Incarnatione* q. 20, 1, 2 de Suárez.

<sup>197</sup> Orden de la gracia: conjunto de creaturas sobrenaturales. Orden hipostático: inmediata unión con Dios a través de la unidad substancial y física entre Dios y hombre, como Cristo. *Cfr.* Balmori 1993, 34-35.

ergo universum esset perfectum etiam sine angelis, si Deus non intendisset se per illud manifestare optimo modo.

II. Non pertinet ad perfectionem universi creatura, quae nequit ab ho|mine naturaliter cognosci cognitione certa et evidenti; sed angelus  
5 nequit ab homine ita cognosci; ergo. Maior constat: nam quod spectat ad perfectionem universi potest ab homine evidenter cognosci, cum evidenter cognoscatur et quod universum sit Dei opus et quod omnia Dei opera perfecta sint.

Probatur minor: homo nihil potest cognoscere nisi mediante sensu,  
10 et sensibilibus; sed substantia angelica cognosci nequit mediante sensibili cognosci: ergo. Minor inde probatur, quod sensibilia neque sunt causae neque effectus angelicae substantiae subindeque nec praecontinent nec participant perfectionem propriam talis substantiae, uti necesse erat ut ad illius cognitionem manuducerent.

15 **XXIII.** Ad primum nego maiorem quoad primam partem; alias dici posset universum perfectum, in quo duo vel tres vetuli caeci et claudi cum cane et fele viverent, sic enim adhuc manifestaret suum auctorem: requiritur ergo, ut sit perfectum, quod Deum optime manifestet, id est, omni manifestatione possibili extensive, quamvis  
20 non intensive: nam sicut visio creata Dei dicitur perfecta intentionalis imago, si repraesentet omnes perfectiones, licet eas non repraesentet omni claritate et intensione possibili, sic univer|sum quod est realis Dei imago, erit perfectum si omnes Dei perfectiones adumbret, quamvis non omni perfectione intensive possibili, eo quod  
25 possint species perfectiores in infinitum produci.

3 nequit: non potest *M*<sub>2</sub> 4 | 11v *M*<sub>1</sub> 6 evidenter ab homine *transp.* *M*<sub>2</sub> 7 opus Dei *transp.* *M*<sub>2</sub>  
8 sint perfecta *transp.* *M*<sub>1</sub> 11 cognosci: *om.* *M*<sub>1</sub> 12 neque... neque: nec... nec *M*<sub>1</sub> substantiae  
Angelicae *transp.* *M*<sub>1</sub> 15 Ad primum: Nego primi *M*<sub>1</sub> 16 perfectum: *add.* *M*<sub>1</sub> 20 *post* intensive:  
*dist.* *M*<sub>2</sub> 22 | 91v *M*<sub>2</sub>

Por lo tanto, el universo sería perfecto incluso sin los ángeles, si Dios no hubiera intentado manifestarse a través de él de una forma óptima.

II. No conviene a la perfección del universo una creatura que no puede ser conocida naturalmente por el hombre a través del conocimiento certero y evidente; no obstante, de tal manera el ángel no puede ser conocido por el hombre. La mayor consta: lo que tiende a la perfección del universo puede ser conocido evidentemente por el hombre, porque evidentemente es bien sabido que el universo es una obra de Dios y que todas las obras de Dios son perfectas.

Se prueba la menor: el hombre no puede conocer nada sino mediante el sentido y las cosas sensibles; no obstante, la substancia angélica no puede ser conocida mediante lo sensible. Por eso, se prueba la menor: ni las causas ni los efectos de la substancia angélica son sensibles y, debido a eso, ni abarcan ni participan de la propia perfección de tal substancia; de cualquier manera, sería necesario que condujeran hacia su conocimiento.<sup>198</sup>

XXIII. Al primero niego la mayor respecto a la primera parte. De otro modo podría decirse que es perfecto un universo donde vivieran dos o tres viejos ciegos y cojos con un perro y un gato, incluso en esa situación manifestaría a su autor.<sup>199</sup> Por lo tanto, para ser perfecto se requiere que manifieste a Dios de una forma óptima; es decir, en toda posible manifestación de manera extensiva, aunque no intensiva.<sup>200</sup> En efecto, así como se dice que una visión creada de Dios es una perfecta imagen intencional, si representa todas sus perfecciones, aunque no las represente con total claridad y con posible intensión; así el universo, que es la imagen real de Dios, será perfecto si oculta todas las perfecciones de Dios, aunque no con total perfección intensivamente posible, porque sus especies podrían ser producidas más perfectas de forma infinita.

---

<sup>198</sup> Sigue los postulados de Aquino en *In I Sent.* q. 62-63 a. 1.

<sup>199</sup> Ironía como antífrasis argumentativa. Suele ser un elemento habitual para reforzar un juicio en el peor de los casos: “Reforzar otro argumento (anterior o posterior) o la conclusión no necesariamente irónicos”. Crespo 2008, 24.

<sup>200</sup> *Extensive idem est ac, quoad plures partes, quoad magis diuturnum tempus, plures perfecciones, etc... Intensive idem est ac, quoad plures gradus in una parte, simili spatio tempore, simili perfectione, etc...* ETP, 44.

Ad confirmationem dic, de facto Deum intendisse manifestare suas perfectiones optimo modo secundum extensivum, ad quem finem non esset aptum | universum sine angelis, quidquid sit, an Deus potuerit manifestationem non optimam intendere.

5 Ad secundum nego minorem argumenti et probationis. Ad ultimam probationem dic, quod licet sensibilia neque sint causa neque effectus angelicae substantiae, potest nihilominus ex cognitione sensibilibus mens assurgere ad angeli cognitionem tamquam requisiti et pertinentis ad universi perfectionem, prout re ipsa pertinet. Neque omnis  
10 demonstratio debet esse a causa vel effectu, sufficit quod sit a medio conexo, ut suo loco docent dialectici.

**3** universum: *om. M<sub>1</sub>* | **12** *M<sub>1</sub>* **5** Ad... argumenti: Nego minorem secundi *M<sub>1</sub>* **5-6** probationem ultimam *transp. M<sub>2</sub>* **6** neque... neque: *nec... nec M<sub>1</sub>* **7** substantiae Angelicae *transp. M<sub>2</sub>* nihilominus: nihil hominis *M<sub>2</sub>* **8** cognitionem Angeli *transp. M<sub>2</sub>* **9** perfectionem universi *transp. M<sub>1</sub>* Neque: *nec M<sub>1</sub>* **10** demonstratio: *demonstratio M<sub>2</sub>* **11** docent: *add. M<sub>1</sub>*

A la confirmación responde que de hecho Dios ha intentado manifestar sus propias perfecciones de la mejor manera según lo extensivo, para este fin no sería apto un universo sin ángeles; cualquier cosa lo sería, si es que Dios hubiera dispuesto que su manifestación no fuera óptima.

Al segundo niego la menor del argumento y de la prueba. A la última prueba 5 responde que, aunque no sean sensibles la causa ni el efecto de la substancia angélica, por lo menos a partir del conocimiento de lo sensible puede surgir la inteligencia para conocer al ángel requerido y adecuado a la perfección del universo, en cuanto conviene por sí mismo. No toda demostración debe existir por causa o por efecto, basta que exista por un medio conexo, como lo enseñan 10 los dialécticos en sus libros.<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> *Dialectici*: por extensión se refiere a los escolásticos que heredaron el sistema dialéctico de Aristóteles: “Así, pues, cuando santo Tomás ejerce su oficio de maestro, la lógica aristotélica era sobradamente conocida en el ámbito intelectual. Como decimos, usa el método dialéctico para la elaboración de la *quaestio*, en la que ha dejado consignado buena parte de su pensamiento, quizá la mayor parte de su obra (*Comentario a las Sentencias, Summa Theologiae, Comentario al De Trinitate de Boecio, Quaestiones disputatae y De quodlibet*, e incluso el esquema de la *quaestio* aparece de vez en cuando en sus comentarios literales)”. Torrijos 2019, 286.

**Sectio secunda. Ubi et quando creati fuerint angeli ac de  
illorum numero?**

XXIV. Supponendum est I: angelos fuisse productos per veram  
5 creationem ut ab educatione distinctam; nam id proprie creatur, quod  
fit ex nihilo, sive independenter a quocumque subiecto  
praesupposito; sed angelus factus est independenter a subiecto  
praesupposito, cum sit substantia physice incomposita, subindeque  
nullum subiectum praesupponat, cui possit adhaerere: ergo.

10 Supponendum est II: angelos non existere ab aeterno. Ita  
definitum est in *Concilio Lateranensi* II per haec verba: *unum est  
universorum principium, creator omnium invisibilium et  
visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotente  
virtute simul ab initio temporis utramque creaturam de nihilo*  
15 *condidit spiritualem et corpoream, Angeli|cam et mundanam ac  
deinde humanam*; ergo creatura angelica non ab aeterno, sed  
initio temporis creata est. *Ecclesiastici* XVIII dicitur: *qui vivit in  
aeternum, creavit omnia simul*; ergo angelus qui aliquid est  
omnium, simul cum caeteris creaturis factus est et consequenter  
20 in tempore. Supponitur demum nullam creaturarum priusquam  
angeli extitisse: nam *Iob* capite XL Lucifer | vocatur *initium  
viarum Domini*, seu creaturarum; sed non esset initium si alia  
creatura ante illum extitisset; ergo. His positis.

1 fuerint: sint  $M_1$  8 physice: phisice  $M_1$  10 Supponendum II est *transp.*  $M_2$  14 utramque: de  
utramque *corr.*  $M_2$  15 | 12v  $M_1$  19 caeteris: aliis  $M_1$  21 *post* stitisse: *non dist.*  $M_1$  | 92  $M_2$   
23 extitisset: stitisset  $M_1$

## Segunda sección: ¿Dónde y cuándo fueron creados los ángeles y sobre su número?

XXIV. I. Debe suponerse que los ángeles fueron producidos durante una creación verdadera y distinta al parto; pues, propiamente es creado lo que se hace de la nada o independientemente de cualquier sujeto presupuesto. No obstante, el ángel fue hecho independientemente de un sujeto presupuesto, siendo una substancia<sup>202</sup> físicamente incompuesta y, por eso, no presupone ningún sujeto al que pudiera adherirse. 5

II. Debe suponerse que los ángeles no existen desde la eternidad.<sup>203</sup> Así fue definido en el *Segundo Concilio lateranense* con estas palabras: *el único principio de todas las cosas es el Creador de todo lo visible y lo invisible, de lo espiritual y de lo corpóreo, que con su omnipotente virtud desde el inicio de los tiempos simultáneamente creó de la nada ambas creaturas, la espiritual y la corpórea, la angélica y la mundana, luego la humana.*<sup>204</sup> Por lo tanto, la creatura angélica no fue creada desde la eternidad, sino desde el inicio de los tiempos. 10  
En *Eclesiástico* 18 se dice: *el que vive eternamente, creó todas las cosas al mismo tiempo;*<sup>205</sup> por lo tanto, el ángel, que es una de todas las cosas, fue hecho simultáneamente con las creaturas restantes y, en consecuencia, al mismo tiempo. Finalmente, se supone que ninguna de las creaturas se erigió antes que el ángel; pues, en el capítulo 40 de *Job* Lucifer es llamado *el inicio de los caminos del Señor,*<sup>206</sup> o bien de las creaturas. Sin embargo, no sería el inicio si otra creatura se hubiera erigido antes que él. Supuesto esto: 15 20

---

<sup>202</sup> Cfr. Beuchot 1991, 20-23. Para una mayor comprensión de la substancia.

<sup>203</sup> Esta disputa abarca los temas comprendidos en *S. Th.* I, q. 61 a. 3.

<sup>204</sup> *Decretalium D. Gregorii Papae IX, Compilatio, I. De summa Trinitate et fide catholica, 1: ...unum universorum principium; creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium; qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.*

<sup>205</sup> *Eccl.* 18, 1.

<sup>206</sup> *Job* 40, 19.



XXV. Dicendum est I angelos non fuisse creatos ante mundum corporeum, id est, ante illud momentum de quo *Genesis* I dicitur: *in principio creavit Deus Caelum et terram*. Probatur ex laudato *Lateranensi testimonio* ubi dicitur simul fuisse creatam naturam  
5 angelicam et corpoream: ergo non prius condita fuit angelica; sed pro corporea creatura communiter intelliguntur caeli, terra et elementa, ex quibus deinde facta sunt omnia mixta; ergo angeli ante mundum corporeum, caelum scilicet et terram, non sunt creati.

10 Idcirco hoc testimonio sensit Ferrariensis sententiam nostram definiri et iam ad fidem pertinere. Id tamen cum doctore Thoma negat Eximius et communior theologorum sententia; quoniam mens et intentum concilii erat dumtaxat definire Deum esse omnium auctorem ipsumque unice ab aeterno extitisse, caetera  
15 autem omnia a Deo distincta in tempore coepisse, licet maioris claritatis gratia relata verba addiderit.

Nihilominus negari nequit tantum ponde|ris ex concilii verbis sententiae nostrae accessisse, ut non modo probabilior, sed certa habeatur communi consensu. Atque eam tenet ex Graecis Patribus  
20 Theodoretus et Epiphanius qui *haeresi LXV cum palam*, inquit, *intransmutabile sit verbum hoc: quod ante Caelum et terram nihil erat ex creatis*. Ex latinis Augustinus, Gregorius, Beda et alii, quos cum doctore Thoma sequuntur scholastici.

3 laudato: *om.*  $M_1$  4 Lateranensi: Lateranensis  $M_2$  8 terram: terra  $M_2$  testimonio: testimonium  $M_2$  10 sensit: censet  $M_2$  13 dumtaxat: solum  $M_1$  14 auctorem: auctorem  $M_1$  authorem  $M_2$  extitisse: stitisse  $M_1$  15 coepisse in tempore *transp.*  $M_1$  16 addiderit relata verba *transp.*  $M_2$  17 nequit: non potest  $M_2$  | 13  $M_1$  20 Epiphanius: Epifanius  $M_1$  23 Scholastici: Scolastici  $M_1$

XXV. I. Debe decirse que los ángeles no fueron creados antes que el mundo corpóreo, es decir, antes de aquel momento del que se habla en *Génesis 1: en el principio creó Dios el cielo y la tierra*.<sup>207</sup> Se prueba a partir del célebre *Concilio lateranense*<sup>208</sup> donde se dice que la naturaleza angélica y la corpórea fueron creadas simultáneamente; por lo tanto, la angélica no había sido producida con anterioridad. No obstante, por *creatura corpórea* comúnmente se entienden el cielo, la tierra y los elementos con que luego fueron hechas todas las cosas después de combinarse; por lo tanto, los ángeles no fueron creados antes del mundo corpóreo, es decir, antes del cielo y de la tierra.<sup>209</sup> 5

Ferrara<sup>210</sup> asiente que este testimonio explica nuestra sentencia y que ésta es conveniente a la fe. Con todo, el Eximio niega lo anterior con el doctor Tomás y con la sentencia más común de los teólogos, puesto que la idea y la intención del concilio (aunque haya añadido dichas palabras para mayor claridad) al menos era definir que Dios es el autor de todas las cosas y que únicamente Él se había erigido desde la eternidad; en cambio, que todas las cosas restantes, distintas de Dios, empezaron [a existir] con el tiempo. 15

Por el contrario, debe afirmarse que gran influencia de las palabras del concilio se encuentra en nuestra sentencia, porque no sólo es considerada la más probable, sino la certera según el consenso general. De los Padres griegos la sostienen Teodoro y Epifanio que en *Panarion 65* dice: *porque evidentemente es invariable que ninguna de las creaturas existía antes del cielo y de la tierra*,<sup>211</sup> entre los Padres latinos, Agustín, Gregorio, Beda y otros a quienes siguen los escolásticos con el doctor Tomás. 20

---

<sup>207</sup> *Gen. 1, 1.*

<sup>208</sup> *Id.*

<sup>209</sup> Visión aristotélica del universo dividido en esferas cuyo límite es el cielo empíreo.

<sup>210</sup> Quizá *Quaestiones luculentissimae in octo libros Physicorum Aristotelis* VII, q. V de Francisco Silvestre de Ferrara, donde compara el cuerpo del ángel con el del hombre y el de las creaturas corpóreas.

<sup>211</sup> *Panarion* o *Adversus haereses* II, 2: § Κατὰ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως, τῆς δὲ ἀκολουθίας, τηλαυγῶς γὰρ σημαίνει ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ὅτι οὔτε μετὰ τὰ ἄστρα γεγόνασιν ἄγγελοι οὔτε πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς, σαφῶς ἀμεταθέτου ὄντος τοῦ ῥητοῦ, τοῦ ὅτι πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς οὐδὲν ἦν τῶν ἐκτισμένων.

**XXVI.** Probatur II. Ex illo *Genesis: in principio creavit Deus Caelum et terram*: ergo nondum angelos creaverat; si enim illos creavisset potius in principio fecisse diceretur, ut recte notat Augustinus XI *De civitate* capite VI. Confirmatur; nomen caeli in relato testimonio  
 5 significat non modo corpora caelestia, sed etiam angelos in caelo creatos; ergo eodem tempore | cum corporibus caelestibus producti sunt. Probatur antecedens ex *Psalmo CXLVIII* ubi David locum illud *Genesis* ut videtur exponens, cum primum caelestia generaliter ad Dei laudes invitasset dicens: *laudate Dominum de Caelis*, quid nomine  
 10 caelorum intelligat, declarat dicens: *laudate eum omnes Angeli eius, laudate eum omnes Vitutes eius, laudate eum Sol et Luna, laudate eum omnes Stellae et lumen* ac tandem concludit: *quia ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt*: quibus verbis alluisse videtur ad alia *Genesis; in principio creavit Deus Caelum*, quod non nisi dicendo  
 15 imperandoque creavit.

Auctoritati accedit ratio, seu congruentia ex Angelico doctore; quia nimirum Deus crea|vit universum per modum totius, sive unius artificii perfecti, atque ex pluribus partibus resultantis; sed ut perfectum sit, constare debet corporalibus spiritualibusque  
 20 creaturis; ergo utrasque Deus quasi partes universi produxit, adeoque non unam post aliam, sed eodem momento, ut statim existeret totum ex utraque constans.

**1** II Probatur *transp. M<sub>2</sub>* **2** creaverat Angelos *transp. M<sub>1</sub>* creavisset illos *transp. M<sub>1</sub>* **3** fecisse: creavisse *M<sub>1</sub>* **6** | 92v *M<sub>2</sub>* producti: creati *M<sub>1</sub>* **8-9** laudes Dei *transp. M<sub>2</sub>* **15** imperandoque: et imperando *M<sub>1</sub>* **17** | 13v *M<sub>1</sub>* **18** atque: et *M<sub>1</sub>* **19** spiritualibusque: et spiritualibus *M<sub>1</sub>*

XXVI. II. Se prueba a partir de *Génesis: en el principio Dios creó el Cielo y la tierra*;<sup>212</sup> por lo tanto, todavía no había creado a los ángeles; pues, si los hubiera creado, más bien se diría que los había hecho en el principio, como correctamente anota Agustín en *La ciudad de Dios* XI, capítulo 6.<sup>213</sup> Se confirma: el término de cielo en el testimonio referido no sólo significa los 5 cuerpos celestes, sino también los ángeles creados en el cielo; por lo tanto, fueron producidos con los cuerpos celestes en el mismo tiempo. Se prueba el antecedente a partir de *Salmo* 148 donde David expone aquel pasaje de *Génesis*, según me parece, cuando invitó a los seres celestes a la alabanza de Dios diciendo: *alabad al Señor de los Cielos*;<sup>214</sup> declara qué entiende por el término 10 de cielo, cuando dice: *alabadlo todos sus Ángeles, alabadlo todas sus Virtudes, alabadlo el Sol y la Luna, alabadlo todas las estrellas y el lucero*<sup>215</sup> y finalmente concluye: *Él lo dijo y todo fue hecho, Él lo mandó y todo fue creado*. Parece que con estas palabras hizo alusión a las de *Génesis: en el principio creó Dios el Cielo* y esto no lo creó sino hasta decirlo y ordenarlo.<sup>216</sup> 15

Se suma a la autoridad la razón o bien la coherencia del doctor Angélico<sup>217</sup> porque Dios creó admirablemente el universo como un todo, o como un solo artefacto perfecto y que resulta de muchas partes; sin embargo, para que sea perfecto, debe constar de creaturas corporales y espirituales; por lo tanto, Dios produjo a ambas como partes del universo y, por eso, no una después de la otra, 20 sino en el mismo momento para que al instante existiera un todo que constara de ambas.

---

<sup>212</sup> *Gen.* 1, 1.

<sup>213</sup> *De civ. Dei*, XI, 6: *Quod enim fit in tempore et post aliquod fit et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est; nullum autem posset esse praeteritum, quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur.*

<sup>214</sup> *Psa.* 148, 1.

<sup>215</sup> *Id.*; 1, 2 y 5 respectivamente.

<sup>216</sup> Sigue la proposición de Suárez: *In principio creavit Deus caelum et terram, quia non aliter creavit, nisi dicendo et imperando, ut per verbum fiat in eodem Genesi declaratur. Commentaria ac disputationes in primam partem D. Thomae, De angelis* I, 3, 11.

<sup>217</sup> *S. Th.* I, q. 50, a. 3 y I, q. 49, a. 2. Para una síntesis completa de la doctrina tomística sobre la creación del universo *cfr.* Wright 1957, 73-86.

Denique: cum angeli peccarunt, statim de caelo eieci sunt; ergo iam tunc caeli creati erant consequenterque extiterunt paulo ante peccatum malorum angelorum. Cum igitur brevissima fuerit angelorum via et non nisi aliquot instantibus illorum creatio  
5 peccatum antecesserit, sequitur et angelos, paulo ante quam peccarent, cum caelo fuisse creatos. |

**XXVII.** Dicendum est II angelos fuisse creatos in caelo. Probatur I quia ex dictis tanquam caeli pars creati sunt. II. Quia in caelo mali angeli peccarunt et boni illis restiterunt iuxta illud  
10 *Apocalipsis XII: factum est praelium magnum in Caelo. Michael et Angeli eius praeliabantur cum dracone et draco pugnabat et Angeli eius*; sed non est verosimile angelos alibi creatos in caelum deinde translatos fuisse: ergo in ipso caelo creati sunt. In quo tamen caelo non constat apud doctores. Maior pars cum doctore  
15 Thoma censet creatos fuisse in caelo empyreo.

Ratio Angelici est: quoniam substantiae angelicae productae sunt cum aliquo ordine ad creaturas corporeas, ut illis omnibus praesideant, subindeque conveniens fuit ut in supremo corpore crearentur ut pote aptiori ut et ipsi | et inferioribus praesidere possent.  
20 Addunt alii: quia decuit nobilissimam substantiam loco etiam nobilissimo creari.

2 extiterunt: stiterunt  $M_1$  3 brevissima: vrebissima  $M_1$  6 peccarent: peccarunt  $M_1$  | 93 2  $M_2$   
Sol velut nisi IV die coeperit moveri; I in die creatus est cum Deus non creaverit Caelum vacuum sicut terram: Terra erat inanis v. gr. Pater Vazquez ait non omnia ea quae in conciliis afferunt esse de fide: sed ea qua patres intendebant in sessione definire quamvis alia vel obiectiviter vel incidenter traddant in eade sessione *gl. et subscr.*  $M_2$  9 illis boni *transp.*  $M_2$  13 fuisse translatos *transp.*  $M_2$   
15 fuisse creatos *transp.*  $M_1$  Caelo: *om.*  $M_2$  empyreo: empireo  $M_1$  19 | 14  $M_1$

Finalmente: cuando los ángeles pecaron, inmediatamente fueron expulsados del cielo; por lo tanto, ya desde entonces había sido creado el cielo y, en consecuencia, se había erigido un poco antes del pecado de los ángeles malos. Puesto que el nacimiento de los ángeles había sido muy rápido y su creación había antecedido a su pecado sólo unos instantes, se concluye que también los 5 ángeles habían sido creados junto con el cielo, poco antes de que pecaran.

**XXVII.** II. Debe decirse que los ángeles habían sido creados en el cielo. Se prueba I. porque, a partir de lo referido, fueron creados como parte del cielo; II. porque los ángeles malos pecaron en el cielo y los buenos los enfrentaron, según *Apocalipsis 12: sucedió un gran combate en el Cielo.*<sup>218</sup> *Miguel y sus Ángeles* 10 *combatían con el dragón, y peleaban el dragón y sus Ángeles;* sin embargo, no es verosímil que los ángeles, creados allí, se hayan trasladado al cielo posteriormente;<sup>219</sup> por lo tanto, fueron creados en el cielo mismo. En cambio, según los doctores, no consta que en este cielo. La mayoría considera con el doctor Tomás que fueron creados en el Cielo empíreo.<sup>220</sup> 15

El razonamiento del Angélico es: puesto que las substancias angélicas fueron producidas con cierto orden junto a las creaturas corpóreas para presidirlas, fue conveniente que fueran creadas en un cuerpo supremo para que pudieran presidir a lo más apto, al cielo mismo y a las creaturas inferiores.

Otros añaden que fue adecuado que la substancia más noble fuera creada en 20 el lugar más noble.<sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> *Apoc. 12, 7: Et factum est proelium in caelo, Michael et angeli eius, ut proeliarentur cum dracone. Et draco pugnavit et angeli eius...*

<sup>219</sup> Resulta sumamente interesante la definición de la creación angélica a partir de las citas bíblicas que refieren la corruptibilidad angélica; sin embargo, todos parecen concordar con *S. Th. I, q. 63, a. 5: Es evidente que el pecado del ángel fue una operación posterior a la creación.*

<sup>220</sup> *S. Th. I, q. 61, a. 4, 1: Angeli enim sunt substantiae incorporeae. Sed substantia incorporea non dependet a corpore secundum suum esse, et per consequens neque secundum suum fieri. Ergo angeli non sunt creati in loco corporeo.*

<sup>221</sup> Quizá otros jesuitas que inciden en la misma premisa, como Georgio de Rhodes en *Disputationum Theologiae Scholasticae, Tractatus II, d. I, q. I, s. 1, II: Quomodo cecidisti de caelo Lucifer, ergo in eo creatus fuerat, quia decebat, inquit S. Thom. ut in loco nobilissimo nobilissima conderetur creatura.*

Nihilominus doctor Eximius censet creatos in Empyreo non fuisse, sed in caelo sidereo, seu firmamento; quia ad excellentiam caeli empyrei et eius dignitatem pertinet ut semper fuerit ab omni labe peccati purissimum et consequenter quod nec Angeli in illo  
5 peccaverint nec ad illud admissi fuerint, donec in statu impeccabilitatis constituerentur. Accedit quod sic facile intelligantur illa luciferi verba, quae habentur *Isaiae XIV in Caelum conscendam* v. gr. In re adeo dubia satis fuerit doctorum sententias retulisse.

10 **XXVIII.** Similiter circa numerum nihil certi habetur, nisi quod ille sit maximus, ut ex variis scripturae testimoniis constat: nam *Iob* capite XXV dicitur: *numquid est numerus militum eius? Ad Hebraeos XII acces/sistis*, inquit apostolus, *ad Hierusalem Caelestem et multorum millium Angelorum frequentia. Danielis XVII millia*  
15 *millium ministrabant ei et decies centenia millia assitebant ei.* Quibus convicti patres mirum in modum exaggerant numerum angelorum. Audiatur pro omnibus Gregorius *libro XVII moralium: numerus supernorum Civium est infinitus et definitus exprimitur, ut qui Deo est numerabilis esse, hominibus innumerabilis*  
20 *demonstretur.* Ratio cur in tam magno numero creati sunt, ex parte Dei est tum ip|sius voluntas, tum infinita maiestas, quam maxime decet infinita paene spirituum familia, qui illi famulentur et pro illo pugnent; ex parte vero angelorum angelicae naturae nobilitas;

1 doctor: *om.*  $M_1$  censet: putat  $M_1$  1-2 ex creatos... ad fuisse: non fuisse creatos in Empyreo  $M_1$   
2 Caelo sidereo: Sydereo Caelo  $M_2$   $M_1$  3 Empyrei Caeli *transp.*  $M_1$  5 peccaverint: peccarint  $M_2$   
ad... fuerint: admissi fuerint ad illum  $M_2$  7 verba luciferi *transp.*  $M_1$  9 retulisse sententias *transp.*  
 $M_2$  11 testimoniis scripturae *transp.*  $M_1$  post constat: *dist.*  $M_2$  12 Hebraeos: Haebraeos  $M_1$   
13 | 93v  $M_2$  16 exaggerant: exaggerant  $M_2$  21 | 14v  $M_1$  voluntas ipsius *transp.*  $M_2$  maiestas  
infinita *transp.*  $M_1$  22 familia spirituum *transp.*  $M_1$  illi: eidem  $M_1$

Por el contrario, el Eximio opina que *no fueron creados en el Cielo empíreo sino en el sideral o bien en el firmamento;*<sup>222</sup> porque conviene a la excelencia y a la dignidad del Cielo empíreo que siempre esté totalmente limpio de toda mancha de pecado y, en consecuencia, que los ángeles no hayan pecado en él y que no hayan sido admitidos en él, hasta que se hubieran consolidado en el estado de la impecabilidad. Añade que de esta sencilla manera se entienden las palabras de Lucifer, por ejemplo, las que se encuentran en *Isaías 14: subiré hasta el Cielo.*<sup>223</sup> Que en este asunto tan dudoso sea suficiente referir las sentencias de los doctores.

**XXVIII.** Igualmente, sobre el número no se tiene nada certero, excepto que sería excesivamente grande, según consta en varios testimonios de la Escritura, pues en el capítulo 25 de *Job* se dice: *¿cuál es el número de sus tropas?*<sup>224</sup> en la *Carta a los hebreos 12*, el Apóstol dice: *os habéis acercado a la Jerusalén Celestial y al tropel de sus millares de Ángeles;*<sup>225</sup> en *Daniel 17: miles de miles lo ayudaban y miles de millones lo asistían.*<sup>226</sup> Por estas palabras los Padres convictos exageran muchísimo el número de los ángeles. Que ante todos se lea a Gregorio en el libro 17 de sus *Moralia: el número de los ciudadanos supernos es infinito y se expresa definido para demostrar que es numerable para Dios lo que es innumerable para los hombres.*<sup>227</sup> La razón de por qué fueron creados en tan grande número por parte de Dios se debe tanto a su voluntad misma, como a su majestad infinita, a la que conviene que la servidumbre de espíritus sea casi infinita, para que sirvan y luchen por Dios; en cambio, por parte de los ángeles, a la nobleza de la naturaleza angélica.

---

<sup>222</sup> Suárez, *De Angelis* I, 4.

<sup>223</sup> *Isa. 14, 13-14: qui dicebas in corde tuo: In caelum conscendam super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte conventus in lateribus aquilonis; ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo.*

<sup>224</sup> *Job 25, 3.*

<sup>225</sup> *Heb. 12, 22.*

<sup>226</sup> *Dan. 7, 10: Fluvius igneus effluebat et egrediebatur a facie eius; milia milium ministrabant ei, et decies milies centena milia assistebant ei: iudicium sedit, et libri aperti sunt.*

<sup>227</sup> Gregorio Magno, *Moralia in Iob* 17, 13.



congruit enim, ut nobilissima substantia in magna quantitate  
crearetur et, cum in angelis locum non habeat quantitas molis, ut  
in numero paene infinito producerentur: tum quia cum sint liberi  
arbitrii, oportuit plurimos creari, ut si plures peccarent, restarent  
5 alii plures qui Deo obedirent.

**XXIX.** Eiusmodi coniecturae suadent valde magnum esse numerum  
angelorum, non vero quantus sit. Circa quod doctor Thomas censet  
plurimum excedere multitudinem specierum corporearum. Alii apud  
Eximium excedere iudicant omnia etiam individua corporea. Laudatus  
10 Suarez probabile censet numerum spirituum infimi cori, ex quo Angeli  
ad hominum custodiam desumuntur, maiorem esse, quam sit numerus  
hominum, qui ab Adamo usque nunc extiterunt et ad finem mundi  
extituri sunt, cum unus angelus non nisi unius hominis custos sit, et  
adhuc si essent plures homines, essent in illo choro quin alii de novo  
15 crearentur qui ad eorum custodiam deputari possent. |

Hinc cum iuxta communem sententiam angeli secundi chori ut  
nobilitate, ita etiam numero excedant angelos primi et angeli tertii  
excedant angelos secundi et sic deinceps, consequens est ut  
omnium angelorum, qui in novem choros distributi sunt, numerus  
20 sit huma|nae menti inaccessibilis.

**1** substantia nobilissima *transp. M<sub>2</sub>* **2** molis: Mollis *corr. M<sub>2</sub>* **4** creari: creare *M<sub>1</sub>* **5** plures alii  
*transp. M<sub>2</sub>* **7** doctor Thomas: Angelicus *M<sub>1</sub>* **9** iudicant excedere etiam omniam *transp. M<sub>1</sub>*  
**10** probabile: *add. M<sub>1</sub>* censet: putat *M<sub>1</sub>* chori: cori *M<sub>1</sub>* **11** custodiam hominum *transp. M<sub>1</sub>*  
**12** extiterunt et: stiterunt aut *M<sub>1</sub>* **13** extituri: stituri *M<sub>1</sub>* Angelus unus *transp. M<sub>2</sub>* **14** sit custos  
*transp. M<sub>2</sub>* choro: coro *M<sub>1</sub>* **14-15** post possent: quin... crearentur: *om. et mox ins. M<sub>2</sub>*  
**16** sententiam communem *transp. M<sub>1</sub>* **15** eorum: illorum *M<sub>1</sub>* chori: cori *M<sub>1</sub>* | 94 *M<sub>2</sub>* **19** choros:  
coros *M<sub>1</sub>* sunt distributi *transp. M<sub>2</sub>* **20** | 15 *M<sub>1</sub>* menti: *add. M<sub>1</sub>*

En efecto, es congruente que la substancia más noble sea creada en gran cantidad y que los ángeles sean producidos en un número casi infinito porque en ellos no tiene lugar la cantidad de mole.<sup>228</sup> Además, porque son de libre albedrío, fue oportuno crear muchísimos para que, si muchos pecaran, quedaran muchísimos otros que obedecieran a Dios.<sup>229</sup> 5

**XXIX.** Las conjeturas de tal clase defienden que el número de los ángeles es grande, aunque no de qué tamaño es. Al respecto, el doctor Tomás opina que excede muchísimo la cantidad de las especies corpóreas.<sup>230</sup> Otros con el Eximio juzgan que incluso excede a todos los individuos corpóreos.<sup>231</sup> El célebre Suárez opina que probablemente el número del ínfimo coro de los espíritus, del que son 10 asignados los ángeles para custodiar a los hombres, es mayor que el número de los hombres, que existieron desde Adán hasta ahora y que habrán de nacer hasta el fin del mundo, puesto que cada ángel es el guardián de cada hombre. Y si existieran muchos más hombres, existirían en aquel coro otros que serían creados de nuevo para poder destinarse a la custodia de éstos.<sup>232</sup> 15

Según la sentencia general, puesto que los ángeles del segundo coro sobrepasarían a los ángeles del primero en nobleza y en número, y los ángeles del tercero sobrepasarían a los ángeles del segundo y así sucesivamente, es consecuente que el número de todos los ángeles, que fueron distribuidos en nueve coros, sea inaccesible a la mente humana. 20

---

<sup>228</sup> Zevallos utiliza una de las diferentes denominaciones para la cantidad virtual: “Al tratar de esta cantidad virtual, santo Tomás la diferencia del predicamento de la cantidad, al que designa como cantidad de mole (*quantitas molis*), cantidad dimensional (*quantitas dimensiva*), cantidad extensiva (*quantitas extensiva*) o magnitud corporal (*magnitudo corporalis*)”. Echavarría 2013, 235.

<sup>229</sup> Principio de previsión. Forma parte de los recurrentes argumentos suposicionales del tratado.

<sup>230</sup> *S. Th.* I, q. 50 a. 3: *Unde dicendum est quod etiam Angeli secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes.*

<sup>231</sup> *De Angelis* II, cap. XI, *An Angelis sint in magno numero et quantus ille sit?*

<sup>232</sup> Esta interpretación se inclina por las premisas de Suárez, quien permea las ideas medievales sobre la función esotérica de los ángeles. *Commentaria ac disputationes* VI, *De statu beatitudinis Sanctorum Angelorum*, 19.

XXX. Nunc contra dicta in prima conclusione obiicitur: I. Auctoritas Clementis Papae *libro VIII constitutionum* dicentis: *Deus, qui ante omnia Cherubin et Seraphin fecisti saecula*, v. gr. Ergo ante mundum creati sunt. Item Ambrosii, qui libro I ex  
5 *Hexameron: licet, inquit, Angeli aliquando coeperint, erant tamen iam, quando hic mundus est factus.* Idem sentiunt Hilarius, Hyeronimus et ex Grecis Origenes, Basilius et alii.

II. Capite XXX *Iob* Deus ita loquitur: *ubi eras, quando ponebam fundamenta terrae... cum me laudarent simul astra*  
10 *matutina, et iubilarent omnes filii Dei:* ergo cum Deus mundum condidit, iam erant angeli, qui per astra matutina et filios Dei intelliguntur.

III. De lucifero dicitur: *ipse est initium viarum Domini:* ergo ante hunc mundum est creatus. IV. Apostolus *ad Titum* I, II: *quam,*  
15 *inquit, promisit, qui non mentitur Deus ante tempora saecularia:* ergo aliquis fuit ante omne tempus, cui Deus promiserit; sed non alius nisi angelus ergo. v. Alienum videtur a divina bonitate, quod per infinita saecula extiterit sine ulla communicatione ad extra et sine creaturarum consortio a quibus cognosci atque laudari posset.

1 Contra primam: *i. m. adn. M<sub>2</sub>* 2 auctoritas: auctoritas *M<sub>1</sub>* autoritas *M<sub>2</sub>* 4 creati sunt: *om. M<sub>2</sub>*  
5 Hexameron: Salmeron *M<sub>1</sub>* 6-7 Hilarius, Hyeronimus: Marius, Hieronimus *M<sub>1</sub>* 8 II capite...  
loquitur: Deus capite XXX *Iob* loquitur ita *M<sub>2</sub>* 9 simul: *om. M<sub>1</sub>* 10-11 condidit mundum *transp. M<sub>2</sub>*  
12 spem vitae aeternae *gl. et superscr. M<sub>2</sub>* 18 extiterint: stiterit *M<sub>1</sub>* consortio creaturarum  
*transp. M<sub>1</sub>* atque: et *M<sub>1</sub>* 19 laudari posset atque cognosci *transp. M<sub>2</sub>*

XXX. Ahora bien, contra lo referido en la primera conclusión se objeta: I. La autoridad del papa Clemente que, por ejemplo, en el libro VIII de las *Constituciones* dice: *Dios, tú que hiciste a los Serafines y a los Querubines antes de todos los siglos;*<sup>233</sup> por lo tanto, fueron creados antes que el mundo. Asimismo, la autoridad de Ambrosio que en el primer libro I del *Hexámeron* dice: *aunque los* 5 *Ángeles comenzaron alguna vez, ya existían cuando este mundo fue hecho.*<sup>234</sup> Lo mismo asienten Hilario, Jerónimo y, entre los griegos, Orígenes, Basilio y otros.

II. En el capítulo 30 de *Job*, Dios habla así: *¿dónde estabas, cuando ponía los basamentos a la tierra, mientras me alababan simultáneamente los astros matutinos y se regocijaban todos los hijos de Dios?;*<sup>235</sup> por lo tanto, cuando Dios 10 creó el mundo, ya existían los ángeles que son referidos como los astros matutinos y los hijos de Dios.

III. Sobre Lucifer se dice: *él mismo es el inicio de los caminos del Señor;* por lo tanto, fue creado antes de este mundo.<sup>236</sup> IV. El Apóstol en la *Carta a Tito* 1, 2 dice: *[esperamos la vida eterna] que prometió antes de todos los siglos Dios* 15 *que no miente;* por lo tanto, antes de todos los tiempos hubo alguien a quien Dios le había prometido eso y no fue otro, sino un ángel. v. Parece ajeno a la bondad divina que se haya erigido a través de los infinitos siglos sin alguna comunicación *hacia fuera* y sin el consorcio de creaturas por las que podría ser conocido y alabado.<sup>237</sup> 20

---

<sup>233</sup> *Constitutiones Apostolorum* VIII, 12, 8.

<sup>234</sup> *Hexameron* I, 1, 19: *Angeli dominationes et Potestates, etsi aliquando caeperunt, erant tamen jam quando hic mundus est factus.*

<sup>235</sup> *Job* 38, 7.

<sup>236</sup> *Hexameron* I, 15, 1.

<sup>237</sup> La función angélica de coro y adoración siempre ha estado presente en la iconografía y es uno de los principales objetivos de la Jerarquía dionisiaca, corresponde pues a la *illuminatio* en cuanto son los seres más cercanos que siempre acompañan la divinidad (*De caelesti Hierarchia* IV). La época novohispana presenta las interpretaciones más desarrolladas de tal labor; no obstante, ha de conocerse la historia de dicha función a partir de sus obras representativas desde la Baja Edad Media. Cfr. González 2018. Rafael de Bonafé también sopesa la función de asistencia divina y registra la necesidad angélica en el capítulo *San Rafael es la columna fuerte de la Iglesia y Firmamento sólido de la Fe* en *Títulos de excelencia, y oficios de piedad del arcángel San Rafael* (1659).

XXXI. Ad primum respondeo ex patre Suarez fuisse antiquam opinionem, quod *Angeli ante mundum creati sint*; auctoritati tamen Patrum, qui eam tenuerunt, | opponitur auctoritas aliorum plurimum qui oppositum sensuerunt et praecipue *Lateranensis*  
5 *Concilii*, post cuius definitionem non est amplius probabilis antiqua illa opinio. Ad secundum negat | consequentia secundi sufficit enim, quod angeli simul cum creatura corporali conditi sint, ut Deum in ipsa creatione laudarent.

Ad tertium dic, angelum dici *initium viarum Domini* tum  
10 *duratione*, tum *dignitate* sed *duratione* est *initium negative*, quatenus nihil ante ipsum creatum est; *dignitate* vero *positive*, quia nobilior est reliquis omnibus creaturis a Deo factis. Ad quartum respondetur altero Apostoli testimonio II *Ad Timotheum I* ubi ait: *secundum propositum suum et gratiam, quae data est nobis*  
15 *in Christo Iesu ante tempora saecularia*; ex quo pariter deduci poterat, homines, quibus Deus gratiam contulit, ante omnia saecula extitisse.

Directe respondeo: I. Deum iuxta Apostolum ante saecula promississe, non quia tunc externe manifestarit suam  
20 voluntatem, sed quia ab aeterno praedefinivit, hominibus dona conferre, quae illis in tempore promisit. II. Dic quod cum promissio, de qua ibi Apostolus, non sit facta angelis sed hominibus, perperam ex illo testimonio infertur angelos extitisse ante omne tempus.

1-2 opinionem antiquam *transp. M<sub>2</sub>* 2 auctoritati: auctoritate *M<sub>1</sub>* autoritate *M<sub>2</sub>* 3 | 15v *M<sub>1</sub>*  
auctoritas: auctoritas *M<sub>1</sub>* autoritas *M<sub>2</sub>* 4 qui oppositum sensuerunt: per oppositum sententium *M<sub>1</sub>*  
6 Ad... consequentia: Negatur consequentia secundi *M<sub>1</sub>* | 94v *M<sub>2</sub>* 7 simul: *add. M<sub>1</sub>* corporali  
creatura sint conditi *transp. M<sub>1</sub>* 12 factis a Deo *transp. M<sub>2</sub>* 13 Timotheum: Thimotheum *M<sub>2</sub>*  
17 extitisse: stitisse *M<sub>1</sub>* 19 externe: ex tunc *corr. M<sub>2</sub>* 20-21 conferre hominibus dona *transp. M<sub>1</sub>*  
24 extetisse: stitise *M<sub>1</sub>*

XXXI. Al primero respondo a partir del padre Suárez que hubo la antigua sentencia de que los ángeles fueron creados antes del mundo;<sup>238</sup> no obstante, se opone a la autoridad de los Padres, que sostuvieron eso, la autoridad de muchísimos otros, que asintieron lo contrario, y sobre todo la del *Concilium Lateranense*,<sup>239</sup> que después de su definición aquella antigua sentencia ya no es probable. Al segundo lo niega la consecuencia del segundo; pues basta que los ángeles hayan sido creados simultáneamente con la creatura corporal para alabar a Dios durante la creación misma. 5

Al tercero responde que el ángel es llamado *el inicio de los caminos del Señor* por su duración y por su dignidad; sin embargo, incorrectamente es un inicio en cuanto la duración porque nada había sido creado antes que él; pero es acertado en cuanto a su dignidad porque es más noble que todas las restantes creaturas hechas por Dios.<sup>240</sup> Al cuarto se responde con otra cita del Apóstol en la *2 Carta a Timoteo* 1 donde dice: *según su propósito y gracia que nos fue entregada en Cristo Jesús antes de todos los siglos.*<sup>241</sup> A partir de esto igualmente había podido deducirse que los hombres, a quienes Dios entregó la gracia, se habían erigido antes de todos los siglos. 10 15

Directamente respondo: I. Dios, según el Apóstol, había prometido antes de los siglos llevar a los hombres los regalos que les había prometido en aquel tiempo, no porque había manifestado externamente<sup>242</sup> su propia voluntad, sino porque la había predeterminado desde la eternidad. II. Responde que en vano se infiere a partir con esa cita que los ángeles se habían erigido antes de todos los tiempos, porque la promesa, de la que habla allí el Apóstol, no había sido hecha a los ángeles, sino a los hombres. 20

---

<sup>238</sup> *De Angelis* 1, 3, *Quando Angeli creati sint?*

<sup>239</sup> *Concilium Lateranense* IV, *Constitutiones* 1, D 428. Es la máxima cita del Concilio de Letrán en la que Zevallos se basa para establecer la creación de los ángeles.

<sup>240</sup> *positive... negative*: parece que no se usa la terminología escolástica, sino una simple contraposición entre lo correcto y lo incorrecto.

<sup>241</sup> *2 Tim.* 1, 9.

<sup>242</sup> *Extrinsece sive externe: advenit, quod accidentaliter convenit. Sic homini extrinsece accidit esse doctum. Intrinsece sive interne dicitur aliquid tale, quod tale est vi suae essentiae. Sic homo intrinsece est rationalis.* ETP, 44.

III. Dic quod ut Deus ante omnia tempora saecularia promiserit, satis est quod promissio facta sit initio temporis, priusquam saeculum aliquod decurrisset; non vero opus est, quod fieret ante in|ceptionem saeculi.

5 Ad ultimum respondeo ea ratione multum probari nempe quod angeli ab aeterno sint creati. Directe dico non esse alienum a divina bonitate per aeternitatem esse sine creaturarum consortio. Cum enim Deus omnipotens sit sibi ipsi sufficientissimus et aequae perfecte beatus, sive infinitas creaturas producat, sive nihil ad  
10 extra communicet, non est cur solitarius reputetur sine creaturis, quarum laudibus non eget ad summam felicitatem atque beatitudinem.

XXXII. Circa locum, ubi creati sint angeli momenti nihil occurrit: nam quod aliqui senserint angelos creatos fuisse in regione aeris,  
15 nititur falso fundamento, nempe quod angeli corporei sint et quoad corpus ex aere | formati de quo postea. Quod vero alii opinantur, scilicet bonos angelos in caelo conditos, malos autem in aere conditos fuisse, facile refellitur; tum quia sine fundamento et voluntarie dicitur; tum quia cum omnes angeli creati fuerint per  
20 modum unius reipublicae, seu corporis mystici et cum subordinatione inter se, non est verosimile conditos fuisse regionibus in diversis ac inter se longe distantibus.

3 opus vero non est *transp. M<sub>2</sub>* 4 | 16 *M<sub>1</sub>* 5 probari multum *transp. M<sub>1</sub>* 7 consortio creaturarum *transp. M<sub>1</sub>* 8 omnipotens: *om. M<sub>1</sub>* 9 creaturas producat infinitas *transp. M<sub>2</sub>* 9-10 communicet ad extra *transp. M<sub>1</sub>* 11 atque: et *M<sub>1</sub>* 13 nihil momenti *transp. M<sub>1</sub>* 14 *post* occurrit: *dist. M<sub>1</sub>* fuisse creatos *transp. M<sub>1</sub>* 15 falso nititur *transp. M<sub>2</sub>* sint corporei *M<sub>1</sub>* 16 | 95 *M<sub>1</sub>* 17 alii vero *transp. M<sub>2</sub>* scilicet: *om. M<sub>1</sub>* 18 fuisse conditos: *del. M<sub>2</sub>* *post* refellitur: *dist. M<sub>2</sub>* 19 *post* dicitur: *dist. M<sub>2</sub>* 20 fuerint creati *transp. M<sub>2</sub>* mystici: mistici *M<sub>1</sub>* 21 verosimile non est fuisse conditos *transp. M<sub>2</sub>* 22 in diversis regionibus *transp. M<sub>1</sub>* ac: et *M<sub>1</sub>*

III. Responde que, para que Dios prometiera eso antes de todos los siglos, basta que la promesa haya sido hecha en el inicio de los tiempos, antes de que algún siglo transcurriera, pero no es necesario que sucediera antes del comienzo de un siglo.<sup>243</sup>

Al último respondo que por esta razón se comprueba que los ángeles fueron creados desde la eternidad. Directamente digo que no es ajeno a la divina bondad existir a través de la eternidad sin el consorcio de creaturas.<sup>244</sup> Puesto que Dios omnipotente es para sí mismo totalmente suficiente y perfectamente bienaventurado, ya sea que produzca creaturas infinitas o ya sea que no comunique nada *hacia fuera*, no hay por qué recriminarlo como alguien solitario sin las creaturas de las que no carecería sus alabanzas para la suma felicidad y bienaventuranza.<sup>245</sup>

**XXXII.** Sobre el lugar donde fueron creados los ángeles, en ningún momento se presenta: pues el hecho de que algunos asintieron que los ángeles fueron creados en la región del aire se apoya en el falso fundamento de que los ángeles son corpóreos y que respecto al cuerpo son del aire, del cual fueron conformados posteriormente. Fácilmente se refuta lo que otros opinan: que los ángeles buenos fueron creados en el cielo, pero los malos en el aire, ya sea porque esto se dice sin fundamento y de manera personal; ya sea porque no es verosímil que hayan sido creados en regiones diferentes y muy distantes entre sí, cuando todos los ángeles fueron creados como una sola república o bien como un cuerpo místico y con subordinación entre ellos.<sup>246</sup>

---

<sup>243</sup> Para un mayor conocimiento de la voluntad perfecta y la voluntad concesiva de Dios *cfr.* Nee 1999, 9-11.

<sup>244</sup> Referencia del Aquinate en *In De divinis nominibus*, 4, 1.

<sup>245</sup> En este apartado se retoman casi fielmente las ideas de *S. Th.* I, q. 61, a. 1-4.

<sup>246</sup> Ideas platónicas filtradas del pensamiento de Dionisio Areopagita quien recrea una república angélica y eclesiástica. En cuanto al cuerpo místico, se refiere a la denominación otorgada a la Iglesia que por extensión pasa a la angélica a partir de las citas en 1 *Cor.* 12: 12-14; *Coloss.* 1, 18; 1, 24, *Rom.* 12, 5 y *Eph.* 3, 6 y 5, 23. Para mayor conocimiento de las fuentes iconográficas que conforman la Jerarquía del Areopagita *cfr.* González Hernando 2009.



Accedit quod ante commissum peccatum non debuit fieri discretio inter bonos ac malos angelos; alioquin peccatum, priusquam comissum fuisset, puniretur, si qui peccaturi praevidebantur, ea propter extra caelum conderentur.

5 Denique doctor Thomas sentire videtur superiores angelos in caelo; inferiores vero, qui vel orbium motores sunt vel elementis praesunt, in propriis inferioribus locis singulos fuisse creatos. Oppositum tenet Eximius. I. Quia omnes angeli secundum propriae naturae dignitatem creari debuerunt deindeque distribui iuxta  
10 singulorum ministeria. II. Quia caelorum motus non statim incepit cum creatione: ergo opus non erat motorem creari et a creatione sua inferiori existere in orbe.

XXXIII. Quod ad numerum attinet, sunt qui dicant *Angolorum numerum minorem esse quam hominum*; cui opinioni non parum  
15 favet magnus Gregorius *homilia[e] XIV in evangelia*. Probant quidam ex eo, quod numerus hominum salvandorum par sit numero angelorum bonorum; ergo numerus hominum maius est quam omnium angelorum.

Consequentia constat: quoniam angelos malos numerus  
20 hominum damnandorum excedit, cum reprobis homines plures sint, quam electi; sed electi utpote pares angelis bonis plures sunt, quam mali angeli, quoniam ex angelis solum tertia pars peccavit: ergo. | Alii probant ex eo, quod numerus hominum electorum par sit et nec maior nec minor numero malorum angelorum;

2 ac: et  $M_1$  3 fuisset comissum *transp.*  $M_2$  4 praevidebantur: praedivebantur  $M_2$  5 | 16v  $M_1$  Angelos superiores *transp.*  $M_1$  6-7 praesunt elementis *transp.*  $M_2$  9 dignitatem naturae *transp.*  $M_2$  deindeque: et deinde  $M_1$  10 motus caelorum *transp.*  $M_2$  12 inferiori existere in orbe: existere in inferiore orbem  $M_1$  inferiori: in inferiori *corr.*  $M_2$  13 attinet ad numerum *transp.*  $M_1$  13-14 numerum Angelorum *transp.*  $M_1$  14 post hominum *dist.*  $M_2$  16 ex eo: *add.*  $M_1$  sit par Angelorum numero bonorum *transp.*  $M_2$  17 bonorum: *om.*  $M_1$  18 omnium: *om.*  $M_1$  Apocalypsis XII. Ecce Draco magnus et cauda eius trahebat tertiam partem stellarum Caeli v. gr.: *i. m. adn.*  $M_2$  19 Angelos malos excedit... *transp.*  $M_1$  20 homines reprobis sint plures *transp.*  $M_2$  21 pote: *om.*  $M_2$  22 Angeli mali *transp.*  $M_2$  solum pars tertia *transp.*  $M_2$  23 | 95v  $M_2$  24 Angelorum malorum *transp.*  $M_2$

Se añade que, antes de cometer el pecado, no debió suceder la división entre los ángeles buenos y los malos; de lo contrario, hubiera sido castigado el pecado antes de que hubiera sido cometido, si fuera posible anticipar que pecarían. Por eso, fueron creados fuera del cielo.

Finalmente parece que el doctor Tomás asiente que los ángeles superiores 5  
están en el cielo, pero que los inferiores, que son los motores de los astros o que preceden los elementos,<sup>247</sup> fueron creados uno por uno en lugares ciertamente inferiores. El Eximio sostiene lo contrario:<sup>248</sup> I. porque todos los ángeles debieron ser creados según la dignidad de su propia naturaleza y posteriormente ser distribuidos según los ministerios de cada uno; II. porque el movimiento del 10  
cielo no empezó al mismo tiempo con la creación; por lo tanto, no era necesario que se creara un motor y que existiera en el mundo desde su creación inferior.

**XXXIII.** Para adivinar el número, hay quienes dicen que el *número de los*  
*Ángeles es menor que el de los hombres.*<sup>249</sup> Gregorio Magno apoya mucho esta  
sentencia en *Homilias sobre los evangelios*, 14.<sup>250</sup> Algunos lo prueban porque 15  
el número de los hombres que deberán ser salvados será igual al número de los ángeles buenos; por lo tanto, el número de los hombres es más grande que el de todos los ángeles.

La consecuencia consta, puesto que el número de los hombres condenados sobrepasa a los ángeles malos, ya que hay muchos más hombres réprobos que los 20  
elegidos; sin embargo, los elegidos, iguales a los ángeles buenos, son muchos más que los ángeles malos, puesto que sólo una tercera parte de los ángeles pecó. Otros prueban lo anterior porque el número de los hombres elegidos sería igual y no mayor ni menor que el número de los ángeles malos.<sup>251</sup>

---

<sup>247</sup> *S. Th.*, q. 61, a. 4, 2.

<sup>248</sup> *De Angelis* I, 4: *Ubi Angeli creati sint?*

<sup>249</sup> Guillermo Durando en *Speculum iudiciale*, q. 4, 1.

<sup>250</sup> *Homiliae in Evangelia* XIV, 3. La homilía no refiere claramente lo expuesto por el jesuita, pero toma en consideración el conjunto de los seres creados por Dios como un conjunto y, en analogía con un rebaño y sus ovejas, menciona la presencia angélica: *Ibi hymnidici angelorum chori, ibi societas supernorum civium.*

<sup>251</sup> Algunas citas sobre el número de los ángeles malvados: *Matt.* 25, 41; *2 Petr.* 2, 4 y *Jud.* 6. Para un resumen de fuentes bíblicas *cfr.* Palmer 2003, § Ángeles malos.

homines enim loco angelorum electi sunt ac proinde tot quot  
sufficiunt, ut sedes impleant, quas peccantes angeli vacuas  
reliquerunt. Cum igitur bonorum angelorum | numerus duplo solum  
numerum malorum excedat, numerus vero reproborum hominum  
5 maior sit numero electorum quadruplo aut amplius, sequitur plures  
homines esse angelis.

Caeterum hac in re nihil est certum, quia nec constat quotus sit  
numerus malorum angelorum nec an tertia pars definite et  
praescisse peccaverit aut solum magna pars indefinite. Nec item  
10 constat an numerus electorum hominum futurus sit maior aut minor  
quam angelorum vel bonorum vel reproborum. Unde cum  
principia, ex quibus praedicta opinio probatur, incerta sint ac  
dubia atque aliae pro opposita sententia sint coniecturae  
probabiliores, liquido infertur nihil circa definitam numeri  
15 quantitatem posse absolute affirmari.

1 electi sunt: *add. M<sub>1</sub>* 2 Angeli peccantes *transp. M<sub>2</sub>* 3 numerus Angelorum *transp. M<sub>2</sub>* | 17 *M<sub>1</sub>*  
4 excedat numerum malorum *transp. M<sub>1</sub>* reproborum numerus vero *transp. M<sub>2</sub>* 9 praescisse: praescire  
*M<sub>1</sub>* 10 electorum hominum numerus *transp. M<sub>2</sub>* 12 ac: et *M<sub>1</sub>* 15 absolute posse *transp. M<sub>2</sub>*

En efecto, los hombres fueron elegidos en lugar de los ángeles y, por eso, son tantos cuantos bastan para ocupar los puestos que dejaron vacíos los ángeles pecadores. Aunque el número de los ángeles buenos sólo sobrepasa dos veces al número de los malos, el número de los hombres réprobos sería mayor que el número de los elegidos cuatro veces o muchas más: por lo tanto, se concluye 5 que hay muchos más hombres que ángeles.<sup>252</sup>

Además, no hay nada certero sobre este asunto porque no consta cuán grande es el número de los ángeles malos y no consta si exactamente pecó una tercera parte o si imprecisamente sólo una gran parte.<sup>253</sup> Igualmente, no consta si el número de los hombres elegidos habrá de ser mayor o menor que 10 el de los ángeles buenos o el de los réprobos. Por eso, claramente se infiere que nada puede ser afirmado sobre la cantidad definida de su número, porque los principios, con los que se prueba la sentencia referida, son inciertos y dudosos y porque hay otras conjeturas más probables a favor de la sentencia 15 contraria.

---

<sup>252</sup> La especificidad del número angélico naturalmente parte de la ambigüedad de liturgia; sin embargo, habrá que recordar la referencia de algunos ángeles, sus labores y sus nombres. *Cfr.* *Apoc.* 12, 7-9; *Luc.* 1, 11-20; 26, 38 y *Tob.* 12, 6 y 15. No se considera la fuente apócrifa del libro de *Enoc* y los órdenes referidos en ella *sc.* *Nephilim*.

<sup>253</sup> La liturgia sólo sugiere que es muy grande y casi desconocido para el hombre. *Cfr.* *Dan.* 7, 10; *Matt.* 26, 53 y *Heb.* 12, 22.

### Sectio tertia. An angeli sint incorporei et incompositi?

xxxiv. Supponendum est tanquam certum omnino angelos non esse totaliter corporeos sic ut nihil spirituale habeant.  
5 Suppositio est contra Tertulianum, qui et animam rationalem et Deum ipsum corporeum existimavit. Eundem errorem Saducei tenuerunt, ut ex capite XIII constat *Actuum Apostolorum*, ubi dicitur: *illos negasse resurrectionem, Angelum et Spiritus*. Oppositum vero constat tum ex supra relatis *Concilii*  
10 *Lateranensis* verbis, quibus definit Deum esse conditorem spiritualis naturae, scilicet angelicae et corporeae, seu mundanae, sed perperam diceretur spiritualis angelorum natura, si angeli essent omnino corporei; ergo.

Tum quia nulla creatura omnino corporea intellectualis est et liberi  
15 arbitrii capax, sed angelus intellectualis est et liber cum Deus cognoscat et videat et tam | peccare, quam mereri possit, ut in bonis ac malis angelis constat; ergo. Hinc quaestio solum esse potest an sint partim corporei, partim spirituales vel omnino spirituales atque incorporei? Quo sensu docuerunt corporeos plures tum ex Grecis, tum latinis Patribus, ut  
20 videri potest apud Eximium hic disputatione prima capite VI.

3 omnino certum *transp. M<sub>1</sub>* 6-7 tenuerunt Saducei *transp. M<sub>1</sub>* ut constat ex capite XIII *transp. M<sub>1</sub>* 9 vero: *om. M<sub>2</sub>* Lateranensis Concilii *transp. M<sub>1</sub>* 10 | 17v *M<sub>1</sub>* 12 natura Angelorum *transp. M<sub>1</sub>* 15 capax liberi arbitrii *transp. M<sub>1</sub>* 16 | 96 *M<sub>2</sub>* ac: et *M<sub>1</sub>* 18 atque: et *M<sub>1</sub>* 18-19 Quo... latinis: In quo sensu corporeos esse docuerunt plures ex Patribus tum Grecis, tum latinis *M<sub>1</sub>*

### Tercera sección. ¿Los ángeles con incorpóreos e incompuestos?

XXXIV. Debe suponerse con completa seguridad que los ángeles no son totalmente corpóreos al grado de no tener nada espiritual. Esta suposición se opone a Tertuliano que consideró que el alma racional y Dios mismo son corpóreos.<sup>254</sup> Los saduceos sostuvieron este mismo error, como consta en el capítulo 13 de *Hechos de los Apóstoles* donde se dice: *aquellos negaron que existe la resurrección, el Ángel y el Espíritu.*<sup>255</sup> En cambio, lo opuesto consta en las palabras anteriormente referidas del *Concilio Lateranense* con las que define que Dios es el creador de la naturaleza espiritual, angélica y corpórea o bien mundana; sin embargo, se diría erróneamente que la naturaleza de los ángeles es espiritual, si los ángeles fueran completamente corpóreos.<sup>256</sup>

Se prueba: ya sea porque ninguna creatura totalmente corpórea es intelectual y capaz del libre albedrío; sin embargo, el ángel es intelectual y libre, porque conoce y ve a Dios y porque podría pecar o ser digno, como consta en los ángeles buenos y malos. Por eso, esta cuestión sólo puede tratar si son parcialmente corpóreos, espirituales o si son totalmente espirituales e incorpóreos. En este sentido muchos de los Padres griegos y latinos enseñaron que son corpóreos, como puede leerse en la disputa 1, capítulo 6 del Eximio.<sup>257</sup>

---

<sup>254</sup> Quizá se refiere a *De carne Christi* 1, 2: *examinemus corporalem substantiam domini: de spiritali enim certum est. caro quaeritur: veritas et qualitas eius retractatur, an fuerit et unde et cuiusmodi fuerit. renuntiatio eius dabit legem nostrae resurrectioni. Marcion ut carnem Christi negaret negavit etiam nativitatem, aut ut nativitatem negaret negavit et carnem, scilicet ne invicem sibi testimonium responderent nativitas et caro, quia nec nativitas sine carne nec caro sine nativitate.*

<sup>255</sup> Act. 23, 8: *Sadducaei enim dicunt non esse resurrectionem neque angelum neque spiritum.*

<sup>256</sup> *Concilium Lateranense* IV, *Constitutiones*. 1. *De fide catholica: Pater generans Filius nascens et Spiritus Sanctus procedens consubstantiales et coæquales coomnipotentes et coæterni unum universorum principium creator omnium invisibilium et visibilium spiritualium et corporalium qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.*

<sup>257</sup> Suárez, *De Angelis*, q. 1, cap. 6: *utrum Angeli sint corporei tanquam ex corpore et spiritu compositi?*

XXXV. Sit nostra conclusio: angelus omnino spiritualis est et  
incorporeus. Ita post communioem Patrum sententiam tenent  
scolastici omnes cum Magistro, doctore Thoma et Eximio, qui id  
certum censet propter communem Ecclesiae sensum et fere apertam  
5 Lateranensis definitionem. Probat: angeli saepius in sacris  
litteris proprie et simpliciter vocantur spiritus; sed non ita proprie  
et simpliciter possent spiritus vocari, si corpore constarent; ergo  
corpore non constant.

Maiores patet ex Apostolo *ad Hebraeos* I dicente: *omnes sunt*  
10 *administratorii Spiritus*. Ex *Apocalypsi* I *septem Spiritus, qui in*  
*conspectu eius throni sunt*; et capite V dicuntur; *septem Spiritus misi*  
*in omnem terram*. Quibus consonant plura alia testimonia. Quod  
autem nomen spiritus cum proprietate sit accipiendum certum est;  
nam iuxta receptam regulam doctoris Augustini: *verba scripturae in*  
15 *propria significatione intelligi debent, nisi manifestum inconueniens*  
*aut ratio conviciens ad oppositum cogant*. Argumenti minor probatur  
ex eo, quod licet anima hominis dicatur spiritus, tamen homo ipse  
constans corpore et anima nunquam dicitur, nec potest spiritus  
absolute dici: ergo cum eadem ratio esset in angelo, si angelus  
20 corpore constaret, proprie, et absolute spiritus appellari non posset.

II. Probat ex verbis *Lateranensis*, quibus tres creaturarum  
ordines numerat spiritualem, corporalem et humanam; spiritualem  
a corporali, et humana contra distinguit; sed corporalis est omnino  
et adaequate corporea, humana vero partim corporea et partim  
25 spiritualis; ergo spiritualis | omnino est incorporea.

1 Prima conclusio: *i. m. adn. M<sub>2</sub>* 2 Patrum: Patribus *M<sub>2</sub>* 4 censet: putat *M<sub>1</sub>* 7-8 sed... corpore:  
sed non possent proprie et simpliciter vocari spiritus, si constarent corpore *M<sub>1</sub>* 8 non constant  
corpore *transp. M<sub>2</sub>* 9 patet: constat *M<sub>1</sub>* 10 qui: *om. M<sub>2</sub>* 11 throni eius *transp. M<sub>1</sub>* 12 | 18 *M<sub>1</sub>*  
13 sit cum proprietate *transp. M<sub>1</sub>* 14 doctoris: *om. M<sub>1</sub>* 16 Minor argumenti *transp. M<sub>1</sub>*  
19 Angelus: *add. M<sub>1</sub>* 20 non posset proprie at absolute appellari spiritus *corr. M<sub>1</sub>* 22 spiritualem  
a: spiritualemque a *M<sub>1</sub>* 24 et: *om. M<sub>1</sub>* 25 | 96v *M<sub>2</sub>*

XXXV. Que nuestra conclusión sea que el ángel es totalmente espiritual e incorpóreo. Tras la sentencia general de los Padres así lo sostienen todos los escolásticos con el Maestro, el doctor Tomás y el Eximio,<sup>258</sup> quien opina que lo anterior es certero por el sentido común de la Iglesia y la definición casi evidente del *Concilio lateranense*. Se prueba: los ángeles muy frecuentemente en las Sagradas Escrituras son llamados propia y simplemente espíritus; no obstante, no podrían ser llamados propia y simplemente espíritus si constaran de cuerpo; por lo tanto, no constan de cuerpo. 5

La mayor consta con el Apóstol en la *Carta a los Hebreos* que dice: *todos son espíritus administradores*.<sup>259</sup> En *Apocalipsis* 1: *siete espíritus que están ante la mirada de su trono*<sup>260</sup> y en el capítulo 5: *envió siete espíritus a toda la tierra*.<sup>261</sup> Con estos concuerdan muchísimos otros testimonios. Es certero que el término espíritu debe ser tomado con propiedad; pues, según la *Regla recepta* del doctor Agustín: *las palabras de la Biblia deben ser entendidas en su propia significación, a menos que den a entender que lo manifiesto es inconveniente o que la razón convenza a lo opuesto*.<sup>262</sup> La menor del argumento se prueba porque, aunque se diga que el alma del hombre es un espíritu, el hombre mismo que consta de cuerpo y de alma nunca es nombrado así y de ninguna manera puede ser llamado espíritu. Puesto que esta misma razón estaría en un ángel, si el ángel constara de cuerpo, no podría ser llamado propia y absolutamente espíritu. 10 15 20

II. Se prueba con las palabras del *Concilio lateranense*, donde se enumeran tres órdenes de creaturas: la espiritual, la corporal y la humana; distingue la espiritual de la corporal y, a su vez, de la humana; no obstante, la corporal es total y proporcionalmente corpórea, la humana parcialmente es corpórea y espiritual; por lo tanto, la espiritual es totalmente incorpórea. 25

---

<sup>258</sup> Quizá la consulta de Pedro Lombardo es indirecta a partir de *In [II] Sent.* dist. 8, a. 1. Aquino específicamente en *S. Th.* I, q. 51 a. 1 obi. 1 y Suárez en *De Angelis* I, 6.

<sup>259</sup> *Heb.* 1, 14.

<sup>260</sup> *Apoc.* 1, 4.

<sup>261</sup> *Ibid.* 5, 6.

<sup>262</sup> *Regula ad servos Dei*, PL 32. Para mayor conocimiento de la *Regla* de san Agustín *cfr.* Fernández 2002, 105-114.



Atque hoc testimonio angelorum incorporeitatem definitam esse censet cum pluribus doctor magnus Suarius. Accedit tum a Concilio Lateranensi, tum ab Apostolo et ab ecclesia angelos passim invisibiles dici, non autem essent invisibiles, si corpore constarent.

5     **xxxvi.** Ratione III probatur. Nam creatura omnino incorporea, si  
possibilis est, pertinet ad perfectionem universi et consequenter existit;  
sed est possibilis, ergo. Maiorem supra probavimus atque etiam  
minorem, quae insuper suadetur: de fide est Deum produxisse  
substantiam spiritualem incompletam, scilicet animam rationalem;  
10 ergo spiritualitas non repugnat creaturae; sed opposito, non est cur  
repugnet substantiae completae; immo incorporeitas sive spiritualitas  
ex se magis congruere videtur substantiae omnino abstrahenti a  
corpore, quam incompletae et a corpore dependenti: ergo. II. Corpus  
in angelo esset omnino ineptum ad propriam angeli operationem, quae  
15 est intellectio; sed nequit naturaliter uniri corpore, nisi ad propriam  
operationem apto; ergo non unitur. Maior patet: nam corpus si esset  
in angelo, esset propter formam spiritualem et, ut tanquam organum,  
severe posset propriae spiritus operationi.

Probatur maior: corpus angeli esset inorganicum incapaxque tactus,  
20 auditus et aliorum sensus, sed corpus inorganicum est ineptum ad  
intellectionem, cum ad hanc unice iuvare posset, quatenus mediante  
sensu intellectus obiecta cognoscit; ergo. Quod esset inorganicum,  
constat; nam huiusmodi corpus deberet esse inalterabile,  
incorruptibile et simplex, seu non coalescens ex mixtione qualitatum  
25 accommodata ad organa sensus.

1 incorporeitatem Angelorum *transp. M<sub>1</sub>* 2 magnus: *om. M<sub>1</sub>* tum a: cum a *M<sub>2</sub>* Lateranensi  
Concilio *transp. M<sub>2</sub>* 3 dici invisibiles *transp. M<sub>1</sub>* 5 Ratione...Nam: Probatur 3 ratione: nam *M<sub>1</sub>*  
7 | 18v *M<sub>1</sub>* atque etiam minorem: et minorem etiam *M<sub>1</sub>* 8 *post* suadetur: *dist. M<sub>2</sub>* 10 opposito: hoc  
posito *M<sub>1</sub>* 11 sive spiritualitas ex se: et immortalitas *M<sub>2</sub>* 14 ineptum omnino *transp. M<sub>1</sub>*  
18 operationi spiritus *transp. M<sub>1</sub>* 19 Maior probatur *transp. M<sub>2</sub>* 19-20 incapaxque... sensus:  
tactus, auditus et sensus aliorum incapax *transp. M<sub>2</sub>* 21 iuvare posset: iuvare possit *M<sub>1</sub>*  
23 huiusmodi: eiusmodi *M<sub>1</sub>* 24 et: *add. M<sub>1</sub>* 24-25 mixtione... sensus: qualitatum mixtione  
ad organa sensus accommodata *M<sub>2</sub>*

Gracias a este testimonio el gran doctor Suárez con muchos otros opina que la incorporeidad de los ángeles es definida. Se añade según el *Concilio Lateranense*, el Apóstol y la Iglesia que los ángeles son generalmente llamados invisibles;<sup>263</sup> no obstante, no serían invisibles si constaran de cuerpo.

XXXVI. III. Se prueba por razón. En efecto, la creatura totalmente incorpórea, 5  
si es posible, conviene a la perfección del universo y, en consecuencia, existe;  
no obstante, es posible. Anteriormente probamos la mayor y también la menor  
que anteriormente se aboga: es a partir de la fe que Dios produjo la espiritual  
substancia incompleta, es decir, el alma racional; por lo tanto, la espiritualidad  
no repugna a la creatura, sino, por el contrario, no hay por qué se oponga a la 10  
substancia completa. Además, me parece que la incorporeidad o bien la  
espiritualidad, es más congruente por sí con la substancia que se abstrae<sup>264</sup>  
totalmente del cuerpo, que con la incompleta que depende del cuerpo. II. El cuerpo  
en el ángel sería completamente inapropiado para la propia operación del ángel  
que es la inteligencia; sin embargo, no puede unirse naturalmente con cualquier 15  
cuerpo, sino con uno apto para su operación misma; por lo tanto, no se une. La  
mayor es evidente: si el cuerpo estuviera en el ángel, existiría según la forma  
espiritual y, como un órgano, podría servir a la propia operación del espíritu.

Se prueba la mayor: el cuerpo de un ángel sería inorgánico e incapaz del  
tacto, de la audición y de los demás sentidos, pero un cuerpo inorgánico es 20  
inapropiado para la intelección, puesto que podría asistir a ésta únicamente en  
tanto que su intelecto conozca los objetos mediante los sentidos. Consta que  
sería inorgánico, pues un cuerpo de tal naturaleza debería ser inalterable,  
incorrupible y simple, es decir, sin unirse con la combinación de las cualidades  
que se adapta a los órganos de los sentidos.<sup>265</sup> 25

---

<sup>263</sup> *Concilium Lateranensis* IV, DS 800; *Coloss.* 1, 16-17; *Heb.* 1, 14; 13, 2 y *Luc.* 24, 37-39.

<sup>264</sup> Verbo derivado de la expresión *abstractive*. *Abstractive res cognoscitur, quae in se praesens non cognoscitur; sic abstractive cognoscimus ea, quae etiam absentia memoria retinemus, ut vultum patris, situm civitatis quondam visae. Similiter abstractive hic Deum cognoscimus per fidem.* ETP, 12.

<sup>265</sup> “El alma es una sustancia creada (*ousía genneté*), viviente, intelectual, que por sí misma produce e infunde la facultad y virtud de vivir a un cuerpo orgánico y la de percibir lo que cae bajo los sentidos, mientras sea capaz de ello la naturaleza de esas cosas”. Filippi 2007, 260.

**XXXVII.** Demum angeli boni descendunt de caelo et ascendunt corporaque et caelestia et terrena | naturaliter penetrant; sed hoc fieri non posset, si partim corporei essent; ergo. Immo etiam angeli mali, cum corporibus penetrantur, ingrediuntur enim cubiculum undique  
5 clausum et in corpora, quae arripiunt, sese intrudunt. Neque dicas constare subtilissimis corporibus quae facile vel per tenuem rimulam vel etiam | per poros introduci possint sine penetratione.

Tum quia non est perceptibile corpus quantum in tantam subtilitatem redigi, ut per angustissimum pori meatum ingredi possit.  
10 Tum quia ut constat ex *Matthaei* capite v unius hominis corpus occupavit integra demonum legio constans iuxta praebatos auctores 6666. Aut certe valde magno numero at ut putat Hyeronimus decem millibus. Sed non est facile intelligere tantam corporum multitudinem extitisse simul intra unius hominis corpus sine penetratione alterius  
15 cum altero aut cum partibus corporis hominis obsessi; ergo.

Ex dictis infertur non esse in angelis compositionem ex partibus integrantibus; nam cum solum corpus possit partibus integrantibus constare et angeli corpore careant, carere etiam partibus integrantibus necesse est.

20 **XXXVIII.** Angelus non componitur ex materia spirituali, quae sit subiectum et pars illius substantialis. Oppositum sensit Avicembron apud doctorem Thomam. Caeterum nostra sententia communis est cum eodem Angelico, Eximio et caeteris theologis. Probat: nam frequenter patres qui docent angelos esse incorporeos, eosdem vocant immateriales, seu materiae omnis expertes.

2 | 19 *M*<sub>1</sub> 3 si essent partim corporei *transp.* *M*<sub>1</sub> 5 Neque: nec *M*<sub>1</sub> 7 | 97 *M*<sub>2</sub> possint: possunt *M*<sub>1</sub> 10 capite: *add.* *M*<sub>1</sub> 11 auctores: aucthores *M*<sub>1</sub> authores *M*<sub>2</sub> 12 Hyeronimus: Ieronimus *M*<sub>1</sub> 12-13 decem millibus: 10000 *M*<sub>1</sub> 13 est... simul: facile intelligitur tantam corporum multitudinem simul stitisse *M*<sub>1</sub> 14 alterius: unius *M*<sub>1</sub> 15 obsessi: obceci *M*<sub>1</sub> 18-19 necesse est partibus integrantibus *transp.* *M*<sub>1</sub> 20 Secunda conclusio: *i. m. adn.* *M*<sub>2</sub> 21 sensit: censuit *M*<sub>1</sub> Avicembron: Abisembrom *M*<sub>2</sub> 22 | 19v *M*<sub>1</sub>

**XXXVII.** Finalmente, los ángeles buenos descienden del cielo y ascienden, y penetran naturalmente los cuerpos celestes y los terrenales; sin embargo, esto no podría suceder si fueran parcialmente corpóreos. Incluso los ángeles malos, cuando penetran los cuerpos, avanzan hacia un habitáculo totalmente cerrado y se introducen en los cuerpos que poseen.<sup>266</sup> Y no digas que constan de cuerpos 5 muy sutiles que fácilmente podrían introducirse a través de una tenue abertura o a través de los poros sin penetración.

Ya sea porque no es un cuerpo tan perceptible como para conducirse mediante semejante sutileza y poder ingresar por el conducto más angosto de un poro; ya sea porque, como consta en el capítulo 5 de *Mateo*, que ocupó el cuerpo de un 10 solo hombre una completa legión de demonios, que constaba de 6666 según los autores referidos<sup>267</sup> o, ciertamente, de 10 000 según piensa Jerónimo,<sup>268</sup> sin embargo, no es fácil entender que una multitud tan grande de cuerpos se haya erigido al mismo tiempo dentro del cuerpo de un solo hombre sin la penetración de uno con el otro o con las partes del cuerpo del hombre asediado. 15

Con lo dicho se infiere que en los ángeles no existe la composición de partes que lo integren, puesto que sólo el cuerpo podría constar de partes que lo integren y los ángeles carecen de cuerpo, es necesario que también carezcan de partes que los integren.

**XXXVIII.** El Ángel no se compone de materia espiritual para estar sujeto y ser 20 parte substancial de aquella. Avicebrón asiente lo contrario con el doctor Tomás.<sup>269</sup> Además, nuestra sentencia es común con el Angélico, el Eximio y los restantes teólogos. Se prueba: los Padres, que enseñan que los Ángeles son incorpóreos, frecuentemente los llaman inmateriales o bien carentes de toda materia.

---

<sup>266</sup> Suposición a partir de san Agustín, *De civ. Dei* l. 16, 29.

<sup>267</sup> *Matt.* 8, 28-34. La interpretación se parece más a la plasmada en *Luc.* 8, 26-39 y *Marc.* 5, 1- 20. Quizá por la errata del capitulado, quiso citar a Marcos en vez de Mateo.

<sup>268</sup> *Epistula* LIII, donde trata sobre la tentación de los pecados como influjo de los demonios.

<sup>269</sup> Se refiere a *De substantiis separatis* de Aquino en los capítulos 5 al 8, donde se refutan y se destacan las propuestas de Avicebrón en la *Fons vitae*.

Sic pro omnibus doctor Dionysius cuius maxima est apud omnes auctoritas et qui libro IV *de Divinis nominibus* de angelis inquit: *sicut incorporales et immateriales intelliguntur*; ex capite VII: *ab omni materia soluti, sine materia aequaliter*.

5 Confirmatur: nam iuxta patrum locutiones et omnium philosophorum sensum nulla materia a Deo creata est praeter corpoream, sed angelus ex materia corporea non componitur; ergo ex nulla. Probat II: substantia, quae operatur independenter a quacumque materia, | nequit dependere inesse; sed angelus non  
10 dependet a materia spirituali in operando; ergo nec in essendo consequenterque illam non exigit.

Maiores est clara: nam operari sequitur adesse et ipsi proportionatur, proinde independentia in operando nequit non supponere independentiam in essendo. Minor facile suadetur: omnis angeli  
15 operatio est intellectio, volitio aut motus localis; sed nulla ex his operationibus a materia dependet: ergo. Minor patet quoad motum localem; nam evidens est quod, ut spiritus de loco transeat in locum, materia non indiget.

Quoad intellectionem consequenterque quoad volitionem probatur:  
20 intellectio solum posset a materia spirituali dependere velut ab agente velut a subiecto vel tanquam ab instrumento, quemadmodum in homine anima utitur corpore et sensibus corporeis ad cognoscendum; sed nec dependet a materia ut ab agente, cum materia nullam habeat activitatem circa intellectionem;

1 Sic: Sit  $M_1$  Dionysius: Dionysius  $M_1$  2 auctoritas: auctoritas  $M_1$  autoritas  $M_2$  6 philosophorum: philosophorum  $M_2$  sensum: sensu  $M_1$  nulla materia creata est a Deo *transp.*  $M_2$  9 | 97v  $M_2$  inesse dependere *transp.*  $M_1$  11 consequenterque: et consequenter  $M_1$  non exigit illam *transp.*  $M_2$  12 adesse: abesse  $M_1$  15 aut motus: motusve  $M_1$  16 dependet a materia *transp.*  $M_1$  17 transeat Spiritus de loco in locum, non indiget materia *transp.*  $M_1$  19 consequenterque: et consequenter  $M_1$  quoad: *add.*  $M_1$  20 | 20  $M_1$

Ante todos, está el doctor Dionisio, cuya autoridad es la más grande entre todos y que en el libro IV de los *Nombres divinos* dice sobre los ángeles: *así se debe entender que son incorpóreos e inmatrimales*; en el capítulo VII: *sultos de toda materia e igualmente sin materia*.<sup>270</sup>

Se confirma: según las proposiciones de los Padres y el sentido de todos los filósofos, ninguna materia fue creada por Dios excepto la corpórea, pero el ángel no se compone de materia corpórea; por lo tanto, de ninguna. II. Se prueba: la substancia, que opera independientemente de cualquier materia, no puede tener una dependencia; sin embargo, el ángel no depende de la materia espiritual al operar y, por lo tanto, tampoco al ser y, en consecuencia, no la exige. 5 10

La mayor es clara: pues el operar sigue al existir y se proporciona a él; por consiguiente, la independencia al operar sí puede suponer la independencia en el ser. La menor se aboga fácilmente: todas las operaciones del ángel son la intelección y la volición o bien el movimiento local;<sup>271</sup> no obstante, ninguna de estas operaciones depende de la materia. La menor es evidente respecto al movimiento local, pues es evidente que un espíritu no carece de materia para moverse de un lugar a otro. 15

Se prueba respecto a la intelección y, en consecuencia, a la volición: sólo la intelección podría depender de la materia espiritual, de un agente, de un sujeto o también de un instrumento, así como el alma del hombre usa el cuerpo y los sentidos corporales para conocer, pero no depende de una materia como depende de un agente, puesto que la materia no tiene ninguna actividad respecto a la intelección; 20

---

<sup>270</sup> A pesar de haber desarrollado los juicios controversiales de la incorporeidad angélica y a pesar de haber referido las fuentes contradictorias, Zevallos cree en la angelología dionisiaca y le otorga el cognomen *maxima auctoritas*. Esta preferencia en el siglo XVIII de la fuente areopagítica se debe a la intertextualidad de su contenido y a la limitación de una interpretación negativa de las fuentes litúrgicas. Cfr. Mainoldi 2016.

<sup>271</sup> Se siguen las terminologías aristotélicas: “El movimiento y los móviles en común se estudian en la Física. El estudio de los cuerpos que se mueven por movimiento local se realiza en Del cielo. Los movimientos restantes no son comunes a todos los cuerpos, sino que se encuentran sólo en los cuerpos inferiores”. García 2014, 75.

nec ut a subiecto, cum spiritus per se solum sit sufficiens cognitionis subiectum, ut in homine constat cuius intellectio in sola anima recipitur; nec demum tanquam instrumentum, quia nullus modus apparet, quo materia incapax organizationis servire possit formae  
5 spirituali velut instrumentum ad intellectionem: ergo.

**XXXIX.** Sit tertia conclusio: non est possibilis angelus compositus ex materia et forma spirituali. Ita doctor Eximius contra commune recentiorum. Probatur: si esset possibilis angelus compositus ex materia et forma spiritualibus, talis materia esset subiectum connaturale formae  
10 angelicae et cuius ipsa forma esset actus proportionatus; sed nec materia potest esse connaturale subiectum nec forma angelica actus talis materiae: ergo. Maior ex terminis patet. Probatur minor: si illa materia esset connaturale subiectum et forma actus, forma naturaliter exigeret materiae uniri et cum illa componere; sed nequit forma angelica exigere  
15 unionem et compositionem cum materia spirituali; ergo.

Minor sua|detur ratione nuper facta: si enim exigeret forma angelica materiam spiri|tualem, esset velut ut connaturaliter existeret vel ut connaturaliter operaretur; sed ad neutrum potest exigere cum independenter a tali materia connaturaliter operetur,  
20 subindeque connaturaliter existat; ergo. Confirmatur: talis forma angelica esset ens incompletum et simul non esset, sed completum ex se; consequens repugnat ergo et id, unde sequitur. Quod esset ens incompletum constat: nam ex illa et materia tanquam ex duabus partibus naturaliter resultaret totum per se.

**1** subiectum cognitionis *transp. M<sub>1</sub>* **2** constat in homine *transp. M<sub>1</sub>* **3** instrumentum: ab instrumento *M<sub>2</sub>* **4** organizationis: organizatoris *M<sub>1</sub>* de organizationis *M<sub>2</sub>* formae possit *transp. M<sub>2</sub>* **6** Tertia conclusio: *i. m. adn. M<sub>2</sub>* **7** doctor: *om. M<sub>1</sub>* **8** recentiorum: recensiorum *M<sub>1</sub>* **9** spiritualibus: spirituali *M<sub>1</sub>* **11** connaturale subiectum: materiale subiectum *M<sub>2</sub>* **12** patet ex terminis *transp. M<sub>1</sub>* Minor probatur *transp. M<sub>2</sub>* **13** connaturale subiectum: materiale subiectum *M<sub>2</sub>* **14** uniri materiae *transp. M<sub>2</sub>* **16** | 20v *M<sub>1</sub>* **17** | 98 *M<sub>2</sub>* **22** ex se: per se *M<sub>2</sub>*

tampoco depende de un sujeto, porque el espíritu por sí sería un sujeto suficiente de conocimiento, como consta en el hombre cuya intelección sólo es asumida en el alma. Finalmente, tampoco depende de un instrumento, porque no hay ningún modo para que la materia incapaz de organización pudiera servir a la forma espiritual como un instrumento para la intelección.<sup>272</sup> 5

**XXXIX.** Que la tercera conclusión sea: no es posible el ángel compuesto de materia y de forma espiritual. Así opina el Eximio<sup>273</sup> contra el consenso de los modernos. Se prueba: si fuera posible un ángel compuesto de materia y de forma espirituales, tal materia sería un sujeto connatural de la forma angélica y su forma misma sería un acto proporcionado; sin embargo, ni la materia puede ser un sujeto connatural ni la forma angélica un acto de tal materia. La mayor es evidente por los términos. Se prueba la menor: si aquella materia fuera un sujeto connatural y si la forma fuera un acto, naturalmente la forma exigiría unirse a la materia y componerse con ella, pero la forma angélica no puede exigir la unión y la composición con la materia espiritual. 10 15

La menor se aboga con la razón recientemente expuesta: si la forma angélica exigiera una materia espiritual, sería para existir connaturalmente o para operar connaturalmente;<sup>274</sup> sin embargo, no puede exigirla para ambas cosas porque, independientemente de tal materia, operaría connaturalmente y, en consecuencia, existiría connaturalmente. Se confirma: tal forma angélica sería un ente incompleto y a la vez no lo sería; sin embargo, es completo por sí. Por lo tanto, el consecuente incluso rechaza eso de donde se concluye. Consta que sería un ente incompleto, pues, por aquélla y por la materia, naturalmente resultaría por sí como un todo de dos partes. 20

---

<sup>272</sup> “la esencia del alma y su unión con el cuerpo -hilemorfismo de acuerdo con las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino en su Tratado del hombre (Summa Theologica 1, 75-102). Santo Tomás concluye que cada ser humano es unidad substancial de natura y forma y como tal, indivisible”. Araya 1991, 89.

<sup>273</sup> *De Angelis* I, 5, 7-9.

<sup>274</sup> “Connatural es el conocimiento de las cosas sensibles, a partir de las cuales el hombre es capaz de remontarse a las realidades divinas, incluidas aquellas que la mente es incapaz de contemplar en sí mismas, *Summa Contra Gentiles*, l. 3, c. 119”. Errazúriz 2018, 28.



Quod vero sit completum probatur; quia nullum ens incompletum potest independenter ab alio esse et operari; sed illa forma se sola posset connaturaliter existere et operari ergo.

**XL.** Contra primam conclusionem obiicies: I. Illud *Genesis VI*  
5 *videntes Filii Dei* —seu iuxta versionem septuaginta angeli Dei—  
*filias hominum acceperunt sibi uxores*; sed non possent angeli uxores  
accipere, nisi essent corporei ergo. II. Iuxta Ambrosium; *omnis*  
*creatura certis suae naturae circumscripta est limitibus*; sed angelus  
est creatura; ergo est circumscriptus; sed quod circumscribitur, est  
10 corporeum cum posse circumscribi sit proprietas solius quantitatis,  
ergo. Hinc Elias Cretensis et alii propter hanc rationem asseruerunt |  
corporeitatem angelorum.

III. Ex Apostolo: *Angeli sunt administratorii Spiritus*; sed non  
essent apti ad hoc munus, nisi corporei essent quia tunc non  
15 possent huc, illuc discurrere, ingredi, egredi, loqui v. gr.: ergo.  
IV. Ex Ioanne episcopo Tesalonicensi: angeli depingi possunt, quia  
sunt corporei, quae sententia approbatur a *sexta Synodo*. V. Quia  
spiritus malus, quia Saulem vexabat, sedabatur conceptus  
cytharae. Demon ille, qui Sarae viros occiderat, fumo cuiusdam  
20 piscis fugatus est, ut habetur *Thobiae* capite VI. Demones etiam  
bonis odoribus delectari refert ex antiquis philosophis Augustinus;  
sed haec fieri non possent, si incorporei essent; ergo. VI. Si  
corpore omnino carerent, essent aequae incorporei ac Deus, sed hoc  
non est dicendum: ergo. |

**1** vero: *om. M<sub>1</sub>* **4** Argumenta contra primam: *i. m. adn. M<sub>2</sub>* **7** Retorquetur in anima separata: *i. m. gl. M<sub>2</sub>* **11** ergo: *add. M<sub>1</sub>* Prima: *i. m. adn. M<sub>1</sub>* rationem: creationem *M<sub>1</sub>* | **21** *M<sub>1</sub>* **14** essent corporei: *M<sub>1</sub>* **15** ergo: *add. M<sub>1</sub>* **16** Tesalonicensi: Tesalonicense *M<sub>1</sub>* **17** Synodo: Sinodo *M<sub>1</sub>* **18** quia: qui *M<sub>1</sub>* **19** cytharae: citharae *M<sub>2</sub>* fumo: pumo *M<sub>1</sub>* **20** Thobiae: Tobiae *M<sub>1</sub>* **21** philosophis: phylosophis *M<sub>1</sub>* **22** essent incorporei *transp. M<sub>2</sub>* **24** | 98v *M<sub>2</sub>*

Por el contrario, se prueba que sería completo porque ningún ente incompleto puede existir y operar independientemente de otro; no obstante, aquella forma por sí sola podría existir y operar connaturalmente.

**XL.** Contra la primera conclusión objetarás. I. Según *Génesis 6: al verlas, los hijos de Dios* —o bien *los Ángeles de Dios* según la versión de los Setenta— 5  
*tomaron como sus esposas a las hijas de los hombres;*<sup>275</sup> no obstante, los ángeles no podrían tomarlas como esposas si no fueran corpóreos. II. Según Ambrosio: *toda creatura está circunscrita por ciertos límites de su propia naturaleza;*<sup>276</sup> no obstante, el ángel es una creatura y, por lo tanto, está circunscrito. Sin embargo, lo que está circunscrito es corpóreo porque la capacidad de estar 10  
circunscrito es propiedad sólo de la cantidad. De ahí que por esta razón Elías Cretense<sup>277</sup> y otros aseguraron la corporeidad de los ángeles.

III. Según el Apóstol:<sup>278</sup> *los Ángeles son espíritus ministros*, pero no serían aptos para esta función, si no fueran corpóreos porque así no podrían correr de un lado a otro, entrar, salir y hablar, por ejemplo.<sup>279</sup> IV. Según Juan, obispo 15  
tesalonicense: los ángeles pueden ser pintados, porque son corpóreos.<sup>280</sup> Esta sentencia fue aprobada por el *Sexto Sínodo*. V. Porque el espíritu malvado, que atormentaba a Saúl, fue calmado tras haber sido vencido por su cítara.<sup>281</sup> Aquel otro demonio, que había matado a los esposos de Sara, fue ahuyentado por el humo de algún pescado, como se lee en el capítulo 6 de *Tobías*.<sup>282</sup> De los 20  
antiguos filósofos Agustín menciona que los demonios también se deleitan con buenos olores,<sup>283</sup> pero todo esto no podría suceder, si fueran incorpóreos. VI. Si carecieran totalmente de cuerpo, serían igualmente incorpóreos como Dios, pero esto no debe decirse.<sup>284</sup>

---

<sup>275</sup> *Gen.* 6, 1-2.

<sup>276</sup> *De Spiritu Sancto* I, 7.

<sup>277</sup> Sc. Elías de Creta (s. VIII), quizá *In S. Gregorii Nazianzeni orationes XIX* (PG 97).

<sup>278</sup> Se refiere a *Heb.* 1, 14: *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, qui in ministerium mittuntur propter eos, qui hereditatem capient salutis?*

<sup>279</sup> Paráfrasis de *De Angelis* I, 5, 5.

<sup>280</sup> *Ibid.* I, 5, 9.

<sup>281</sup> *1 Reg.* 16, 23.

<sup>282</sup> *Tob.* 6, 14-17.

<sup>283</sup> *De civ. Dei* X, 11.

<sup>284</sup> Resumen de los juicios contenidos en *S. Th.* I, q. 51, a. 1-3.

**XLI.** Ad primum respondeo locum illum non intelligi de veris  
 angelis. Ratio est clara: quia nec sermo est de angelis malis, quia  
 hi nunquam filii Dei appellantur; nec de bonis quia eo tempore iam  
 beati erant et incapaces peccandi. Communis igitur expositio est  
 5 per filios Dei significari posteros Seth cuius progenies pia erat  
 grataque Deo. Nec obstat illa versio septuaginta interpretum, qui  
 pro filiis legunt angeli Dei: nam interdum homines Deo grati  
 appellantur in scripturis angeli Dei. E contra per filias hominum  
 significantur foeminae ex Cain progenitae, quae pravis moribus |  
 10 parentem referebant: quapropter per antithesim ad bonos, qui filii  
 Dei vocantur, illae hominum filiae appellantur. Iam posteri Seth a  
 coniugiis cum filiabus Cain abstinerunt per aliquod tempus,  
 donec libidine aestuante vel ad matrimonia vel ad aliam  
 commixtionem cum illis ventum est, ex qua gigantes progeniti  
 15 sunt.

Ad secundum Ambrosius non tribuit angelis circumscriptionem  
 corporis propriam, sed finitudinem et limitationem perfectionis omni  
 enti creato communem, ut ex sequentibus immediate verbis patet:  
*siquidem, inquit, et illa invisibilia opera, quae nequeunt locis et*  
 20 *finibus comprehendi; substantiae suae tamen proprietate clauduntur.*  
*Quo modo quis audeat creaturam appellare Spiritum Sanctum qui non*  
*habet circumscriptam determinatamque virtutem.* Ad id, quod additur,  
 dic ex auctoritate Eliae et aliorum patrum, qui platoniorum placita  
 secuti tribuerunt angelis corpora nunc crassa, nunc subtilia, nullam  
 25 probabilitatem redundare in angelorum corporeitatem.

2 quia hi: qui isti *M*<sub>1</sub> 5 significari: significare *M*<sub>1</sub> Seth: Zeth *M*<sub>2</sub> 6 gratiaque Deo: et Deo grata  
*M*<sub>1</sub> illa: *add. M*<sub>1</sub> 8 scripturis: scriptura *M*<sub>1</sub> post Dei: non *dist. M*<sub>1</sub> 9 Cain: Chain *M*<sub>1</sub> |21v *M*<sub>1</sub>  
 10 antithesim: anthitesim *M*<sub>1</sub> Anthithesin *M*<sub>2</sub> 11 vocantur: appellantur *M*<sub>2</sub> appellantur filiae  
 hominum *transp. M*<sub>1</sub> Seth: Zeth *M*<sub>2</sub> 12 Cain: Chain *M*<sub>1</sub> 13 aestuante: stuante *M*<sub>1</sub> aliam: illam  
*corr. M*<sub>2</sub> 14 sunt progeniti *transp. M*<sub>1</sub> 17-18 commune omni enti creato *transp. M*<sub>1</sub> 18 post patet  
*dist. M*<sub>2</sub> 23 auctoritate: auctoritate *M*<sub>1</sub> 24 secuti: sequi *M*<sub>2</sub> angelis: Angelus *M*<sub>2</sub>  
 25 corporeitatem Angelorum *transp. M*<sub>1</sub>

XLI. Al primero respondo que aquel pasaje no trata sobre los ángeles verdaderos. La razón es clara: la expresión no habla de los ángeles malos, porque éstos nunca son llamados hijos de Dios. Tampoco se habla de los buenos porque en ese tiempo ya eran bienaventurados e incapaces de pecar. En efecto, la explicación común es que *hijos de Dios* se refiere a los hombres después de Set cuya progenie era pía y grata a Dios. Y no obsta aquella traducción de los Setenta intérpretes que leen *ángeles de Dios* en vez de *hijos*; pues, a veces, los hombres gratos a Dios son llamados ángeles de Dios en las Sagradas Escrituras. Por el contrario, por *hijas de los hombres* se dan a entender las mujeres nacidas de Caín, que recordaban a su padre de costumbres depravadas. Por eso, aquéllas eran llamadas *hijas de los hombres* en antítesis con los hombres buenos que son llamados *hijos de Dios*. Los descendientes de Set se abstuvieron de los connubios con las hijas de Caín por algún tiempo, hasta que por su deseo ardiente llegaron con ellas al matrimonio o a otra unión, de la que nacieron los gigantes.<sup>285</sup>

Al segundo: Ambrosio no atribuye a los ángeles la circunscripción propia del cuerpo, sino la finitud y la limitación de la perfección comunes a todo ente creado, según es evidente en las palabras siguientes: *ciertamente, aquellas obras invisibles, aunque no pueden ser comprendidas en cierto lugar o límite, son encerradas por la propiedad de su propia substancia. De esta manera, ¿quién se atrevería a llamar creatura al Espíritu Santo que no tiene ninguna virtud circunscrita y determinada?*<sup>286</sup> Para lo que se añade, responde que ninguna probabilidad redunde en la corporeidad de los ángeles según la autoridad de Elías y de otros Padres,<sup>287</sup> quienes atribuyeron a los ángeles los cuerpos toscos y los sutiles, al seguir las opiniones de los platónicos.

---

<sup>285</sup> Zevallos retoma la angelología apócrifa o demonología sobre los Nephilim. *Cfr. Disertación sobre los gigantes* en la edición bíblica de François 1831, 273-296. Para mayor conocimiento de esta cuestión, de las fuentes y de las diversas tesis. La revisión etimológica de los términos griegos y la interpretación son desarrolladas por Crisóstomo en *Homilia XXXV* y por Agustín en *De civ. Dei* XVI, 4.

<sup>286</sup> San Ambrosio, *De Spiritu Sancto* I, 7, 74.

<sup>287</sup> Por ejemplo, Gregorio Nacianceno en *Oratio* XXXIV, Orígenes en *De principiis* II, 2 o Tertuliano en *De carne Christi*, 6.

Nam et Platonicae doctrinae fundamenta evidentibus rationibus convulsa sunt et spiritualitas pura angelorum iam diu in ecclesia praevaluit tum declaratione *Lateranensis*, tum unanimi theologorum consensu, ita ut oppositum substineri amplius sine temeritate non  
5 possit. |

**XLII.** Ad tertium negatur quod sine corpore nequeant | angeli huc, illuc discurrere, ingredi et huiusmodi. Loqui autem cum hominibus etsi sine corpore nequeant, tamen ut loquantur, opus non est quod corpori substantialiter uniantur; sufficit quod corpore assumpto uti  
10 possint tanquam instrumento. Ad quartum dic sextam Synodum sententiam Ioannis Iesus Episcopi approbasse, quatenus docebat angelos posse depingi; at non approbavit sententiam illam quae Ioanni fundamentum fuerat ad id asserendum. Solent enim in conciliis plures diversaeque rationes a theologis afferri: ad conclusionem aliquam et  
15 eius definibilitatem probandam aliae efficaces, invalidae aliae a quibus deinde abstrahit concilium quod conclusionem definit, non vero praemissas omnes ex quibus a singulis deducta est.

Ad quintum dic quod ad cythrae pulsum impediatur demonis actio, non quia ipse musica recrearetur, sed quia recreato Saule et  
20 temperato humore melancholico, quem daemon agitaverat ad hominem vexandum, cessabat Saulis agitatio. Circa id quod ex *Thobiae* VI dicitur Valesius cui plures favent, censet fumum piscis habuisse virtutem supernaturalem a Deo inditam ad fugandum daemonem, quemadmodum ignis in inferno vim habet spiritum torquendi.

4 ita ut: sicut  $M_1$  5 99  $M_2$  6 Propterea licet ad hoc indigeret corpora hae non sunt operationes propriae naturae sed ministeris: *i. m. gl.*  $M_2$  nequeant: nequeunt  $M_1$  | 22  $M_1$  Angeli: *add.*  $M_1$   
8 nequeant: non possint  $M_2$  10 instrumento: instrumentum  $M_2$  Synodum: Sinodum  $M_1$   
11 Iesus Episcopi: *om.*  $M_1$  12 sententiam: rationem  $M_2$  14 diversaeque: et diversae  $M_1$  afferri a theologis *transp.*  $M_2$  18 cythrae: citharae  $M_2$  18-19 actio demonis *transp.*  $M_1$  20 melancholico: melancholico  $M_1$  21 dicitur Tobiae VI *transp.*  $M_1$  22 Valesius: Valetius  $M_1$  24 torquendi Spiritum *transp.*  $M_1$

En efecto, estas razones evidentes refutaron los fundamentos de la doctrina platónica<sup>288</sup> y prevaleció la espiritualidad pura de los ángeles en la Iglesia gracias a la declaración del *Concilio lateranense* y al consenso unánime de los teólogos a tal punto que ya no podría sostenerse lo puesto sin temeridad. 5

**XLII.** Al tercero se niega que los ángeles sin cuerpo no puedan correr de un lado a otro, avanzar y [las demás acciones] de tal naturaleza. Aunque no podrían hablar con los hombres sin un cuerpo, para hablar no es necesario que se unan substancialmente a un cuerpo; basta que puedan usar un cuerpo asumido como un instrumento.<sup>289</sup> Al cuarto responde que el Sexto sínodo 10 aprobó la sentencia de Juan, obispo de Jesús, en tanto que enseñaba que los ángeles podían ser pintados, pero no aprobó aquella sentencia que Juan tenía como fundamento para aseverar eso.<sup>290</sup> En efecto, en los concilios los teólogos suelen referir muchas y diferentes razones: algunas eficaces para aprobar alguna conclusión y definirla; otras erróneas de las que se aparta el 15 concilio que define la conclusión, pero no define todas las premisas de las cuales cada una se deduce.

Al quinto responde que la acción del demonio no era rechazada por el pulso de la cítara ni porque él mismo se avivara con la música, sino que la agitación de Saúl cesaba, porque fue avivado Saúl y fue moderado su humor melancólico 20 que el demonio había agitado para castigarlo. Sobre lo que se dice en *Tobías* 6,<sup>291</sup> Valesio, con quien muchos concuerdan, opina que el humo del pescado tuvo la virtud sobrenatural entregada por Dios para hacer huir al demonio, así como el fuego tiene la fuerza de torturar al espíritu en el infierno.<sup>292</sup>

---

<sup>288</sup> Agustín da cuenta de las principales ideas demonológicas griegas (Platón) y latinas (Apuleyo) en *De civ. Dei* VIII, 17-19.

<sup>289</sup> Sigue fielmente a Aquino en *S. Th.* I, q. 51, a. 2 y a Dionisio en *De divinis nominibus* IV.

<sup>290</sup> Según los ángeles esculpidos en el arca en *Gen.* 25, 18-20. Esto corresponde a *VII Synodo*, *Gen.* act. 5.

<sup>291</sup> *Tob.* 6, 4-19.

<sup>292</sup> Francesco Valesio en *De sacra Philosophia* 42 donde, a partir de fuentes clásicas, como Plinio el Joven, intenta determinar y explicar la naturaleza y propiedades del pez descrito en el relato de Tobías. *Cfr.* Corneli 1844, 858.

II. Pater Gaspar Sanchez tenet daemonem fugatum fumo cordis et  
iecoris, quia suffumigatio rei adeo vilis facta est in demonis  
contemptum, quem ipse utpote superbissimus cumferre non posset,  
abiit et fugit. III. Alii, | quibus Cornelius accedit, iudicant fumum  
5 illum inchoative fugasse daemonem impediendo virtuti naturali illius  
actionem per dispositionem contrariam, quod etiam dicitur facere  
ruta, artemisia, hypericum et alia huiusmodi, quae melancholiam  
dissipant animamque exhilarant.

**XLIII.** Completam tamen causam daemonem abigendi fuisse virtutem  
10 angelicam divus Raphaelis, qui ad signum suffitus | propter Thobiae merita  
et orationem daemonem fugavit. Unde capite VIII dicitur: *protulit* (scilicet  
Thobias) *de cassidili suo partem iecoris possuitque eam super carbones  
vivos. Tunc Raphael Angelus apprehendit daemonem et religavit illum in  
desertum:* ergo non fumus, sed Raphael angelus daemonem abegit et  
15 religavit illum non funibus sed imperio quo vetuit ut inde egrederetur.

Ad sextum respondeo daemones odores non percipere; alias non  
modo corpus, sed nares et organa alia haberent. Dicuntur tamen  
odoribus delectari, quatenus signa sunt alicuius obiecti ipsis grati. Sic  
magii et sagae per certas herbas et signa hominibus et pecoribus  
20 nocent, cum tamen herbae illae vim physicam interdum non habeant,  
sed tantum moralem ex pacto cum demone, qui signo a se dato posito  
bestias et homines interficit. Ad ultimum respondeo angelum esse  
aeque incorporeum ac Deum, sumptam corporeitatem negative pro  
non dependentia actuali a corpore. |

2 suffumigatio: subfumigatio  $M_2$  2-3 in contemptum demonis *transp.*  $M_1$  3 superbissimus:  
supervissimus  $M_1$  iudicant: putant  $M_1$  4 | 22v  $M_1$  5 virtuti: virtute  $M_2$  7 ruta: rutha  $M_2$  artemisia:  
arthemisia  $M_1$  hypericum: hipelicon  $M_1$  hypericon  $M_2$  7-8 dissipant melancholiam *transp.*  $M_2$   
animamque: et animum  $M_1$  9 abigendi: ambigendi  $M_1$  10 | 99v  $M_2$  10-11 propter merita Tobiae  
*transp.*  $M_1$  11 daemonem: daemona  $M_2$  12 Thobias: Tobias  $M_1$  14 abegit daemonem *transp.*  $M_1$   
15 illum: *add.*  $M_1$  16 Ad sextum: *om.*  $M_2$  non percipere odores *transp.*  $M_2$  17 organaque haberent  
organam *transp.*  $M_2$  18 delectari odoribus *transp.*  $M_1$  19 signa: *om.*  $M_1$  20 herbae: hervae  $M_1$  21 a  
se dato posito: posito signo asedato:  $M_1$  23 sumptam corporeitatem: sumpta corporeitate  $M_2$  | 23  $M_1$

II. El padre Gaspar Sánchez sostiene<sup>293</sup> que el demonio huyó por el humo del corazón y del hígado; se apartó y huyó porque se quemó una cosa tan vil para generar en el demonio desprecio que no podía resistir por ser muy soberbio. III. Otros, a quienes se une Cornelio,<sup>294</sup> piensan que aquel humo de forma incoativa había ahuyentado al demonio al impedir su acción con una virtud natural a través de una disposición contraria; se dice que esto mismo hacen la ruda, la artemisia, el hipericón y otras hierbas de este tipo que disipan la melancolía y que reponen el alma.<sup>295</sup> 5

**XLIII.** Responde que la verdadera causa de expulsar al demonio fue la virtud angélica de san Rafael que, ante la señal de la humareda, ahuyentó al demonio por los méritos y la oración de Tobías. Por eso, en el capítulo 8 se dice: *ofreció de su pesca una parte de hígado y la puso sobre las brasas vivas.*<sup>296</sup> Entonces el Ángel Rafael atrapó al demonio y lo relegó en el desierto; por lo tanto, el humo no apartó al demonio, sino el ángel Rafael y no lo relegó con los humos, sino con el poder con el que lo detuvo para sacarlo de ahí. 10 15

Al sexto respondo que los demonios no perciben olores; de otra manera no sólo tendrían cuerpo, sino narices y otros órganos. No obstante, se dice que se deleitan con los olores, en tanto que son signos de un objeto que les resulta grato. De esta forma los magos y las adivinas dañan con ciertas hierbas y signos a los hombres y a los ganados porque aquellas hierbas no tienen una fuerza física, sino sólo una moral del pacto con el demonio que asesina bestias y hombres, tras usar la señal dada por aquél. Al último respondo que el ángel y Dios son igualmente incorpóreos, y que fue asumida la corporeidad negativamente por su no dependencia actual del cuerpo. 20

---

<sup>293</sup> *In Duodecim Prophetas minores et Baruch commentarii cum paraphrasi* cap. 12, vers. 1, 10-13 donde se habla de los demonios negativos que tuvieron contacto con Tobías.

<sup>294</sup> *Augustinus* del jesuita Cornelio Jansenio. Nótese la posibilidad de consulta del material a pesar de las diversas prohibiciones en contra de los escritos jansenistas.

<sup>295</sup> La creencia de las plantas ahuyentadoras de demonios persistió en la Nueva España como oficio derivado de las labores angélicas. *Cfr.* Bonafé 1659, 345.

<sup>296</sup> *Tob.* 8, 2.



Dei tamen incorporeitas positiva est infinite excellentior, utpote  
dicens immensitatem et excludens omnem dependentiam a corpore,  
cum angeli ad aliquas operationes in corporibus assumptis indigeant  
corpore tanquam organo.

5     **XLIV.** Obiicies II contra secundam: nulla creatura est aeque  
simplex ac Deus; sed angelus non compositus ex materia et forma  
esset aeque simplex ac Deus: ergo non esset creatura. Confirmatur:  
omne illimitatum est Deus; sed omne carens materia est illimitatum;  
nam materia est unicum limitationis principium; ergo. II. Moveri et  
10 pati est proprium materiae; sed in angelo datur moveri et pati; ergo.  
III. Movens et motum distinguuntur; sed non distinguerentur, si  
angelus non componeretur ex materia et forma; tunc enim angelus  
cum se ipsum movet, esset movens et motum: ergo. Probatur maior:  
*motus est actus entis in potentia, prout in potentia*: ergo movens est  
15 in actu et motum in potentia; sed idem nequit simul esse in actu et  
in potentia; ergo.

Ad primum nego maiorem: nam Deus est omnino simplex et  
nullam admittit compositionem qua perficiatur; angelus vero  
plures admittit, nempe metaphysicam ex genere et differentia:  
20 realem vel rationis ex essentia et existentia, cum existentia ab  
essentia realiter iuxta Thomistas vel ratione iuxta alios  
distinguatur. III. Ex natura et subsistentia. IV. Ex | sub|iecto et  
forma accidentali, cum in se recipiat species intelligibiles utique  
accidentales atque etiam intellectiones et volitiones, ubicationem  
25 et huiusmodi.

5 Contra secundam: *and. i. m. M<sub>2</sub>* 17 Ad... maiorem: Nego primi minorem *M<sub>1</sub>* 19 admittit plures  
*transp. M<sub>1</sub>* post differentia: *dist. M<sub>2</sub>* 22 | 100 *M<sub>2</sub>* | 23v *M<sub>1</sub>* 24 atque: et *M<sub>1</sub>*

No obstante, la incorporeidad positiva de Dios es infinitamente más excelente en cuanto refiere su inmensidad y excluye toda dependencia de cuerpo, porque, para algunas operaciones en los cuerpos asumidos, los ángeles necesitan de un cuerpo en función de un órgano.

**XLIV.** Refutarás II contra la segunda: ninguna creatura es igualmente simple 5 como Dios, pero un ángel no compuesto de materia y forma sería igualmente simple como Dios; por lo tanto, no sería una creatura. Se confirma: todo lo ilimitado es como Dios, pero todo lo que carece de materia es ilimitado, pues la materia es el único principio de limitación. II. El moverse y el sufrir son cosas 10 propias de la materia, pero en el ángel se da el moverse y sufrir. III. El motor y el movimiento se distinguen entre sí, pero no se distinguirían, si el ángel no se compusiera de materia y de forma. Entonces, el ángel, porque se mueve por sí mismo, él mismo sería motor y movimiento. Se prueba la mayor: *el movimiento es el acto de un ser en potencia, en tanto que está en potencia,*<sup>297</sup> por lo tanto, el motor está en acto y el movimiento en potencia, pero lo mismo no puede estar 15 al mismo tiempo en acto y en potencia.

Al primero niego la mayor: en efecto, Dios es totalmente simple y no admite ninguna composición para perfeccionarse; en cambio, el ángel admite muchas: la metafísica por su género y su diferencia, y la real o racional por su esencia y su existencia, puesto que su existencia se distinguiría realmente de su esencia, 20 según los tomistas,<sup>298</sup> o se distinguiría de la racional, según otros. III. Se distingue de la naturaleza y la subsistencia. IV. Se distingue del sujeto y de la forma accidental, porque por sí recibiría como accidentes las especies inteligibles al igual que la intelección, la volición, la ubicación y lo demás de esta misma naturaleza.<sup>299</sup> 25

---

<sup>297</sup> Suárez, *Disputationes metaphysicae*, d. 49, 2, 2. Esta frase es la traducción común de la teoría aristotélica contenida en *Physica*, G, 201a.

<sup>298</sup> Mención a las teorías propuestas en *De ente et essentia*. Rengifo (2018) ofrece un estudio sintético de la existencia y la esencia en cuanto voluntad e intelecto.

<sup>299</sup> *Genus: universale respiciens inferiora specie distincta, in quid incomplete. Species: universale respiciens inferiora numero distincta, in quid complete. Intellectio: habitus primorum principiorum speculativorum. Volitio: appetitus intellectivus. Ubiatio/Situs: accidens disponens rem locatam in ordine ad locum.* Catholic Apologetics Inf. 2020.

Ad confirmationem nego minorem: alias anima separata a corpore  
esset illimitata. Ad rationem adiunctam nego materiam esse unicum  
limitationis principium: omne enim ens creatum sufficienter limitatur  
ab essentiali dependentia, quam necessario habet ab alio, ut sit et  
5 operetur. II. Distinguo: est materia stricte sumpta, nego; late, nempe  
pro potentialitate et indigentia formae perfectivae, concedo. Quo sensu  
angelus est materialis, quatenus receptivus intellectionis et aliorum  
accidentium.

Ad secundum similiter distingo: est proprium materiae  
10 praescisse stricte sumptae, nego: acceptae late pro quolibet subiecto  
receptivo, concedo. Ad tertium patet falsitas maioris in anima  
separata quae intelligendo et amando movetur, quin sit a seipsa  
distincta. Itaque vel nego maiorem vel distingo: movens et motum  
specificative accepta distinguuntur, nego: reduplicative,  
15 subdistinguo: distinguuntur necessario realiter, nego: ratione,  
concedo. Sic anima prout intellectionem producit, est movens, prout  
eam recipit, est subiectum motum et a seipsa prout movente  
formaliter distincta. Ad probationem dic, quod movens in signo  
actionis et quatenus producit, est in actu movendi; motum autem, seu  
20 subiectum, quod movetur in eo signo, intelligitur in potentia  
recipiendi actionem, per quam movetur, et terminum actionis. Hinc  
nego subsumptam: nullum enim est inconveniens quod anima  
separata in signo, in quo agit, sit in actu agendi et simul in potentia  
recipiendi actionem.

**1-2** Ad... minorem: Nego minorem confirmationis  $M_1$  **2** post illimitata: non dist.  $M_1$  **9** similiter:  
add.  $M_1$  **10** sumptae: acceptae  $M_2$  **16** producit intellectionem *transp.*  $M_1$  **20** | 24  $M_1$

A la confirmación niego la menor: de lo contrario, el alma separada del cuerpo sería ilimitada. A la razón adjunta niego que la materia es el único principio de limitación: pues, todo ente creado es limitado suficientemente por la dependencia esencial que necesariamente obtiene de otro para existir y operar. II. Distingo: niego que la materia es estrictamente asumida; concedo que es asumida extensamente según la potencialidad y la necesidad de la forma perfectiva. En este sentido, el ángel es material, en tanto que es receptivo a la intelección y a los otros accidentes.<sup>300</sup>

Al segundo distingo de la misma manera: niego que es propio de la materia estrictamente asumida, concedo que lo sea de la recibida extensamente por cualquier sujeto receptivo. Al tercero es evidente la falsedad de la mayor respecto al alma separada que se mueve para entender y amar sin ser distinta de sí misma. Asimismo, niego la mayor o la distingo: niego que el motor y el movimiento se distinguen al ser recibidos en especie. Doblemente lo distingo: niego que necesariamente se distinguen en realidad, lo concedo en razón. De tal manera, el alma, en tanto que produce la intelección, es un motor; en cuanto que la recibe, es un sujeto móvil y es distinta por sí misma en tanto que se mueve en forma.<sup>301</sup> A la prueba responde que el motor, en el signo de la acción y en cuanto la produce, está en el acto de moverse; en cambio, se entiende que el movimiento o bien el sujeto que se mueve en ese signo, está en la potencia de recibir la acción y el término de la acción por la cual se mueve. Por eso, niego la subsunción: pues, no hay ningún inconveniente en que el alma separada en el signo, en el que actúa, esté en el acto de hacer y, al mismo tiempo, en la potencia de recibir una acción.

---

<sup>300</sup> “las nociones de acto y potencia se han visto sistemáticamente utilizadas para explicar la estructura y correlativamente la limitación o la multiplicidad del ser creado, e inversamente la simplicidad, la infinidad y la unicidad de Dios. En esta perspectiva, las grandes distinciones de materia y forma, de substancia y accidentes e incluso la que nos queda por estudiar de esencia y existencia se presentan como otras tantas notables aplicaciones la distinción fundamental de potencia y acto que viene a ser como el "alma" de toda la metafísica tomista”. Gardeil 1974, 127.

<sup>301</sup> Consideraciones fieles al aristotelismo: “En *De Anima* I, 3, Aristóteles sostuvo que el alma opera a la manera de un motor inmóvil, que no entra en contacto con (ni es movido por) aquello que ella pone en movimiento, a no ser por accidente. El alma ‘se mueve’ sólo en el sentido impropio en que lo hace un marinero sentado en la cubierta de una embarcación que se desplaza”. Mittelmann 2009, 139.

XLV. Obiicies III contra tertiam: angelus compositus ex materia et forma spirituali nec repugnat ex parte materiae, nec ex parte formae, nec aliunde; ergo possibilis est. Probatur non repugnare ex parte materiae: potest dari materia corporea, quae sit subiectum formae  
5 materialis: ergo est possibilis materia spiritualis, quae sit subiectum formae spiritualis. Cur enim subiectum corporeum poterit cum forma materiali unum componere et idem facere non poterit subiectum spirituale cum forma spirituali? II. Substantia spiritualis potest esse subiectum formae accidentalis, ut patet in anima hominis, quae  
10 receptiva est intellectionis; ergo pariter potest esse subiectum formae substantialis. Quod ex parte formae | non repugnet, suadetur: substantia spiritualis potest esse actus materiae corporeae et unum cum illa componere, ut in homine constat: ergo potest esse actus materiae spiritualis, cum qua magis convenire videtur.

15 Demum quod nulla aliunde sit repugnantia, probatur: nam ideo angelo repugnaret compositio ex materia, quia talis materia | esset inepta ad illius operationes; sed hoc est falsum et, licet verum foret, tamen non probaret repugnantiam intentam; ergo. Quod falsum sit, suadetur: nam potest ille angelus habere sensationes spirituales, quae  
20 deberent in materia recipi, saltem ut subiecto inadaequato. Denique ineptitudinem materiae ad operationes formae non probare repugnantiam inde constat: quod licet ad operationes non esset utilis, esset tamen ad sustentandam formam quae, tametsi spiritualis sit, non tamen crearetur ex nihilo, sed educeretur ex sua materia.

1 contra tertiam: *i. m. adn. M<sub>2</sub>* 2 ex parte materiae nec repugnat *transp. M<sub>2</sub>* 3 est possibilis *transp. M<sub>1</sub>* 11 | 100v *M<sub>2</sub>* 13 constat in homine *transp. M<sub>1</sub>* 16 talis materia: *add. M<sub>1</sub>* | 24v *M<sub>1</sub>* 18 ergo: *om. M<sub>2</sub>* 20 saltem, recipe *transp. M<sub>2</sub>* 23 tametsi: licet *M<sub>1</sub>*

XLV. Objetarás III contra la tercera: el ángel compuesto de materia y de forma espiritual no repugna por parte de la materia ni por parte de la forma ni por otra cosa; por lo tanto, es posible. Se prueba que no repugna por parte de la materia: puede darse en la materia corpórea para ser sujeto de la forma material. Por lo tanto, es posible la materia espiritual para ser sujeto de la forma espiritual. ¿Por qué un sujeto corpóreo podría componerse como una unidad con la forma material y no podría hacer eso mismo un sujeto espiritual con la forma espiritual?<sup>302</sup> II. La substancia espiritual puede ser sujeto de la forma accidental, como es evidente en el alma del hombre, que es receptiva a la intelección; por lo tanto, igualmente puede ser sujeto de la forma substancial. Se aboga que no repugna por la parte de la forma: la substancia espiritual puede ser acto de la materia corpórea y componerse como unidad con aquélla, como consta en el hombre; por lo tanto, puede ser el acto de la materia espiritual con la que parece convenir más.<sup>303</sup>

Se prueba finalmente que no hay ninguna contradicción por otra cosa: en efecto, repugnaría al ángel la composición de la materia, porque tal materia sería inapropiada para sus operaciones; sin embargo, esto es falso y, aunque fuera verdadero, no probaría la contradicción propuesta. Se aboga que esto es falso: pues, aquel ángel puede tener sensaciones espirituales,<sup>304</sup> que deberían ser recibidas en la materia, por lo menos como un sujeto improporcionado. Finalmente, de ahí consta que la incompetencia de la materia para las operaciones de la forma no prueba la contradicción: aunque no fuera útil para las operaciones, lo sería para sustentar la forma que, aunque sea espiritual, no se crearía de la nada, sino que se conformaría de su propia materia.

---

<sup>302</sup> Se prefiere la teoría expuesta por Alberto Magno en *In II Sententiarum*, dist. 3, a. 4: *Et ex hoc iterum patet quod Angelus cum sit hoc aliquid, sine dubio compositus est ex fundamento et esse quod fundatur in ipso.*

<sup>303</sup> Para conocer las diversas tesis y juicios sobre esta conclusión *cfr.* “Una substancia espiritual como forma del cuerpo” en Guiu 1991, 169-197.

<sup>304</sup> “Dentro de la historia del pensamiento cristiano y, en particular, del período patrístico, la tradición de los sentidos espirituales comprende varias facetas teóricas con sus respectivas fuentes filosóficas... se entiende, antes bien, como una activación del cuerpo sutil de la preexistencia, mediador entre el alma pura y el cuerpo sensible, grávido y pasajero. J. Daniélou afirma que ‘los sentidos espirituales representan el florecimiento de la vida de la gracia que permite gustar, tocar y contemplar las cosas divinas’”. Martin-De Blassi 2018, 9.

Ad primum nego assumptum. Ad primam probationem: quamvis transmitteretur angelum compositum non repugnare praescisse ex parte materiae, intentum non ideo evinceret, cum sufficiat ex aliqua ratione repugnare.

Nihilominus nego consequentiam: nam materia corporea potest inservire  
5 formae spirituali ut instrumentum ad operandum, non ita materia  
spiritualis. Ad secundam retorqueo: forma substantialis spiritualis est  
subiectum accidentalis; ergo potest esse subiectum alterius formae  
substantialis. Inde patet nullitas consequentiae. Disparitas est: nam ut  
substantia spiritualis recipiat accidentia, sufficit quod per illa vivat,  
10 operetur et perficiatur: ut vero substantialem formam reciperet, necesse erat  
quod tanquam subiectum proportionatum foret utile ad operationem.

Si quaeras: cur sufficiat | ad receptionem accidentium quod per illam  
substantia perficiatur et non sufficiat quod subiectum magis perficiatur  
per formam substantialem, ut eam recipiat? Ratio est: nam accidentia  
15 intenduntur propter substantiam, non substantia propter accidentia  
proptereaque sufficit necessitas in substantia se perficiendi per  
accidentia, ut ea exigat et recipiat; at forma non est propter materiam,  
sed materia propter formam, ut omnes cum Angelico docent: unde non  
attenditur | perfectio materiae, ut formam recipiat, sed quod ipsi formae  
20 materia sit necessaria ad proprias functiones.

Insuper argumentum factum multipliciter instari potest: sic v. gr.  
dari potest materia corporea, qua forma spiritualis indigeat ad propriam  
operationem, scilicet intellectionem:

1 Ad... primam: Nego secundi: assumptum, ad primam  $M_1$  2 praescisse: *add.*  $M_1$  3 evinceret: evinceretur  $M_1$  4 Nihilominus: Nihil hominus  $M_2$  7 alterius: alicuius  $M_2$  8 consequentiae: *non dist.*  $M_1$  12 | 25  $M_1$  illam: illa  $M_2$  18 docent cum Angelico *transp.*  $M_1$  19 | 101  $M_2$

Al primero niego lo asumido. A la primera prueba: aunque se permitiera que el ángel compuesto no repugnara por parte de la materia, no se demostraría lo propuesto, porque bastaría que repugnara por alguna razón.

Por el contrario, niego la consecuencia: pues la materia corpórea puede servir a la forma espiritual como un instrumento para operar, pero no así la materia 5 espiritual.<sup>305</sup> A la segunda replico: la forma de la substancia espiritual es sujeto accidental; por lo tanto, puede ser un sujeto de otra forma substancial. Por eso, es evidente la vacuidad de la consecuencia. La discrepancia es: para que la substancia espiritual reciba accidentes, basta que viva, opere y se perfeccione a través de aquellos. En cambio, para que reciba la forma substancial, era 10 necesario que fuera útil para la operación como un sujeto proporcionado.<sup>306</sup>

Si es que preguntas: ¿por qué le basta para recibir accidentes que la substancia se perfeccione a través de aquella y por qué no basta que se perfeccione más como un sujeto a través de la forma substancial para recibirla? La razón es: los accidentes se intensifican por la substancia, no la substancia por los accidentes y, por eso, basta 15 la necesidad en la substancia de perfeccionarse a través de los accidentes, para exigirlos y recibirlos; por el contrario, la forma no existe por la materia, sino la materia por la forma, como todos enseñan con el Angélico. Por eso, no se precisa la perfección de la materia para recibir la forma, sino que la propia forma tendría la materia necesaria para sus propias funciones. 20

Además, de varias maneras puede insistirse con el argumento propuesto: I. De tal forma, por ejemplo, puede darse la materia corpórea que necesita la forma espiritual para su propia operación, es decir, la intelección.

---

<sup>305</sup> Respecto a esta unilateralidad funcional entre cuerpo y espíritu: *S. Th.* I, q. 84, a. 1 y 7.

<sup>306</sup> Esta tesis consta de la compensación entre la teoría tomista y la de Avicibrón; pues no se niegan accidentes al ángel, pero tampoco se otorgan como cualidad propia: “La «materia espiritual», aunque algunos la conciban como sin extensión —confirma Santo Tomás—, no por ello dejaría de ser materia. De ahí que la materia espiritual y la corporal no se diferenciarían esencialmente entre sí, sino accidentalmente en la extensión. «A la materia que no tiene extensión o cantidad algunos la llaman espiritual» 3. Teniendo en cuenta esto, santo Tomás reduce a un dilema el planteamiento de Avicibrón: Si los ángeles tienen alguna materia, ésta ha de ser de la misma naturaleza que la corpórea o de naturaleza distinta, luego no tendrán materia alguna, ya que «materia» y «espiritual» son términos contradictorios”. Ferrer 1988, 167.



ergo pariter spiritualis materia necessaria ad intellectum. II. Potest materia corporea esse subiectum formae spiritualis: ergo potest materia spiritualis esse subiectum formae corporeae. III. Magis proportionatur forma spiritualis cum materia spirituali quam cum corporea; sed anima rationalis est forma spiritualis; ergo magis proportionaretur materiae spirituali quam corporeae. Ex quibus constat debilitas argumenti facti.

**XLVI.** Ad alteram de possibilitate formae probationem distinguo: substantia spiritualis potest esse actus materiae corporeae, qua uti possit ad intellectionem concedo; | qua uti non possit, nego et consequentiam. Aliter: substantia incompleta potest esse actus concedo; completa, nego. At substantia, quae nec in essendo nec in operando a subiecto dependet, est per se completa.

Ad ultimam quoad utramque partem nego minorem. Ad probationem primae respondeo: sensationes spirituales gratis fingi et sine ullo prorsus fundamento, cum ex his, quae novimus, nullum sit principium, unde sensationum illarum possibilitas inferri possit. Praeterea licet posibles essent, non ideo deberent in materia spirituali recipi, cum forma spiritualis esset illarum proportionatum subiectum. Ad secundae partis probationem respondeo formam illam non educendam ex materia; si enim educeretur, indigeret materia ut sit; sed forma, quae independenter a materia operatur, nequit esse seu existere dependenter, nam independentia in operando signum est naturae nobilioris et independentis in essendo: ergo.

**6-7** Ex quibus facti *transp.*  $M_2$  **8** de possibilitate formae: *om.*  $M_1$  **9-11** ex qua... *ad* consequentiam: si uti nequeat, nego et consequentiam  $M_1$  **10** | 25v  $M_1$  **11** potest esse actus: v. gr.  $M_2$  **12** post nego: *non dist.*  $M_1$  **14** Ad ultimam: Nego minorem ultimae  $M_1$  **15** sensationes: sensationes  $M_2$  **17** sensationum illarum: *om.*  $M_1$  **18** essent posibles *transp.*  $M_1$  **20** Ad secundae partis probationem: Ad probationem secundam:  $M_1$

Por lo tanto, la materia espiritual igualmente es necesaria para el intelecto. II. La materia corpórea puede ser sujeto de la forma espiritual: por lo tanto, la materia espiritual puede ser un sujeto de la forma corpórea. III. La forma espiritual se proporciona con la materia espiritual más que con la corpórea; sin embargo, el alma racional es la forma espiritual; por lo tanto, se proporcionaría 5 a la materia espiritual más que a la corpórea. Por lo anterior, consta la debilidad del argumento propuesto.<sup>307</sup>

XLVI. A la segunda prueba sobre la posibilidad de la forma distingo: concedo que la substancia espiritual puede ser acto de la materia corpórea que podría usar para la intelección; niego la consecuencia en la que no podría usarla. De 10 otro modo, concedo que la substancia incompleta puede ser acto; niego que lo sea una completa. Por el contrario, la substancia, que no depende de un sujeto en el ser y en el operar, es completa por sí misma.<sup>308</sup>

A la última respecto a ambas partes niego la menor. A la prueba de la primera respondo: las sensaciones espirituales son formadas sin interés y sin fundamento 15 alguno, porque a partir de las cosas, que conocemos, no habría ningún principio de donde podría inferirse la posibilidad de aquellas sensaciones. Además, aunque fueran posibles, no deberían ser recibidas en la materia espiritual, porque la forma espiritual sería sujeto proporcionado de aquéllas. A la prueba de la segunda parte respondo que aquella forma no debe conformarse de la 20 materia; pues, si se conformara así, necesitaría de materia para existir; sin embargo, la forma, que opera independientemente de la materia, no puede ser o existir de manera dependiente, pues la independenciamiento al operar es un signo de una naturaleza más noble e independiente en el ser.

---

<sup>307</sup> “La forma material depende de la materia en el sentido de que no puede ser (ni obrar) de suyo, de tal modo que en los entes corpóreos el ser es del compuesto. — La forma espiritual, aunque específicamente pueda convenirle estar unida a materia, no requiere de ella para ser (ni obrar), posee el ser como algo propio”. Martí 2009, 115.

<sup>308</sup> A partir de *S. Th.* I, q. 29, a. 1, ad 5: *Ad quintum dicendum quod anima est pars humanae speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.*

Quae huc usque dicta sunt, valide confirmat doctrina doctoris Thomae I parte quaestione LXXXIV articulo IV ubi docet: I. *animam rationalem non dependere in suo esse a materia*. II quod *si anima non indigeret corpore ad intelligendum, frustra uniretur corpori*.

5 Ex quibus sic: anima propter spiritualitatem et nobilitatem naturae independet in esse ab omni subiecto utpote producta per creationem; sed forma illius angeli compositi esset nobilior anima hominis, ut ab omnibus supponitur: ergo fortiori titulo esset independens in esse ab omni materia; sed forma indepens in esse a

10 materia frustra illi unitur, nisi materia indigeat *ad operationem maxime propriam*; ergo nisi forma angeli indigeret materia ad propriam operationem, frustra illi unitur, consequenterque non est possibilis talis unio, cum a natura nihil frustra et sine aliquo fine fieri possit. Dixi *ad operationem maxime propriam*, qualis est

15 intellectio; nam velle ut propter solam sensationem eamque gratis confictam dependeat a materia forma, quae sine ulla dependentia a subiecto potest intelligere et longe nobiliter operari, videtur parum philosophicum.

Sane iuxta doctorem Thomam, cui omnes consentiunt, *anima*

20 *frustra corpori uniretur* nisi indigeret ad intelligendum, quamvis alioquin ad sentiendum esset necessarium. Praeterea sensationes in homine ordinantur ad intellectionem, scilicet ut anima mediante sensu intelligibilia percipiat; sed forma angeli controversi nulla sensatione indigeret ad intelligendum; ergo frustra sentiret et sine

25 ullo fine.

1 Confirmatio nostrae doctrinae: *i. m. adn. M<sub>2</sub>* 5 | 101v *M<sub>2</sub>* 2 LXXXIV: IV *M<sub>2</sub>* 8 | 26 *M<sub>1</sub>*  
10 indigeat: egeat *M<sub>1</sub>* 11 indigeret: egeat *M<sub>1</sub>* 18 philosophicum: Phylosophicum *M<sub>2</sub>* 20 uniretur  
corpori *transp. M<sub>1</sub>*

La doctrina del doctor Tomás confirma lo que se ha dicho hasta ahora, en la primera parte, cuestión 84, artículo 4, donde enseña que: I. *El alma racional no depende de la materia en su propio ser.*<sup>309</sup> II. *Si el alma no necesitara del cuerpo para entender, se uniría en vano al cuerpo.*<sup>310</sup> Según esto así [respondo]: por la espiritualidad y la nobleza de su naturaleza el alma no depende en su ser de cualquier sujeto en tanto que fue producida durante la creación; sin embargo, la forma del ángel compuesto sería más noble que el alma del hombre, como lo suponen todos; por lo tanto, con mayor razón sería independiente de toda materia en su ser, pero la forma independiente de toda materia en el ser se uniría en vano a aquélla, a menos que necesitara de la materia *para su operación realmente propia*; por lo tanto, a menos que la forma del ángel necesitara de la materia para su propia operación, en vano se uniría a aquélla y, en consecuencia, no sería posible tal unión, porque ninguna cosa de la naturaleza podría suceder en vano y sin algún propósito. Dije *para su operación realmente propia* y tal es el entendimiento: pues, parece poco filosófico pretender que, sólo por esa sensación ideada en vano, dependa de la materia la forma que podría entender sin depender de un sujeto y operar de una forma mucho más noble. 5 10 15

En verdad, según el doctor Tomás con el que todos asienten, *el alma se uniría en vano al cuerpo*<sup>311</sup> a menos que necesitara de él para entender, aunque también sería necesario para sentir. Además, las sensaciones en el hombre se ordenan para la intelección, sin duda porque el alma percibe las cosas inteligibles mediante el sentido; no obstante, la forma del ángel en discusión no necesitaría de alguna sensación para entender; por lo tanto, sentiría en vano y sin algún propósito. 20 25

---

<sup>309</sup> *S. Th.* I, q. 84, a. 4: *Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet.*

<sup>310</sup> *Ibid.* ad 2: *non indigeret corpore ad intelligendum, unde frustra corpori uniretur.*

<sup>311</sup> Esta cuestión es ampliamente discutida por Duns Escoto en *Quaestiones super secundum et tertium de anima*, q. 14, 3 basado en *S. Th.* I, q. 79, a. 6.

Utquid enim illa sensatio spiritualis? Num ut obiectum sensibiliter  
percipiatur? Sed quae necessitas perceptionis sensibilis, cum obiectum  
potest melius et nobilius percipi intelligibiliter? Equidem nulla  
congruentia, credo huiusmodi sensationes spirituales aliquibus in  
5 mentem venisse, nisi ut materiam spiritualem ab inutili otiositate  
vindicarent. ||

4 huiusmodi: eiusmodi  $M_1$     5 venisse: venissent  $M_2$     otiositate: ociositate  $M_1$     6 vindicarent:  
vindicarent  $M_2$  | 26v  $M_1$  | 102  $M_2$

¿Para qué sirve aquella sensación espiritual? ¿Acaso para percibir de forma sensible un objeto? ¿Qué necesidad hay de la percepción sensible, cuando un objeto puede ser percibido mejor y más noblemente de forma inteligible? Ciertamente no hay ningún acuerdo, creo que las sensaciones espirituales de este tipo no vinieron a la mente de algunos; a menos que, por ocio, quisieran 5 reivindicar la materia espiritual.

#### Sectio quarta. An angeli sint naturaliter immortales et incompactibiles?

XLVII. Certum est I: angelos sive bonos sive malos per  
5 aeternitatem duraturos; bonos quidem aeterna felicitate  
beandos; malos autem sine fine cruciatibus afficiendos. Certum  
est II: angelos non esse adhuc de potentia Dei absoluta  
compactibiles, si corruptio proprie accipiatur, scilicet prout est  
10 decisio formae seu potius unionis formae in subiecto; nam cum  
in angelo nulla sit compositio ex materia et forma, nequit locum  
habere proprie dicta corruptio. Est tamen angelus compactibilis,  
si corruptio late accipiatur: sic enim accepta significat  
quacumque rei decisionem; proindeque annihilatio etiam est  
minus proprie dicta corruptio; sed angeli possunt a Deo  
15 annihilari: enim sicut Deus libere produxit angelos, ita libere  
conservat et potest a conservatione cessare, si velit: ergo.  
Certum est III: angelum esse natura sua indestructibilem relate  
ad causas secundas quia nobilior est et remotior ad  
impressionibus causarum secundarum, quam anima rationalis;  
20 sed anima rationalis non est destructibilis per causas secundas  
dicente Christo Domino *Matthaei I: animam autem occidere non  
possunt*; ergo.

Ad haec: agentia naturalia non aliter rem destruere possunt,  
quam introducendo in materia dispositiones ad novam formam,  
25 vel cessando ab actione conservativa;

5 quidem: *om. M<sub>1</sub>* 6 cruciatibus afficiendos: puniendos *M<sub>1</sub>* 9 decisio: decissio *M<sub>1</sub>M<sub>2</sub>* in: *add. M<sub>1</sub>* 10 nulla: nullo *M<sub>2</sub>* materia: subiecto *M<sub>2</sub>* 13 annihilatio: anihilatio *M<sub>1</sub>* etiam: *om. M<sub>2</sub>* 15 annihilari: anihilari *M<sub>1</sub>* Deus sicut enim *transp. M<sub>1</sub>* produxit: creavit *M<sub>1</sub>* 16 si velit: *add. M<sub>1</sub>* 18 secundas: *dist. M<sub>2</sub>* 19 anima rationalis: hace *M<sub>2</sub>* 21 Domino: *om. M<sub>1</sub>* 21-22 non possunt occidere *transp. M<sub>1</sub>* 23 Ad haec: Ad hanc rem: *add. M<sub>1</sub>*

#### Cuarta sección.

##### ¿Acaso los ángeles son naturalmente inmortales e incorruptibles?

XLVII. I. Es certero que, sean buenos o malos, los ángeles han de subsistir por toda la eternidad; ciertamente, los buenos han de ser beatificados con la eterna 5  
felicidad, pero los malos han de ser castigados con tormentos sin fin.<sup>312</sup> II. Es certero que los ángeles no son corruptibles hasta ahora por la potencia absoluta de Dios, si se entiende apropiadamente *corrupción*, en tanto que es la solución de la forma o, más bien, de la unión de la forma en el sujeto. En efecto, puesto que en el ángel no hay ninguna composición de materia y forma, no puede 10  
cabalmente tener lugar la *corrupción* propuesta. No obstante, un ángel es corruptible, si se entiende *corrupción* en un sentido amplio.<sup>313</sup> Pues, si se interpreta de esa forma, significa cualquier solución de una cosa y, por consiguiente, aniquilación es *corrupción* dicha de una forma menos apropiada. Sin embargo, los ángeles pueden ser aniquilados por Dios; pues, así como Dios 15  
creó libremente a los ángeles, así los conserva libremente y, si quisiera, podría deponerlos de su conservación. III. Es certero que un ángel por su propia naturaleza es indestructible con relación a las segundas causas porque es más noble y está más alejado de las impresiones de las causas segundas en comparación con el alma racional; sin embargo, el alma racional no es 20  
destructible por las causas segundas según nuestro señor Cristo dice en *Mateo* 10: *no pueden matar al alma*.<sup>314</sup>

A esto responde que los agentes naturales no pueden destruir una cosa de otra modo, sino al introducir en su materia las disposiciones para una forma nueva o al deponerla de su acción conservativa; 25

---

<sup>312</sup> Sobre la eternidad y beatitud de los ángeles buenos, *De civ. Dei* IX, 22: *Spiritus eius participatione cognoscere; quod sanctis Angelis recta discretionem donatum est. Itaque non solum aeterni, verum etiam beati sunt.*

<sup>313</sup> De acuerdo con Aquino y con Dionisio los ángeles son incorruptibles según su naturaleza, pero destructibles por la voluntad divina: *Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum nisi continerentur a Deo, et etiam Angeli, non datur intelligi quod in Angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quod esse Angeli dependeat a Deo sicut a causa. S. Th. I, q. 50 a. 5 ad 3*

<sup>314</sup> *Matt.* 10, 28.



sed nec primum facere potest respectu | angeli causa secunda cum angelus materia non constet; neque secundum cum non conservetur aut pendeat ab agente creato, sed a solo Deo: ergo. | An vero etiam sit naturaliter indestructibilis relate ad Deum ut auctorem naturae?

5 Quaestio est hic decidenda. Negativam partem tenet pater Vazquez, quem alii sequuntur. Affirmativa est doctoris Thomae, Eximii, quibus subscribit amicus Arriaga et communior sententia. Cum qua:

**XLVIII.** Dico: angeli sunt naturaliter immortales et indestructibiles a Deo operante ut auctore naturae. Probat: quod

10 naturaliter exigit aeternam durationem, nequit a Deo ut auctore naturae non conservari, nisi sit fortior exigentia in contrarium; sed angelus naturaliter exigit aeternam sui durationem et nulla est in natura exigentia fortior in contrarium: ergo. Maior patet: nam Deus ut auctor naturae exigentiis rerum anuere tenetur, non autem

15 annueret exigentiae rei petendis aeternam durationem, si eam destrueret, immo tunc contra naturalem eius inclinationem operaretur.

Minor quoad primam partem nempe quod angelus petat aeternum conservari, certa est: nam quidquid existit, naturaliter

20 appetit perseverantiam in esse ut pote maxime bonam et refugit a non esse ut a maximo malo. Constat secunda pars: | quia nullum agens naturale intendit destructionem alterius nisi indirecte, quatenus scilicet ad suam formam in subiecto producendam causat dispositiones ipsi convenientes et formae praexistenti contrarias,

25 quo fit ut praexistens forma ex subiecto expellatur:

1 | 27  $M_1$  2 neque: nec  $M_1$  3 | 102v  $M_2$  4 auctorem: auctorem  $M_1$  authorem  $M_2$  5 pater: *om.*  $M_1$  doctoris: Divi  $M_2$  7 sententia communior *transp.*  $M_2$  8 Conclusio: *i. m. adn.*  $M_2$  10 auctore: auctore  $M_1$  authore  $M_2$  12 sui: suam  $M_1$  nulla est: *del.*  $M_2$  14 naturae auctor tenetur anuere exigentiis rerum *transp.*  $M_1$  15 durationem aeternam *transp.*  $M_1$  18-19 nempe... conservari: *add.*  $M_1$  19 quidquid: quod  $M_1$  21 Constat secunda pars: Quod autem nulla sit in natura exigentia contraria, constat  $M_1$  | 27v  $M_1$  23 producendam in subiecto *transp.*  $M_1$  25 expellatur a subiecto *transp.*  $M_2$

sin embargo, lo primero no puede hacerse según la segunda causa del ángel, porque el ángel no constaría de materia; tampoco lo segundo, porque no sería conservado ni dependería de un agente creado, sino sólo de Dios. ¿Acaso sería naturalmente indestructible respecto a Dios como autor de la naturaleza? Aquí debe ser resuelta esa cuestión. Sostiene la premisa negativa el padre Vázquez,<sup>315</sup> 5 a quien otros siguen. La afirmativa corresponde al doctor Tomás y al Eximio, a quienes se adscriben mi amigo Arriaga,<sup>316</sup> y la sentencia general. Con esta:

**XLVIII.** Digo: los ángeles son naturalmente inmortales e indestructibles por Dios que opera como autor de la naturaleza.<sup>317</sup> Se prueba: lo que naturalmente exige la eterna duración, no puede ser totalmente conservado por Dios como 10 autor de la naturaleza, a menos que haya una exigencia más fuerte para lo contrario. No obstante, el ángel naturalmente exige su propia duración eterna y no hay ninguna exigencia en su naturaleza más fuerte para lo contrario. La mayor es evidente: en efecto, se sostiene que Dios, como autor de la naturaleza, consiente las exigencias de las cosas; en cambio, no consentiría la exigencia de 15 una cosa que pide la duración eterna; si la destruyera, entonces operaría contra su inclinación natural.

La menor es certera respecto a la primera parte, es cierto que un ángel pida ser conservado eternamente; pues, cualquier cosa que existe, naturalmente apetece la perseverancia en su ser como el sumo bien y rehúye del no existir, 20 como máximo mal. Consta la segunda parte: ningún agente natural intenta la destrucción de otro sino de forma indirecta, en tanto que, para producir su propia forma en un sujeto, causa las disposiciones que le son convenientes y las contrarias a la forma preexistente para hacer que la forma preexistente sea expulsada del sujeto. 25

---

<sup>315</sup> *Commentariorum ac disputationum S. Thomae*, disp. I, d. 182.

<sup>316</sup> Rodrigo de Arriaga, *Disputationes Theologicae*, t. II, *Tractatus de Angelis*.

<sup>317</sup> Presente en el *Tractatus de Angelis* I, s. 4, 44 del jesuita Juan Marín. Parece que la definición de incorruptibilidad es tomada de Suárez en *De Angelis* I, 9, 5. En general, las sentencias de este pasaje parecen ser un eco de las disputas desarrolladas por Juan Marín en *Tractatus de Angelis* IV, 4, 38-54.

cum ergo angelus careat subiecto in quo forma aliqua introduci possit, non est cur ab aliquo agente creato exigatur adhuc indirecte angeli destructio.

Confirmatur: I. Conservatio aeterna angeli est | iuxta ipsius  
5 exigentiam et ipsi connaturalis; ergo destructio esset huic  
exigentiae contraria; sed hoc ipso non esset operario Dei ut  
auctoris naturae: ergo. Probatur antecedens: Deus conservans  
angelum per aeternitatem non operatur supernaturaliter aut praeter  
naturaliter: ergo naturaliter ut auctor naturae et consequenter iuxta  
10 exigentiam angeli, subindeque illa conservatio est connaturalis  
angelo. II. Angelus semel productus exigit esse ac durare; sed non  
per tempus aliquod determinatum; ergo exigit durare semper. III.  
angelus est intelligens; ergo independens est angeli operatio  
propria a tempore sive, ut ait doctor Thomas, *supra omne tempus*.  
15 **XLIX.** Probatur consequentia; non dependet a tempore operatio  
circa obiectum a tempore in|dependens; sed operatio propria  
angeli, scilicet intellectio terminatur ad obiectum ut a tempore  
independens; respicit enim obiectum ut intelligibile, sub qua  
ratione est supra omne tempus: ergo. Nunc sic: nequit dependere  
20 ab aliquo tempore creatura, cuius operatio transcendit omne  
tempus, cum unumquodque operetur, prout est; ergo cum operatio  
angeli transcendat omne tempus, consequens est ut ipsum esse  
angeli sit supra tempus ac proinde aeternum. IV. Confirmatur ex  
Cyrillo dicente: *sicut ignis est combustivus, sed non Deo, sic etiam*  
25 *Angelus immortalis quidem est, sed non Deo.*

1 possit introduci *transp.*  $M_2$  2 aliquo: *add.*  $M_1$  5 destructio Angeli *transp.*  $M_1$  4 | 103  $M_2$   
7 auctoris: *aucthoris*  $M_1$  *authoris*  $M_2$  9 ergo naturaliter...auctor: ergo agit naturaliter ut auctor  
naturae *transp.*  $M_1$  consequenter: *del.*  $M_2$  11 ac: et  $M_1$  sed: *add.*  $M_1$  12 exigit: *add.*  $M_1$   
13-14 ergo... tempore: ergo operatio Angeli propria est independens a tempore  $M_1$  14 ait: loquitur  
 $M_2$  16 | 28  $M_1$  23 angeli: *add.*  $M_1$  confirmatur: *add.*  $M_1$  24 Cyrillo: Cirilo  $M_1$

Puesto que el ángel necesitaría de un sujeto en el que podría introducir alguna forma, no hay porqué algún agente creado exija la destrucción del ángel de forma indirecta.

Se confirma: I. La conservación eterna del ángel existe según su propia exigencia y le es connatural; por lo tanto, la destrucción sería contraria a esta 5 exigencia, pero, por esto mismo, no sería una operación de Dios como autor de la naturaleza. Se prueba el antecedente: Dios, que conserva al ángel eternamente, no opera de forma sobrenatural o más allá de una forma natural: por lo tanto, opera de forma natural como autor de la naturaleza y, en consecuencia, según la exigencia del ángel y, por eso, aquella conservación es connatural al ángel. II. El 10 ángel, una vez creado, exige existir y perdurar, pero no por algún tiempo determinado; por lo tanto, exige perdurar por siempre. III. El ángel es inteligente; por lo tanto, la operación propia del ángel es independiente del tiempo o bien, como dice el doctor Tomás, está *más allá de todo tiempo*.<sup>318</sup>

**XLIX.** Se prueba la consecuencia: no depende del tiempo la operación 15 respecto al objeto independiente del tiempo, pero la operación propia del ángel (esto es la intelección) es determinada por el objeto como independiente del tiempo; pues observa al objeto como inteligible y, por esta razón, está más allá de todo tiempo. Ahora bien, no puede depender de tiempo alguno la creatura, cuya operación trasciende todo tiempo, porque operaría cada cosa en tanto 20 exista. Por lo tanto, puesto que la operación del ángel trascendería todo tiempo, es consecuente que el ser mismo del ángel esté más allá del tiempo y, en consecuencia, sea eterno. IV. Se confirma según Cirilo que dice: *así como el fuego es inflamable, aunque no para Dios, así también un Ángel es ciertamente inmortal, aunque no para Dios*.<sup>319</sup> 25

---

<sup>318</sup> S. Th. I, q. 107, a. 4: *Intellectualis autem operatio Angeli omnino abstracta est a loco et tempore, nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quae in Angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci.* También, *op. cit.* I, q. 85, a. 4: *Ad primum ergo dicendum quod intellectus est supra tempus...*

<sup>319</sup> *Thesaurus* I, 20 y VIII, 2,

Sensus est: quod sicut ignis ita est combustivus ut tamen combustio possit a Deo impediri; sic angelus ita est immortalis ut possit a Deo annihilari; sed ignis ita est combustivus ut supposita applicatione debita ad combustibile non possit  
5 combustio impediri a Deo sine miraculo: ergo. Angelus ita est immortalis, ut nequeat nisi miraculose annihilari.

Denique: angelis in via debetur libertas ad meritum et demeritum: ergo cum premium correpondens merito sit aeternum et aeterna poena peccato ex se debita, debuit etiam  
10 natura angeli ex se esse aeterna, ut sic posset vel praemio frui vel poena puniri. Accedit quod beatitudo naturalis || angelo bene operanti correpondens consistit in cognitione Dei et unione cum ipso ex se perpetua, ut suo loco theologi docent; sed nequit creatura ex se non aeterna naturaliter ordinari ad  
15 beatitudinem perpetuam: ergo.

2 impediri a Deo *transp. M<sub>2</sub>* ita: *add. M<sub>1</sub>* 3 annihilari: *anihilari M<sub>1</sub>* 5 combustio: *add. M<sub>1</sub>*  
sine miraculo: nisi miraculose *M<sub>2</sub>* 5-6 Angelus... annihilari: *om. M<sub>2</sub>* 10 *post* Angeli: *debuit del. M<sub>1</sub>*  
esse ex se *transp. M<sub>2</sub>* posset: *posse M<sub>1</sub>* vel: *om. M<sub>2</sub>* 11 naturalis: *naturali M<sub>1</sub>* | 28v *M<sub>1</sub>*  
| 103v *M<sub>2</sub>* 13 docent Theologi *transp. M<sub>1</sub>*

El sentido es este: así como el fuego es inflamable hasta el punto en que la combustión podría ser impedida sólo por Dios, así el ángel es inmortal hasta el punto en que podría ser aniquilado por Dios. No obstante, el fuego es inflamable de tal manera que, puesta la debida fricción junto al combustible, la combustión no podría ser impedida por Dios sin un milagro; por lo tanto, el ángel es inmortal 5 de tal manera que no podría ser aniquilado sino por un milagro.<sup>320</sup>

Finalmente: se debe a los ángeles durante su camino la libertad hacia el mérito y el demérito. Puesto que el premio correspondiente al mérito sería eterno y un eterno castigo correspondería al pecado, también la naturaleza del ángel debería ser eterna, para que así pudiera disfrutar de tal premio o ser 10 castigado con tal pena. Se añade que la bienaventuranza natural, que corresponde al ángel que obra bien, consiste en el conocimiento de Dios y en la unión perpetua con Él, como lo enseñan los teólogos en sus obras; sin embargo, una creatura, [que] naturalmente no [es] eterna por sí misma, no puede ser ordenada hacia la bienaventuranza perpetua.<sup>321</sup> 15

---

<sup>320</sup> Argumento por analogía con ejemplo: busca elementos comunes para entablar relaciones de semejanza entre las afirmaciones.

<sup>321</sup> Se inclina por las teorías de Cirilo en *Thesaurus* I, 20: *Nam etsi Angelus quaedam res est, propter ita constitutam de eo Conditoris voluntatem et gratiam: nihilominus quoniam existendi principium habet, posset utique finem etiam fortiori, naturales enim prearogative habentibus quidem validae sunt; non autem earum opifici Deo. Quemadmodum ignis urendi vim habet, sed non Deo et Angelus immortalis est quidem, sed non Deo.*

## Subsectio secunda. Contraria proponuntur

L. Oppones: I. Damascenum dicentem, *quod Angelus est substantia intellectualis gratia et non natura immortalitatem suscipiens*. In  
5 quem sensum loquuntur alii patres, quos Scholastici plures imitantur; sed haberent immortalitatem natura et non gratia, si essent naturaliter indestructibiles a Deo: ergo. Constat minor: nam tunc esset angelo naturaliter debita immortalitas; sed immortalitas naturaliter debita non est gratia; ergo. Confirmatur ex *Sexta Synodo*,  
10 quae approbat sententiam Sophronii dicentis *intellectualia non esse immortalia per naturam, sed per gratiam*. Respondeo quod esse *natura immortalem* significare potest vel quod sit immortalis per essentiam et independenter ab alia causa vel quod habeat naturalem exigentiam immortalitatis seu aeternae durationis.

15 In primo sensu negant patres Angelum esse natura sua immortalem; immortalitatem enim habere nequeant | nisi a Deo, a quo esse, quod sunt, acceperunt. Addunt esse immortalem per gratiam, id est, per beneficium Dei, qui eos libere creavit et conservat; nam creatio et conservatio sunt beneficia eiusdem  
20 ordinis et quatenus liberaliter a Deo conceduntur, cum absolute negari possent, gratia vocantur. In secundo sensu neque negatur a patribus immortalitas angelo nec est inconueniens aliquod in eo quod natura sint immortales.

1 Subsectio... proponuntur: Subsectio ultima: satis fit oppositis  $M_2$  5 Scholastici: Scolastici  $M_1$   
9 ergo: om.  $M_1$  Synodo: Sinodo  $M_1$  13 habeat: habeant  $M_2$  16 | 29  $M_1$  21 neque: nec  $M_1$

## Segunda subsección. Se proponen los argumentos contrarios

L. Opondrás: I. Damasceno dice: *que el Ángel es una substancia intelectual que toma la inmortalidad por la gracia y no por la naturaleza.*<sup>322</sup> Contra ese sentido hablaron otros Padres que muchos escolásticos copian; <sup>323</sup> sin embargo, los 5 ángeles tendrían la inmortalidad por la naturaleza y no por la gracia, si fueran naturalmente indestructibles por Dios. Consta la menor: pues, el ángel tendría la inmortalidad naturalmente debida, pero la inmortalidad no es naturalmente debida por la gracia. Se confirma según el *Sexto sínodo* que prueba la sentencia de Sofronio que postula: *las cosas intelectuales no son inmortales por la 10 naturaleza, sino por la gracia.*<sup>324</sup> Respondo que el hecho de que sea *inmortal por naturaleza*<sup>325</sup> puede significar que es inmortal por su esencia e independiente de otra causa o que tiene la exigencia natural de la inmortalidad, es decir, de la duración eterna.

En el primer sentido, los Padres niegan que el ángel sea inmortal por su 15 propia naturaleza,<sup>326</sup> pues no podrían tener la inmortalidad sino por Dios de quien recibieron el ser que son. Añaden que es inmortal por la gracia, es decir, por el beneficio de Dios que libremente los creó y los conserva. En efecto, la creación y la conservación son beneficios de un mismo orden y, en tanto que son concedidos libremente por Dios porque podrían ser negados de forma 20 absoluta, son llamados *gracia*. En el segundo sentido, los Padres no niegan al ángel la inmortalidad y no hay inconveniente alguno en que sean inmortales por naturaleza.

---

<sup>322</sup> *S. Th.* I, q. 50, a. 5: *Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus de Angelo, quod est substantia intellectualis, gratia et non natura immortalitatem suscipiens.* Damasceno, *De fide orthodoxa* II, 3 en PG 94, 866.

<sup>323</sup> Se siguen las conclusiones de Escoto: *Angeli non sunt absolute incorruptibiles et respectu potentiae extraordinaria* en *De Angelis* I, d. 1, a. 2, q. 2, 6.

<sup>324</sup> *Sexta Synodo Cnpolitana* III.

*Cnopolitanus v. g. Neapolitano, Capuano, Salernitano.* Cfr. Loescheri 1724, 516.

<sup>325</sup> Es semejante a la sentencia de san Ambrosio, *De fide* III, 2: *Angelus immortalis est naturaliter, cuius immortalitas in voluntate est Creatoris.*

<sup>326</sup> Bartolomeo Mastri de Meldola en *Disputationes Theologicae in secundum librum sententiarum*, q. 2, d. 2, a. 2, 84.



LI. Oppones: II. Angelus natura sua habet ut possit a Deo  
destrui; sed hoc ipso non est naturaliter indestructibilis relate ad  
Deum; ergo. Confirmatur: annihilabilitas angeli | non est sola  
5 est sola potentia ad producendum; ergo consitit in capacitate  
angeli ut a Deo annihilaretur; sed annihilabilitas identificata cum  
angelo est ipsi naturalis et consequenter angelus naturaliter  
annihilabilis; ergo angelus est naturaliter annihilabilis. III. Si  
Deus angelum annihilaret, annihilatio non esset supernaturalis;  
10 ergo naturalis et proinde a Deo ut auctore naturae.

Probatur antecedens: si esset supernaturalis, Deus inferret  
violentiam angelo, eum annihilando; sed non infert, nam Angelus  
nihil confert in sui conservationem: ergo. IV. Quia angelus ex se  
potest | produci, est naturaliter producibilis; ergo quia ex se potest  
15 annihilari, est naturaliter annihilabilis. V. Si non esset  
naturaliter annihilabilis, esset ens naturaliter necessarium et non  
contingens; sed est contingens et non necessarium; ergo. Ad  
primum distingo maiorem: ut possit destrui a Deo, ut auctore  
naturae, nego; ut auctore supernaturali, concedo et est contra ad  
20 minorem. Sic intellectus hominis natura sua habet, ut possit  
elevari ad visionem intuitivam Dei et tamen non est naturaliter  
elevabilis, quia, licet potentia sit subiective naturalis, ad  
elevationem supernaturalem refertur. Ad confirmationem  
distinguo consequens datis nostris.

3 annihilabilitas: anihilabilitas  $M_1$  3 | 104  $M_2$  6 a Deo: ab eo  $M_2$  8 III: 2°  $M_1$  9 ergo esset:  
*add.*  $M_1$  10 proinde: *om.*  $M_2$  13 IV: 3°  $M_1$  Confirmatur 4°  $M_2$  14 | 29v  $M_1$  14-15 produci...  
annihilabilis: *om.*  $M_2$  19-20 est contra ad minorem: distingo minorem: relate ad Deum ut  
auctorem naturalem, nego; supernaturalem, concedo.  $M_1$  15 V: 4°  $M_1$  22-23 refertur ad  
elevationem supernaturalem *transp.*  $M_1$  23-24 Ad... nostris: Distinguo consequens confirmationis;  
est potential, ut annihilaretur a Deo supernaturaliter operante, concedo: naturaliter, nego.  $M_1$

LI. Opondrás: II. El ángel por su propia naturaleza tiene la posibilidad de ser destruido por Dios; sin embargo, por esto mismo no es naturalmente indestructible con relación a Dios. Se confirma: la destructibilidad del ángel no es sólo la potencia de Dios para destruirlo, así como la productibilidad de aquél no es sólo la potencia para producirlo; por lo tanto, consiste en la capacidad del ángel de ser aniquilado por Dios, pero la destructibilidad identificada con el ángel le es natural y, en consecuencia, el ángel es naturalmente destructible; por lo tanto, el ángel es naturalmente destructible. III. Si Dios aniquilara al ángel, la aniquilación no sería sobrenatural; por lo tanto, sería natural y, en consecuencia, por Dios como autor de la naturaleza.<sup>327</sup> 10

Se prueba el antecedente: si fuera sobrenatural, Dios violentaría al ángel si lo aniquila, pero no lo hace porque el ángel no contribuye nada para su conservación.<sup>328</sup> IV. Porque el ángel por sí puede ser producido, es naturalmente producible; por lo tanto, porque puede ser aniquilado por sí, es naturalmente destructible. V. Si no fuera naturalmente destruible, sería un ente naturalmente necesario y no contingente; sin embargo, es contingente y no necesario. Al primero distingo la mayor: niego que podría ser destruido por Dios como autor de la naturaleza, concedo que sí como autor sobrenatural y esto es contrario a la menor. De tal manera, el intelecto del hombre por su propia naturaleza tiene la posibilidad de ser elevado hacia la visión intuitiva de Dios y, no obstante, no es naturalmente elevable porque, aunque su potencia fuera subjetivamente natural, remite a la elevación sobrenatural. A la confirmación distingo el consecuente según nuestros argumentos propuestos. 15 20

---

<sup>327</sup> Sobre la indestructibilidad angélica por naturaleza, Zavallos sigue las siguientes fuentes: *S. Th.* I, q. 50, a. 5; Suárez, *De Angelis* I, 9 y Ferrara, *Contra Gentes* II, 30 y 35.

<sup>328</sup> Parecen ser probaciones replicadas de angelologías europeas como Clemente Brancasio en *De Angelis*, d. 1, q. 7, 4: *quia Deus violentiam inferret Angelo annihilando eum...* o Andrés Crespo en *Tractatus de Angelis*, d. 2, 5, 62: *Si Deus Angelo violentiam inferret in instanti anihilationis, quia Angelus exigit suam durationem aeternam, inferret eidem violentiam.*

Haec potentia alius non est quam non repugnantia, seu capacitas angeli, ut, Deo suspendente actionem conservativam, redigatur in nihilum: hac tamen capacitate non obstante, naturaliter exigit, ut Deus hanc non suspendat.

Distinguo subsumptam: annichilabilitas relate ad Deum ut  
5 auctorem naturae est ipsi naturalis nego; ut auctorem  
supernaturalem concedo. Vel aliis nostris: est naturalis subiective  
concedo: terminative nego. Sic etiam intellectui naturalis est  
potentia, ut elevetur, et unioni hypostaticae ut producat, quin  
intellectus sit naturaliter elevabilis aut unio naturaliter  
10 producibilis; nam ut talis esset, deberet posse produci a Deo ut  
auctore naturae. |

Ad secundum nego antecedens et minorem probationis. Ad  
inclusam dic quod, ut annichilatio sit philosophice supernaturalis,  
non requiritur quod angelus conferat in sui conservationem per  
15 actionem aliquam sive influxum physicum; satis est quod influat  
moraliter eam naturaliter exigendo. Ad quartum nego antecedens  
alioquin unio hypostatica esset naturaliter producibilis, cum ex se  
non repugnet sive possit produci. Est ergo angelus naturaliter  
producibilis, non praescisse quia potest produci, sed quia potest a  
20 Deo produci citra miraculum et naturaliter operante. Ad quintum  
distinguo: esset naturaliter antecederent necessarium nego;  
consequenter ad productionem concedo: nam angelus potuit non  
esse; at ex suppositione quod sit, exigit semper existere.

**1** alius: alia  $M_2$  **3** ut Deus hanc: quod Deus actionem  $M_1$  **4** subsumptam: antecedens probationis  $M_1$  **5** naturae: supernaturalem  $M_1$  **5-6** nego... concedo: concede: ut auctorem naturalem, nego. aliis nostris: aliter  $M_1$  **7** | 30  $M_1$  **8** hypostaticae: hipostaticae  $M_1$  **10** posse: *add.*  $M_1$  **11** | 104v  $M_2$  **12** Ad... probationis: Nego antecedens secundi et minorem probationis  $M_1$  **13** annichilatio: anihilatio  $M_1$  philosophice: phylosophice  $M_2$  **15** sive: et  $M_1$  physicum: phisicum  $M_1$  **15-16** influat... exigendo: conferat per influxum moralem eam naturaliter exigendo  $M_1$  **16** Ad... antecedens: Nego antecedens tertii  $M_1$  **18** sive: seu  $M_1$  **20** quintum: quartum  $M_1$

Esta potencia es la no contradicción o bien la capacidad del ángel de reducirse a la nada, si Dios suspende su acción conservativa; sin que obste esta capacidad, naturalmente exige que Dios no la suspenda.

Distingo la subsunción: niego que la destructibilidad respecto a Dios como autor de la naturaleza es natural al ángel; concedo que lo es como autor 5 sobrenatural. En otras palabras: concedo que es subjetivamente<sup>329</sup> natural; niego que lo es terminativamente.<sup>330</sup> El intelecto tiene la potencia natural para elevarse y la unión hipostática para producirse de modo que el intelecto no sería naturalmente elevable ni la unión sería naturalmente producible. En efecto, como sería de tal naturaleza, debería poder ser producido por Dios como autor 10 de la naturaleza.

Sobre el segundo argumento niego el antecedente y la premisa menor de la prueba. A la inclusión responde que, para que la aniquilación sea filosóficamente<sup>331</sup> sobrenatural, no se requiere que el ángel contribuya a su conservación a través de alguna acción o influjo físico; basta que fluya 15 moralmente para exigirla de forma natural. Al cuarto niego el antecedente: algunas veces la unión hipostática sería naturalmente producible porque no repugnaría por sí misma o bien porque podría ser producida. En efecto, el ángel es naturalmente producible, no porque pueda ser producido, sino porque puede ser producido por Dios que opera fuera del milagro y de forma natural. Al quinto 20 distingo: por el antecedente niego que sea naturalmente necesario, por el consecuente concedo que lo sea para su producción: pues, el ángel pudo no existir, pero, según la suposición de que existe, siempre exige existir.<sup>332</sup>

---

<sup>329</sup> *Subiective*: puede entenderse de dos maneras: *Subiective mutatur, quod est subiectum mutationis, ut manus, dum de extensa fit plicata. ETP, 93. Subiective idem est ac tanquam in subiecto, aut ex parte subiecti. Subiectum autem est id quod recipit formam: sic color subiective est in re colorata. Id., 72.*

<sup>330</sup> *Terminative*: *terminative idem est ac ex parte termini. Sic terminative sola persona Verbi assumpsit Humanitatem. Terminative mutatur, quod actione producitur, ut mundus respectu actionis Dei creantis. Ibid.*

<sup>331</sup> *I. e.*, de manera especulativa.

<sup>332</sup> Se inclina por las conclusiones de Escoto, *De angelis, De duratione Angeli*, d. 5, q. 3.

**LII.** Oppones: III. Sola non repugnantia in creatura posibili ad existendum sufficit ut sit naturaliter producibilis: ergo sola non repugnantia in angelo | ad destructionem sufficit ut sit naturaliter destructibilis. II. Deus ut auctor naturae libere angelum conservat; 5 ergo potest non conservare; sed si potest a Deo ut auctore naturae non conservari, cessatio conservationis et consequenter annihilatio angeli est naturalis; ergo. III. Angelus non exigit quod non annihiletur a Deo ut auctore supernaturali; sed nec ut auctore naturali: ergo nullo modo. Maior constat; nam angelus solum exigit 10 conservari a Deo ut auctore naturae, perinde autem idem est conservari ac non destrui. Probatur minor: si exigeret non destrui a Deo ut auctore naturae, Deus ut talis auctor posset moveri ad non destruendum angelum; sed non potest; nam Deo ut auctore naturae necessarium est conservare angelum; nemo autem moveri dicitur 15 per exigentiam extrinsecam ad id, quod est ipsi necessarium. IV. Repugnat creatura essentialiter indestructibilis; ergo est naturaliter.

Probatur consequentia; sicut illa opponeretur dominio Dei absoluto, ita haec dominio naturali; sed propter oppositionem cum 20 dominio Dei absoluto repugnat creatura essentialiter indestructibilis: ergo pariter propter oppositionem. ||

**LIII.** Distinguo antecedens: sola non repugnantia ad productionem nego, alias unio hypostatica esset naturaliter producibilis; non repugnantia ad productionem a Deo naturaliter 25 operante concedo; et nego consequentiam.

2-3 sola... Angelo: in Angelo sola non repugnantia  $M_2$  3 | 30v  $M_1$  3-4 sufficit... destructibilis: *om. M<sub>2</sub>* 8-9 ut... naturali: exigit non annihilari a Deo ut auctore naturali  $M_1$  11 idem: *om. M<sub>1</sub>* 14-16 est naturaliter: et indestructibilis naturaliter  $M_1$  18 illa opponeretur: illa creatura opponitur  $M_1$  18-19 dominio... haec: dominio absolute et essentiali Dei, ita haec opposita esset  $M_1$  19 propter: ob  $M_1$  cum: *om. M<sub>1</sub>* 20 Dei: *om. M<sub>1</sub>* 21 pariter... oppositionem: ob oppositionem naturali repugnat indestructibilis naturaliter  $M_1$  | 31  $M_1$  | 105 3  $M_2$  22 Dizember 18 de 1756: *subscr. M<sub>2</sub>*

**LII.** Opondrás: III. Sólo la no contradicción en una creatura posible de existir basta para que sea naturalmente producible; por lo tanto, sólo la no contradicción de su destrucción basta en un ángel para que sea naturalmente destructible. II. Dios, como autor de la naturaleza, conserva libremente al ángel; por lo tanto, puede no conservarlo; sin embargo, si puede no ser conservado por Dios como autor de la naturaleza, la suspensión de su conservación y, en consecuencia, la aniquilación del ángel serían naturales. III. El ángel no exige no ser aniquilado por Dios como autor sobrenatural, pero tampoco exige ser destruido por Dios como autor natural; por lo tanto, no lo exige de ningún modo. La mayor consta: el ángel sólo exige ser conservado por Dios como autor de la naturaleza, de ahí que el ser conservado y el no ser destruido sea lo mismo. Se prueba la menor: si exigiera no ser destruido por Dios como autor de la naturaleza, como tal autor, Dios podría moverse para no destruir al ángel, pero no puede. En efecto, resulta necesario a Dios, como autor de la naturaleza, el conservar al ángel;<sup>333</sup> sin embargo, se dice que nadie se mueve por una exigencia extrínseca para lo que le resulta necesario. IV. Repugna una creatura esencialmente<sup>334</sup> indestructible; por lo tanto, lo es naturalmente.<sup>335</sup>

Se prueba la consecuencia: así como aquella creatura se opondría al dominio absoluto de Dios, así se opondría al dominio natural; sin embargo, por esa oposición al dominio absoluto de Dios repugna la creatura esencialmente indestructible; por lo tanto, igualmente repugna por esta oposición la naturalmente indestructible.

**LIII.** Distingo el antecedente: niego que lo sea sólo por la no contradicción para su producción; de otro modo, la unión hipostática sería naturalmente producible, concedo que lo sea sólo por la no contradicción para su producción por Dios que opera naturalmente; asimismo, niego la consecuencia.

---

<sup>333</sup> Se refuerza el ideal tomista. *Cfr. S. Th. I, q. 104, a. 1.*

<sup>334</sup> *Essentialiter: essentialiter dicitur aliquid existere vel esse tale v. g. bonum, quod existit aut tale est vi suae essentiae vel naturae. Sic solus Deus essentialiter existit, et est bonus, iuxta illud Luc. 18, 19: nemo bonus nisi solus Deus. ETP, 42.*

<sup>335</sup> Por la similitud de contenidos, quizá la fuente de Zavallos es Juan Marín en *Theologia Speculativa et Moralis, Tractatus V de beatitudine et visione*, d. 2, s. 3, 32-34.

Ad secundum nego antecedens nam Deus ut auctor naturae nequit angelum non conservare ex suppositione quod illum produxerit; quare solum est liber ad conservandum quatenus liber est ad producendum. Aliter distinguo antecedens: libere libertate versante inter conservare vel non  
5 conservare concedo; inter conservare tanquam auctor naturae et ut talis auctor non conservare nego. Est dicere: Deus est liberrimus et potest pro suo nutu vel anuere naturali exigentiae angeli et illum tanquam auctor naturae conservare vel exigentiam violare ut auctor supernaturalis et angelum destruere. Unde libertas versatur inter destruere vel conservare;  
10 sic tamen ut conservatio sit operatio potestatis ordinariae, destructio vero potestatis absolutae. Ad tertium nego maiorem nam angelus exigit ut a Deo tanquam naturae auctore conservetur sive quod Deus ipsius exigentiae innate annuat et cum ipso se gerat tanquam auctor naturae, quod | est virtualiter petere quod non operetur tanquam auctor supernaturalis nativae  
15 exigentiae contraveniendo.

Insuper falsum est quod Deus ut auctor naturae non moveatur ab exigentia angeli; nam licet ut talis auctor necessario conservet angelum, at non est illi necessarium operari ut auctorem naturae; potest, si velit, agere ut causa supernaturalis ac per consequens libere operatur iuxta rerum  
20 exigentiam, subindeque ad ita operandum ab illa exigentia moveri potest. Ad quartum nego consequentiam et maiorem probationis, donec explicetur in quo consistat dominium quod vocatur naturale et in quo differat ab essentiali dominio. Si enim dicatur consistere in potestate conservandi angelum vel annihilandi, certum est huic potestati et dominio nequam  
25 opponi exigentiam naturalem angeli ad conservationem.

1 Ad... antecedens: Nego antecedens secundi  $M_1$  7 naturali: naturalis  $M_1$  tanquam: ut  $M_2$   
9 versatur: versaretur  $M_1$  11 Ad... maiorem: Nego maiorem tertii  $M_1$  12 Deus: *add.*  $M_1$   
13 | 31v  $M_1$  16 Deus: *add.*  $M_1$  ab exigentia: ad conservationem  $M_1$  17 nam: quia  $M_1$  Angelum:  
*om.*  $M_1$  18 illi: Deo  $M_1$  operari ut: agere vel  $M_2$  si velit: enim  $M_2$  19 causa: autor  $M_2$   
21 Ad... consequentiam: Nego consequentiam quarti  $M_1$  22 in quo consistat: *add.*  $M_1$  23 dominio:  
*om.*  $M_1$

Al segundo niego el antecedente, pues Dios, como autor de la naturaleza, no puede no conservar al ángel según la suposición de que lo ha creado, puesto que sólo es libre para conservarlo en tanto que es libre para crearlo. De otra manera distingo el antecedente: concedo que es *libre* por la libertad que versa entre conservarlo o no conservarlo, niego que lo sea por la que versa entre conservarlo 5 como autor de la naturaleza y no conservarlo como tal autor. Es decir: Dios es el más libre y por su propia voluntad puede consentir la exigencia natural del ángel y conservarlo como autor de la naturaleza o violar su exigencia como autor sobrenatural y destruir al ángel. Por eso, la libertad versa entre destruirlo o conservarlo. Así como la conservación sería una operación de su potestad 10 ordinaria, la destrucción sería una de su potestad absoluta. Al tercero niego la mayor: en efecto, el ángel exige que Dios lo conserve como autor de la naturaleza o bien que Dios consienta de forma innata su exigencia y se comporte con él como autor de la naturaleza. Esto es pedir de forma virtual<sup>336</sup> que no opere como autor sobrenatural para contravenir su exigencia innata. 15

Además, es falso que Dios como autor de la naturaleza no se mueva por la exigencia del ángel; pues, aunque lo conserve de forma necesaria como tal autor, no es necesario a Dios operar como autor de la naturaleza. Si quiere, puede actuar como causa sobrenatural y, por consiguiente, podría operar libremente según la exigencia de las cosas. De ahí que, para operar de tal forma puede ser movido por 20 aquella exigencia. Al cuarto niego la consecuencia y la mayor de la prueba, mientras se explique en qué consiste el dominio que es llamado natural y en qué difiere del dominio esencial.<sup>337</sup> Si se dice que consiste en la potestad de conservar o destruir al ángel, es certero que la exigencia natural del ángel para su conservación no se opone a esa potestad ni a ningún dominio. 25

---

<sup>336</sup> *Virtualis*: se refiere al contacto virtual, aquel que “afecte a los estados, el que provoque que cambie alguna característica de los cuerpos que sufren este contacto, es aquel que afecta al estado de los cuerpos contactados”. Biosca 2009, 26.

<sup>337</sup> Para una revisión de los conceptos e ideologías sobre el ‘dominio’ *cfr.* Argüello 2017.



Si autem ve|lis quod sit potestas utrumlibet faciendi sine miraculo et iuxta exigentiam rei, negabo eiusmodi potestatem ac dominium. Equidem dominium divinum incongrue dividitur in essenziale et naturale quasi in duas species.

5 Unicum est consistitque in potestate, quam Deus habet disponendi prohibito de suis creaturis, sive velit illarum exigentiis anuere, seu contra illa operari, | quae potestas illaesa omnino manet, tametsi angelus petat aeternum conservari.

LIV. Oppones IV. Si angelus naturaliter exigeret semper conservari,  
10 Deus miraculose destruens angelum illi iniuriam faceret; sed hoc est omnino falsum; ergo. Probatur maior: nam si Deus angelum destrueret, violaret ius quod habet ad sui conservationem; sed violatio iuris est iniuria: ergo. II. Si Deus angelum destrueret, non inferret ipsi violentiam; sed hoc ipso destructio angeli non esset contra naturalem ipsius  
15 exigentiam; ergo. Probatur maior: neque inferret violentiam in tempore antecedenti annihilationem, neque in ipso annihilationis instanti; ergo nunquam. Prima pars antecedentis constat: quia toto tempore antecedenti nihil contra exigentiam angeli fit. Secunda probatur: in ipso instanti annihilationis angelus deficit, seu non existit, sed non existenti nequit  
20 fieri violentia: ergo. Tumquia si pro illo instanti fieret violentia, ideo esset quia angelus antecederet exigit existere pro illo instanti; sed etiam exigit existere per aeternitatem: ergo per totam aeternitatem fieret violentia.

III. Angelus, quia est limitatus, non appetit praesen|tiam immensam:  
25 ergo neque appetit durationem aeternam. IV. Conservatio est continuata productio; sed angelus non exigit primam productionem: ergo neque conservationem.

1 | 105v *M*<sub>2</sub> 2 ac: et *M*<sub>1</sub> post dominium: non dist. *M*<sub>1</sub> 6 sive: seu *M*<sub>1</sub> 7 | 32 *M*<sub>1</sub> 10 illi: ei *M*<sub>2</sub> 11 destrueret Deus Angelum *transp.* *M*<sub>1</sub> 13 ipsi: illi *M*<sub>2</sub> 15 neque: nec *M*<sub>1</sub> 16 antecedenti: antecedente *M*<sub>1</sub> neque: nec *M*<sub>1</sub> 17 Prima... constat: Antecedens quoad primam partem constat *M*<sub>1</sub> 18 fit contra exigentiam angeli *transp.* *M*<sub>1</sub> Secunda: Quoad secundam *M*<sub>1</sub> 22 aeternitatem: *add.* *M*<sub>1</sub> 24 | 32v *M*<sub>1</sub> 25 neque... aeternam: nec durationem aeternam *M*<sub>1</sub> 26 sed Angelus primam non exigit *transp.* *M*<sub>2</sub> neque: nec *M*<sub>1</sub>

Pero si quisieras que existiera la potestad de hacer ambas cosas sin un milagro y según la exigencia de una cosa, negaré la potestad y el dominio de tal naturaleza. Ciertamente el dominio divino inconvenientemente se divide en esencial y natural como en dos especies.

Es único y consiste en la potestad que Dios tiene para disponer, según su deseo, de sus propias creaturas, ya sea que quiera consentir las exigencias de aquéllas, ya sea que quiera operar contra aquéllas; esta potestad se mantiene totalmente ilesa, aunque el ángel pida ser conservado eternamente. 5

LIV. Opondrás: IV. Si el ángel naturalmente exigiera ser conservado siempre, Dios injuriaría al ángel si lo destruyera milagrosamente; sin embargo, esto es totalmente falso. Se prueba la mayor: si Dios destruyera al ángel, volaría el derecho que tiene para su conservación; no obstante, la violación de un derecho es una injuria. II. Si Dios destruyera al ángel, no lo violentaría; no obstante, por esto mismo, la destrucción del ángel no estaría en contra de su exigencia natural. Se prueba la mayor: ni lo violentaría en el momento que antecede a su aniquilación ni en el instante mismo de la aniquilación; por lo tanto, nunca. Consta la primera parte del antecedente: no sucede nada en contra de la exigencia del ángel durante todo el tiempo antecedente.<sup>338</sup> Se prueba la segunda: durante el instante mismo de su aniquilación el ángel falla o bien no existe; pero no puede hacerse violencia contra el que no existe. Entonces, si durante ese instante hubiera violencia, sería porque durante aquel instante el ángel exige existir con anterioridad; sin embargo, también exige existir eternamente; por lo tanto, habría violencia durante toda la eternidad. 10 15 20

III. El ángel no apetece una presencia infinita porque es limitado; por lo tanto, no apetece una duración eterna. IV. La conservación es la producción continua,<sup>339</sup> pero el ángel no exige una primera producción; por lo tanto, tampoco su conservación. 25

---

<sup>338</sup> Réplica de las sentencias de Suárez en *De Angelis* 1, 9, 7: *annihilatio ipsa non est naturalis Angelo, sed potius est praeternaturalis illi, imo quasi supernaturalis.*

<sup>339</sup> Una de las tesis tomistas a partir de *Génesis*: “*Conservatio est continua creatio: crear es causar la existencia, y todas las cosas son totalmente dependientes del Creador*”. Casadesús 2012, 56.

v. Si Angelus antequam produceretur, exigeret productionem, existeret priusquam existeret; ergo si ante durationem in B illam exigit, durat per durationem B, antequam sit talis duratio. | VI. Angelus ut existens in a non coexistit sua durationi in B; sed coexisteret si ut  
5 existens in a exigeret durationem in B; ergo non exigit.

Probatur minor: si ut existens in A exigeret durationem B; illam causaret; ergo illo coexisteret; nam causa et effectus debent simul existere. Denique: si angelus ideo est naturaliter incorruptibilis quia exigit conservationem, nulla erit creatura naturaliter corruptibilis, cum  
10 omnes appetant conservari, consequens est falsum: ergo.

LV. Argumenti nego maiorem et suppositum ad probationem, quod nempe angelus habeat ius adversus Deum ad sui conservationem. Habet quidem naturalem inclinationem ut a creatore suo conservetur; non autem ius proprie dictum et quod voluntati Dei debeat praevalere,  
15 nisi omnem appetitum naturalem ius vocare velis adeoque | dicere iniuriam lapidi inferre dum sursum proiicitur et aquae dum calefit. Ad secundum nego antecedens argumenti et probationis quoad secundam partem, ad eius probationem nego minorem; ut enim vere dicatur fieri violentiam in instanti annihilationis, sufficit quod in illo instanti  
20 negetur conservatio quam toto tempore existentiae naturaliter exigebat. Quemadmodum si quis Petrum iniuste occidat in instanti b, ipsi iniuriam sine dubio infert violando ius, quod ad conservationem vitae habebat.

Praeterea ad veritatem conclusionis sufficit quod destructio sit  
25 contra exigentiam antecedentem angeli, sive deinde operatio contra eiusmodi exigentiam vocetur violentia, seu non ita vocari possit quod nihil refert.

3 sit: si  $M_1$  | 106  $M_2$  8 Denique: 7<sup>o</sup>  $M_2$  11 Argumenti... probationis: Nego maiorem argumenti et nego suppositum probationis  $M_1$  12 sui: *add.*  $M_2$  15 | 33  $M_1$  17-18 Ad... probationis: Nego antecedens secundi et probationis  $M_1$  18 ad eius probationem: et eius probationis  $M_1$  22 iniuste Petrum *transp.*  $M_2$  22-23 *ex* quod... *ad* habeat: quod habeat... *transp.*  $M_1$

v. Si el ángel exigiera su producción, antes de ser producido, existiría antes de existir; por lo tanto, si antes de la duración en B la exigiera, perseveraría por la duración B antes de que existiera tal duración. VI. El ángel que existe en A, no coexiste con su duración en B; en cambio, coexistiría si al existir en A exigiera la duración en B; por lo tanto, no la exige. 5

Se prueba la menor: si al existir en A exigiera la duración B, la causaría; por lo tanto, coexistiría con aquel. En efecto, la causa y el efecto deben existir simultáneamente.<sup>340</sup> Finalmente, el consecuente es falso: si el ángel es naturalmente incorruptible porque exige su conservación, no existirá ninguna creatura naturalmente corruptible, porque todos apetecerían ser conservados. 10

LV. Niego la mayor del argumento y la suposición para la prueba sobre el que el ángel tenga el derecho para su conservación en contra de Dios. Ciertamente, tiene la inclinación natural de ser conservado por su creador, pero no tiene un derecho propiamente dicho. Y esto debería prevalecer en la voluntad de Dios a menos que quisieras llamar *derecho* a cualquier apetito natural y que digas que se injuria a una piedra cuando es lanzada o al agua cuando es calentada. Al segundo niego el antecedente del argumento y de la prueba respecto a la segunda parte y a su prueba niego la menor: para decir que verdaderamente sucede violencia en el instante de la aniquilación, basta que en aquel instante se niegue la conservación que naturalmente exigía durante todo el tiempo de su existencia. De esta manera, si alguien injustamente asesinara a Pedro en el instante *b*, sin duda lo injuriaría por violar el derecho que tiene para conservar su vida.<sup>341</sup> 15 20

Además, para asegurar la conclusión basta que la destrucción esté en contra de la exigencia antecedente del ángel, ya sea que la operación en contra de la exigencia de tal tipo sea llamada violencia, ya sea que no pueda ser llamado así lo que no refiere nada. 25

---

<sup>340</sup> A partir de las concepciones escotistas continuadas por los escolásticos en estudios etiológicos; por ejemplo, en *Clypeus Philosophico-Scotisticus*, II *De causis*, d. 2, a. 6, 2.

<sup>341</sup> Ejemplo recurrente en textos argumentativos europeos, como Quarti 1674, 489 o Fulco 1844, 63.

Ad alteram probationem dic per aeternitatem fieri violentiam, quatenus violentia, quam in instanti annihilationis recepit, semper conservatur, non quatenus alia nova succedat. Ad tertium nego consequentiam quia nulla entitas exigit nisi quod est sibi bonum et  
5 conveniens, at conservatio in esse est naturae maxime bonum et conveniens, non ita praesentia in omni loco, quae nec ut angelus | existat nec ut operetur nec ad alium finem rationabiliter intendibilem requiritur.

Ad quartum nego etiam consequentiam prima pro|ductio nequit  
10 esse debita angelo utpote antecedenter non existenti; at supposita productione, potest esse et est naturaliter debita conservatio. Ad quintum nego consequentiam et ratio est manifeste dispar; nam ad exigendum in A durationem pro B, non requiritur quod angelus in A duret per ipsam durationem B, dummodo existat; ut tamen actu  
15 exigit, necesse est quod actu existat; unde si primam productionem exigeret, ante illam existeret. Ad sextum nego minorem et dinstinguo maiorem probationis: illam causaret physice et per realem influxum, nego; moraliter per exigentiam, concedo, et inde patet ad inclusam.

20 Ad ultimum respondeo angelum esse incorruptibilem non praescisse quia exigit sui conservationem, sed etiam quia nulla est in natura exigentia contraria. Oppositum accidit in compositis saltem sublunaribus, quae vel in se ipsis habent principium corruptionis, eo quod contrariis qualitatibus constent vel habent alias formas  
25 contrarias, quae illorum corruptionem indirecte exigunt et intendunt.

2 quam... recepit: quae caepit  $M_1$  3-4 Ad... consequentiam: Nego consequentiam tertii  $M_1$  4 sibi: *add. M\_1* 6 | 106v  $M_2$  9 Ad... consequentiam: Nego consequentiam quarti  $M_1$  | 33v  $M_1$   
11-12 Ad... consequentiam: Negatur similiter consequentia quinti  $M_1$  16 Ad... minorem: Nego minorem sexti  $M_1$  17 physice: physice  $M_1$  21 est: *add. M\_1* 22 contraria.: *non dist. M\_1*  
24 constent contrariis qualitatibus *transp. M\_1*

Para la segunda prueba responde que sucedería violencia eternamente en tanto que siempre se conserve la violencia que recibe en el instante de su aniquilación, pero no en tanto que otra nueva suceda. Al tercero niego la consecuencia porque ninguna entidad exige sino lo que le resulta bueno y conveniente, pero la conservación en el ser resulta lo mejor y lo más 5 conveniente para su naturaleza. No resulta de este modo la omnipresencia que no se requiere para que el ángel exista ni para que opere ni para cualquier otro fin capaz de ser propuesto por la razón.

Al cuarto niego la consecuencia: la primera producción no puede ser debida al ángel que no existía con anterioridad; en cambio, si se supone su 10 producción, la conservación puede ser y le es naturalmente debida. Al quinto niego la consecuencia y el argumento es claramente discordante: para exigir la duración en A en lugar de B, no se requiere que el ángel perdure en A, mientras exista durante la propia duración en B; no obstante, para exigirla en acto, es necesario que existan en acto. Por eso, si exigiera la primera 15 producción, existiría antes que aquella. Al sexto niego la menor y distingo el mayor de la prueba: niego que la causaría físicamente y a través de un influjo real, lo concedo de forma moral a través de la exigencia, y de ahí es evidente para la inclusión.

Al último respondo que el ángel es incorruptible, no porque exige su propia 20 conservación, sino porque en su naturaleza no hay ninguna exigencia contraria.<sup>342</sup> Lo opuesto ocurre al menos en las sublunares compuestas que tienen en sí el principio de corrupción porque constan de cualidades contrarias o porque tienen otras formas contrarias que de forma indirecta exigen e intentan su corrupción.<sup>343</sup> 25

---

<sup>342</sup> Suárez, *De Angelis* I, 9, 4. Sigue la relatividad de la incorruptibilidad angélica y tiene en cuenta la oposición de Damasceno en *De fide orth.* I. 2, 3 y la completa incorruptibilidad de Dionisio en *De div. Nom.*, 4 y de Gregorio en *Mor.* I. 16, 6.

<sup>343</sup> “En buena metafísica, esto significa que la ‘aniquilación’, en caso de producirse, nunca consistiría en una separación entre forma (esencia) y *esse*, al modo como la corrupción es, en las sustancias corpóreas (del mundo ‘sublunar’), una separación entre materia y forma. La aniquilación, en caso de darse, sería un quitar el *esse* a la esencia que simultáneamente ‘quitaría’ la esencia junto con él...”. Berro 2005, 48.

Audiatur doctor Thomas hic quaestione L articulo V: *non dicitur aliquid corruptibile per hoc, quod Deus possit illud in non esse redigere subtrahendo suam conservationem; sed per hoc, quod in se ipso aliquod principium corruptionis habet vel contrarietatem vel saltem potentiam materiae.* Idem dixerat Maximus martyr et inde infert quamobrem anima cum sit simplex neque ex differentibus partibus constans, non est composita neque dissolubilis, ideoque corruptionis est expers et immortalis. |

LVI. Ad calcem quaeres: an de facto sint aut esse possint duo aut plures angeli solo numero distincti? Ante responsionem suppono angelos de facto distributos esse in tres hierarchias et novem choros. *Hierarchia* iuxta Graeci nominis etymologiam idem sonat ac sacer principatus significatque collectionem personarum aliquo modo sacrarum sub aliquo principe. *Chorus*, sive *ordo* est collectio peculiaris personarum, quae specialem convenientiam habent quoad munera gratiae. In suprema hierarchia primum chorum obtinent seraphim, in quibus maxime exardet charitas; medium cherubim, qui in sapientia singulariter eminent. Infimum throni, qui sunt quasi regiae Dei sedes. In secunda hierarchia in primo ordine | locantur dominationes, qui omnibus divinae providentiae ministris inferioribus praesunt ac dominantur et in quibus proinde praeminet potentia. In secunda sunt virtutes per quas iuxta doctorem Gregorium frequentius signa et miracula fiunt.

In tertia potestates, quibus iuxta eundem Gregorium demones subiecti sunt, et eorum imperio maxime frenantur.

**1** Enero 7 de 1757: *i. m. adn. M<sub>2</sub>*    **3** | 34 *M<sub>1</sub>*    **5** martyr: martir *M<sub>1</sub>*    **6-7** neque... neque: nec... nec *M<sub>1</sub>*    **7** | 107 *M<sub>2</sub>*    **8** aut: vel saltem *M<sub>1</sub>*    **9** solo: solum *M<sub>1</sub>*    **10** de facto: *add. M<sub>1</sub>*    Hierarchias et Hierarchia: Hierarquias et Hierarquia *M<sub>1</sub>*    choros: coros *M<sub>1</sub>*    **11** etymologiam: ethimologia *M<sub>1</sub>* ethimologia *M<sub>2</sub>*    **15** In prima Hierarchia sunt Seraphim, Cherubim et Throni *i. m. adn. M<sub>2</sub>*    **16** maxime: maxima *M<sub>1</sub>*    **17** In secunda Dominationes, Virtutes et Potestates: *i. m. adn. M<sub>2</sub>*    eminent: *non dist. M<sub>1</sub>*    throni: Troni *M<sub>2</sub>*    **18** | 34v *M<sub>1</sub>*    locantur: collocantur *M<sub>1</sub>*    **19** ac: et *M<sub>1</sub>*    **20** proinde: *om. M<sub>1</sub>*    **22** In tertia Principatus, Archangeli et Angeli: *i. m. adn. M<sub>2</sub>*

Que se lea al doctor Tomás en la cuestión 50, artículo 5: *no se dice que algo sea corruptible porque Dios podría devolverlo hacia el no ser al sustraer su conservación; sino porque en sí mismo tiene algún principio de corrupción o la contrariedad o la potencia de la materia.*<sup>344</sup> Esto mismo había dicho Máximo el mártir y por eso infiere por qué el alma, siendo simple y sin constar de partes 5 diferentes, no es compuesta ni disoluble; por consiguiente, es libre de corrupción y es inmortal.<sup>345</sup>

LVI. Por último, preguntará: ¿Los ángeles fueron distribuidos de hecho o podría estarlo en dos o más tipos? Antes de la respuesta, supongo que los ángeles fueron distribuidos de hecho en tres jerarquías y nueve coros. *Jerarquía*, según la 10 etimología del término griego, significa lo mismo que *principado sagrado* y da a entender de cierta forma un conjunto de personas<sup>346</sup> sagradas bajo algún principio. *Coro* o bien *orden*, es el conjunto peculiar de personas que tienen una conveniencia especial respecto a las funciones de la gracia. En la primera jerarquía ocupan el primer coro los serafines, en quienes arde totalmente la caridad; ocupan el 15 intermedio los querubines, que sobresalen singularmente en sabiduría y ocupan el ínfimo los tronos que son como asientos regios de Dios. En la segunda jerarquía en el primer orden se encuentran las dominaciones, que aventajan a todos los ministros inferiores de la divina providencia, son dominados y en ellos predomina la potencia. En el segundo están las virtudes por quienes se dan muy frecuentemente las señales 20 y los milagros, según el doctor Gregorio.

En el tercero, las potestades que, según el mismo Gregorio, expulsan y frenan a los demonios con su imperio.<sup>347</sup>

---

<sup>344</sup> *S. Th.* I, q. 50, a. 5, 3.

<sup>345</sup> Esto y lo posterior es paráfrasis de Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* 3.

<sup>346</sup> *personas*: toma la concepción moderna del término. *Cfr.* Magnavacca 2005, 519.

<sup>347</sup> Se refiere a la confrontación angélica sugerida por Gregorio Magno en *Homiliae in evangelium* 34, 7-10. En general, Zevallos sigue fielmente la distribución angélica estipulada por el Areopagita en *De caelesti hierarchia* y, aunque no menciona la fuente directa, es evidente la replicación de los cognómenes y las características angélicas: serafín-fuego purificador, querubín-profusión de sabiduría, tronos-sedes regias; dominación-jefes prudentes, virtud-mediación con fortaleza y potestad-ejemplo de templanza.



Infimae hierarchiae supremum locum occupant principatus, qui quasi duces sunt angelorum et archangelorum quibus praesident in his, quae ad hominum custodiam et salutem pertinent. Medium archangeli, quibus regum, principum et similium personarum custodia committitur et super angelos eminent. Infimi chori spiritus angeli vocantur communi omnibus vocábulo | ipsis appropriato. In horum custodia sunt privatae personae ad quas etiam mitti solent.

**LVII.** Nunc vero quod ad praesentem quaestionem attinet respondeo doctorem Thomam tum quaestione L articulo IV tum aliis in locis asserere omnes angelos esse inter se specie distinctos. Immo iuxta illius fundamenta repugnat distinctio pure numerica inter angelos etiam | posibles, eo quod huiusmodi distinctio sumatur a materia. Angelicum Thomistae sequuntur et ex nostris pater Iacobus Granado. E contra Scotistae cum doctore Bonaventura et Subtili doctore. Nostri cum Eximio et fere omnes extra scholam Thomisticam, sentiunt possibilem esse distinctionem numericam angelorum neque eam desumi ab ordine ad materiam, sed entitatem per se unam esse et ab alia distinctam. Censent etiam defacto esse plures angelos eiusdem speciei et numerice tantum distinctos idque congruum esse et Dei maiestati, ad quam pertinet in quolibet ministrorum ordine habere plures in perfectione aequales et similes. Congruit pariter perfectioni amicitiae, quae maior solet esse inter similes. Quibus et aliis rationibus ducti doctores plures opinantur omnes angelos per novem choros distributos esse eiusdem naturae specificae.

**1** hierarchiae: Hierarquiae  $M_1$  **2** archangelorum: Arcangelorum  $M_1$  **3** pertinent et salute *transp.*  $M_2$  **5** committitur custodia personarum *transp.*  $M_2$  chori: omnium  $M_2$  **6** | 107v  $M_2$  **7** appropriato: applicato  $M_2$  **9** praesentem: *om.*  $M_2$  **11** in: *om.*  $M_2$  **12** | 35  $M_1$  **13** posibles: possibilis  $M_1$  huiusmodi: eiusmodi  $M_2$  **14** sequuntur Thomistae *transp.*  $M_1$  **14** E contra: Contra  $M_2$  **15** subtili doctore: subtili  $M_2$  **15** post doctore: *non dist.*  $M_1$  **16** sentiunt: censent  $M_1$  **17** neque: nec  $M_1$  **21-22** habere... et: plures habere aequales perfectione ac  $M_2$  **22** post similes: *non dist.*  $M_1$  **23** rationibus: *add.*  $M_1$  **25** post specificae: *non dist.*  $M_2$

Ocupan el lugar superior de la ínfima jerarquía los principados, que son como los generales de los ángeles y de los arcángeles a quienes presiden en lo que es pertinente para la custodia y salud de los hombres. Ocupan el intermedio los arcángeles, a quienes se encomienda la custodia de los reyes, de los príncipes y de las personas similares, y sobresalen más que los ángeles. Los espíritus del ínfimo coro son llamados ángeles con el vocablo común y apropiado a todos. Bajo su custodia están las personas comunes hacia las que también suelen ser enviados.<sup>348</sup> 5

**LVII.** Ahora bien, respondo lo que atañe a la presente cuestión: el doctor Tomás en la cuestión 50, artículo 4 y en otros lugares afirma que todos los ángeles son distintos entre sí en especie.<sup>349</sup> Incluso, de acuerdo con sus fundamentos, repugna la distinción puramente numérica entre los ángeles posibles, porque la distinción de este tipo es asumida por la materia. Siguen al Angélico los tomistas y el padre Diego Granado, de los nuestros.<sup>350</sup> Por el contrario, los escotistas asienten con el doctor Buenaventura y con el doctor Sutil. Los nuestros con el Eximio y casi todos, excepto la escuela tomista, consienten que es posible la distinción numérica de los ángeles y que su orden no la toma según su materia, sino que su entidad por sí misma es una sola y distinta de otra. Opinan que de hecho hay muchos ángeles de la misma especie y que sólo fueron distinguidos en cuanto al número; y que esto es congruente a la majestad de Dios, a la que conviene que en cualquier orden de sus ministros haya muchos iguales y semejantes en perfección. Igualmente, esto es coherente para perfeccionar la amistad que suele ser mejor entre semejantes. Guiados por estas y otras razones, muchos doctores opinan que todos los ángeles fueron distribuidos en nueve coros de la misma naturaleza de especie. 25

---

<sup>348</sup> Aunque se conserva la jerarquización dionisiaca, adquiere las labores propuestas por Aquino en *Super Epistolam ad Ephesios* 62: *Unde Angeli dicuntur illi, qui exequuntur ea quae pertinente ad salutem singulorum; Archangeli vero qui exequuntur ea quae pertinent ad salutem et utilitatem magnorum. Principatus vero dicuntur illi, qui praesunt singulis provinciis.*

<sup>349</sup> *S. Th.* I, 50, 4: *Et similiter omnes Angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae.*

<sup>350</sup> Se refiere a Jacobo Granado o Diego Granado en la obra *Commentariorum in summam Theologicam S. Thomae tomi VIII.*

Quae opinio non exiguum fundamentum habet in Sanctorum patrum testimoniis. Alii sentiunt omnes angelos unius chori specificè inter se convenire et ab omnibus alterius chori specificè differe.

5 Doctor Eximius censet in quolibet choro esse plures species angelorum et | in singulis speciebus plura individua. Haec sententia probabilior videtur: nam si omnes angeli ad eundem corum pertinentes specie convenirent, non nisi no|vem species angelorum inter se distinctae de facto existerent; sed incongruum videtur genus omnium nobilissimum paucis adeo speciebus concludi, cum iuxta rectam  
10 rationem quodlibet genus iuxta maiorem aut minorem perfectionem intensivam debeat in plures aut pauciores species extendi: ergo. Qui plura velit, adeat Eximium libro I capite XV.

2 unius: eiusdem  $M_2$  4 Eximius doctor *transp.*  $M_1$  choro: coro  $M_1$  5 | 35v  $M_1$  6 *post* videtur: *dist.*  $M_2$  ad... pertinentes: eiusdem chori  $M_2$  7 | 108  $M_2$  9 nobilissimum: novilissimum  $M_1$  11 *ex* in plures... *ad* species: in plures species... *transp.*  $M_2$

Esta sentencia no tiene ni un fundamento exiguo en los testimonios de los santos Padres. Otros asienten que todos los ángeles de un solo coro concuerdan entre sí en especie y que difieren de todos los de otro coro en especie.<sup>351</sup>

El doctor Eximio opina que en cualquier coro hay muchas especies de ángeles y que en cada una de las especies hay muchos individuos.<sup>352</sup> Me parece que esta 5  
sentencia es más probable: pues, si todos los ángeles que pertenecen al mismo coro concordaran en especie, ni siquiera existirían de hecho las nueve especies de ángeles distintas entre sí. Sin embargo, me parece incongruente que el género de todos estos nobilísimos sea delimitado en tan pocas especies, porque, según la razón correcta, cualquier género de acuerdo con su mayor o menor perfección 10  
intensiva<sup>353</sup> debería extenderse en muchísimas o en muy pocas especies. Quien quiera saber más, que consulte al Eximio en el libro I, capítulo 15.

---

<sup>351</sup> “If, however, angels differ by specific difference, then each angel will belong to a distinct species —an option Fishacre thinks so little of that he does not even bother to refute it. By process of elimination he decides that individuation- including angelic individuation— has to be through matter”. Long 1998, 243. La especificación angélica parece ser un tema controversial y pertinente para desarrollar textos argumentativos. Richard Fishacre (1200-1248), primer catedrático de la Universidad de Oxford, desarrolló este tópico en sus comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo.

<sup>352</sup> *De Angelis* I, 15: *Utrum omnes Angeli singulorum ordinum specie differant, vel dentur aliqui solo numero differentes.*

<sup>353</sup> *Intensive idem est ac, quoad plures gradus in una parte, simili spatio tempore, simili perfectione, etc, sic paries dealbatus albedine magis alba, quam sit albedo alterius parietis dealbati, dicitur intensive magis albus. Similiter anima acerbioribus poenis in purgatorio adjudicata, quam alia, dicitur intensive gravioribus poenis crucianda. Hic observa octo solummodo gradus intensionis in scholis admitti. ETP, 44.*

## Disputatio secunda.

### De his quae pertinent ad angelorum intellectum

Superiori disputatione naturam, existentiam et attributa angelorum  
5 declaravimus. A quibus ad propendendas eorum operationes facimus  
gradum. Incipiendum autem est ab intellectuali utpote caeteris  
praestantiore ac nobiliore. Neque de his disputabimus quae circa  
intelligendi facultatem angelis communia cum hominibus sunt, sed de  
illis dumtaxat quae propria sunt angelicae naturae. ||

10

#### Sectio prima. Utrum angelus possit naturaliter cognoscere secreta alieni cordis?

LVIII. Quaestio de cognitione adstractiva et probabili non est: certum  
15 est enim daemona posse coniectare ex effectibus sensibilibus,  
externis aut internis, quid homo cogitet aut quid velit. Nam et  
homines ex signis externis sibi notis saepius internos aliorum  
affectus probabiliter cognoscunt: ergo multo melius et subtilius id  
facere angeli poterunt. Dubium est solum circa cognitionem  
20 perfectam et intuitivam. Nec item quaerimus: an ex alterius hominis  
aut angeli consensu et voluntate possit angelus illius secreta certo  
cognoscere, sed an id possit, altero minime consentiente immo et  
invito?

1-2 intellectum Angelorum *transp. M<sub>1</sub>* 5 declaravimus et attributa *transp. M<sub>2</sub>* 5-6 ad... gradum:  
ad illorum operationes examinandas gradum facimus *M<sub>1</sub>* 6 autem: *add. M<sub>1</sub>* 7 ac: et *M<sub>1</sub>* Neque:  
nec *M<sub>1</sub>* 8 facultatem communia sunt Angelis cum hominibus *transp. M<sub>1</sub>* 8-9 de illis: eis *M<sub>2</sub>*  
9 | 36 *M<sub>1</sub>* | 108v *M<sub>2</sub>* 12 cordis alieni *transp. M<sub>2</sub>* 14 Non est quaestio *transp. M<sub>1</sub>* daemona  
posse coniectare: posse daemonem coniectari *M<sub>1</sub>* 16 cogitet homo *transp. M<sub>2</sub>* 18-19 id facere:  
*add. M<sub>1</sub>* 19 est solum: igitur est *M<sub>1</sub>*

## Segunda disputa.

### Sobre lo pertinente al intelecto de los ángeles

En la disputa anterior debatimos la naturaleza, la existencia y los atributos de los ángeles. A partir de eso procedemos a examinar sus operaciones.<sup>354</sup> Debe 5  
comenzarse por su operación intelectual en tanto que es la más sobresaliente y más noble que las restantes. Y no disputaremos sobre esas cosas que tienen comunes los ángeles con los hombres respecto a la facultad del intelecto, sino sólo sobre aquellas que son propias de la naturaleza angélica.

10

#### Primera sección. ¿El ángel puede conocer naturalmente los secretos de un corazón ajeno?

**LVIII.** Esta cuestión no trata sobre la cognición abstractiva y probable:<sup>355</sup> pues, es certero que los demonios a partir de los efectos sensibles, externos o internos 15  
pueden conjeturar lo que piensa o quiere el hombre. En efecto, también los hombres a partir de los signos externos que les resultan muy evidentes, conocen con certeza los afectos internos de otros; por lo tanto, los ángeles podrían hacer esto de una mejor y más sutil manera. Nuestra duda sólo gira en torno a su cognición perfecta e intuitiva. Por el contrario, preguntamos: ¿Acaso por el 20  
consenso y voluntad de otro hombre o de otro ángel, el ángel podría conocer con certeza sus secretos y acaso podría hacerlo aunque el otro no lo consienta y lo rechace en absoluto?<sup>356</sup>

---

<sup>354</sup> *Operationes*: “Si bien aparece ya en la Patrística latina, este vocablo fue usado, en especial, por los escolásticos medievales, con el sentido general de acción, pero particularmente, con el de acción inmanente (véase *actio, in fine*). El significado de o. se precisa mejor en relación con ‘opera’, es decir con el efecto de una actividad inteligente y, más específicamente, con la acción *formaliter immanens virtualiter transiens*”. Magnavacca 2005, 490.

<sup>355</sup> “Podría indicarse, quizá, —y como lo hace Escoto—, que el conocimiento intuitivo versa sobre lo sensible y el abstractivo sobre lo inteligible. A diferencia de la *notitia abstractiva* que conlleva un conocimiento mediato, producido por el entendimiento agente y sus especies, la *notitia intuitiva* representa un contacto inmediato con la realidad”. Larre 2013, §3. Conocimiento intuitivo y abstractivo.

<sup>356</sup> Revisión de los tópicos expuestos en *S. Th.* I, q. 57 a. 4.

Quod si roges: quid nomine secreti significetur? Respondeo non significari quaecumque actum internum: nam in hominibus actus appetitus sensitivi et phantasiae sive imaginativae interni sunt et tamen ab angelis evidenter cognoscuntur quoad illorum entitatem et emanationem a propriis potentiis, tametsi eos lateant quoad respectum| et directionem, quam ab actibus liberis voluntatis habere possunt. Ratio est: nam tales actus cum sint materiales et natura sua necessarii, prout ab immediatis potentiis eliciuntur, non pertinent per se ad naturam rationalem ut talem et consequenter non est unde debeant esse occulti. 5 Propter similem rationem non debent occulti esse actus voluntatis per se necessarii, id est, illi qui per se habent procedere a voluntate, quasi per naturalem emanationem, qualiter in beatis, supposita visione intuitiva Dei, procedit ipsius Dei amor et intra naturae ordinem actus, quo angelus iuxta probabilem sententiam necessario amat et se ipsum et Deum tanquam naturae auctorem, | amore saltem proprie concupiscentiae. 10 15

**LIX.** Per secreta cordium intelligimus in primis actus a voluntate libere elicitos, sive sint in angelo sive in homine cum in utroque eadem sit ratio. Deinde interiores mentis cogitationes a voluntate libere imperatas ad secreta pertinere fert communis theologorum sententia. Immo iuxta Eximium iure secreti etiam gaudent actus volun|tatis per accidens necessarii, nimirum illi, qui cum natura sua fieri libere deberent, per accidens ratione scilicet inadvertentiae et indeliberationis, sine libertate procedunt, quos proinde motus primos 20 25 appellamus.

2 quaecumque: quemcumque  $M_1$  hominibus: homine  $M_1$  4 post cognoscuntur: ab Angelis *iter.*  $M_1$  5 | 36v  $M_1$  6 possunt habere *transp.*  $M_2$  15 auctorem naturae *transp.*  $M_2$  | 109  $M_2$  proprie: *add.*  $M_1$  17 Per secreta cordium: Secreta igitur cordis:  $M_1$  18 utroque: utrisque  $M_1$  19 interiores: interiore  $M_1$  21 | 37  $M_1$  22-23 fieri libere deberent: possent libere fieri  $M_1$

Si preguntaras: ¿Qué significa el término *secreto*?<sup>357</sup> Respondo que no significa cualquier acto interno; pues, en los hombres el acto del apetito sensitivo y el acto de la fantasía o bien de la imaginativa, son internos y los ángeles los conocen evidentemente según su entidad y emanación por sus propias potencias; aunque sí les resultan ocultas según la relación y la dirección 5 que pueden tener por los actos libres de voluntad. La razón es: tales actos, siendo materiales y necesarios según su naturaleza, en la medida en que son elícitos por las potencias inmediatas, no son pertinentes por sí a la naturaleza racional como tal. En consecuencia, no hay por qué deberían ser secretos. Por una razón semejante, no deben ser secretos los actos de voluntad por sí necesarios, es 10 decir, aquellos que en sí pueden proceder de la voluntad, como por una natural emanación; así como en los beatos, si se supone la visión intuitiva de Dios, se presenta el amor a Dios propio y el acto dentro del orden de la naturaleza, con el que el ángel, según la sentencia probable, necesariamente se ama a sí mismo y a Dios como el autor de la naturaleza, al menos con el amor propio de la 15 pasión.<sup>358</sup>

**LIX.** Por *secretos del corazón* entendemos principalmente los actos elícitos<sup>359</sup> libremente por la voluntad, ya sea que estén en el ángel o en el hombre porque en ambos sería la misma razón. Entonces, la sentencia general de los teólogos dice que los pensamientos interiores de la mente libremente ordenados por la 20 voluntad son pertinentes a los secretos. Incluso, según el Eximio<sup>360</sup> gozan del derecho del secreto los actos de voluntad necesarios por accidente; sin duda, aquellos que deberían suceder libremente con su propia naturaleza proceden sin libertad por accidente en razón de la inadvertencia y de la indeliberación; de aquí que los llamamos primeros movimientos. 25

---

<sup>357</sup> “Prácticamente todos los autores de teología moral refieren algunas especificaciones del secreto. Natural: aquel secreto cuya revelación está prohibida por la naturaleza misma de la cosa que es conocida (sentimientos, afectos, etc.); prometido, cuando nos hemos obligado con promesa a no revelar una confidencia; coceado, cuando se ha sabido una noticia previo acuerdo, explícito o implícito, de no revelarla (p. ej., para recibir consuelo)...” Barroso 1998, 216.

<sup>358</sup> “La concupiscencia es una pasión propia del apetito sensitivo (véase *appetitus*), contrapartida del apetito irascible o aversión”. Magnavacca 2015, 152.

<sup>359</sup> “*elicitus*: se traduce por ‘elícito’ y tiene un significado técnico general que alude al acto por el cual una potencia activa da lugar a un efecto inmediato”. *Ibid.* 251.

<sup>360</sup> *De Angelis* III, 11 y V, 2 y el libro VI *De statu beatitudinis sanctorum eorumque ministeriis*.



His suppositis plures sunt inter doctores sententiae et caeteris praetermissis, duae celebriores.

Altera Subtilis doctoris qui apud Mastrium docet non solum posse angelum naturali virtute intuitive cognoscere secreta alieni  
5 cordis, sed de facto etiam huiusmodi secreta esse naturaliter nota angelis bonis; malos autem spiritus haec latere ex sola dispositione divinae Providentiae negantis daemonibus concursum ad intuendum internos hominis affectus partim in poenam peccati, partim propter bonum universi, quod demones subverterent si,  
10 quidquid homines cogitant et volunt, certo noscent. Altera sententia est doctoris Thomae negantis angelo naturalem virtutem ad cordis secreta cognoscenda. Angelicum Thomistae sequuntur et nostri cum patribus Vasquez, Valentia et Eximio qui hanc assertionem iudicat de fide. Cum hac igitur sententia. |

15 LX. Sit conclusio: angelus nequit naturaliter cognoscere cognitione intuitiva et evidenti actus liberos alienae voluntatis citra consensum illius. Probat: nequit angelo virtus convenire, quae iuxta divinas | scripturas est solius Dei propria; sed virtus naturaliter cognoscendi actus liberos alienae voluntatis sine illius consensu  
20 propria est solius Dei iuxta scripturas: ergo nequit angelo convenire.

Maior patet ex terminis. Minor probari potest innumeris sacrae Paginae testimoniis, ex quibus aliqua relligam. III *Regum* capite VIII dicitur: *tu nosti solus cor omnium filiorum hominum.*

1 inter doctores sententiae: in quaestione sententiae *M*<sub>1</sub> 5 huiusmodi: eiusmodi *M*<sub>1</sub> nota esse *transp.* *M*<sub>1</sub> 6 haec: *add.* *M*<sub>1</sub> 7 Providentiae Divinae: *M*<sub>2</sub> daemonibus: demonibus *M*<sub>1</sub> 10 cogitant homines *transp.* *M*<sub>2</sub> 11 sententia est: *add.* *M*<sub>1</sub> 12 secreta cordis *transp.* *M*<sub>1</sub> sequuntur Thomistae *transp.* *M*<sub>1</sub> 14 | 37v *M*<sub>1</sub> 15 Conclusio: *i. m. adn.* *M*<sub>2</sub> 16 evidenti et intuitiva *transp.* *M*<sub>2</sub> 17 illius consensum *transp.* *M*<sub>1</sub> 17 convenire virtus *transp.* *M*<sub>1</sub> 18 divinas: *om.* *M*<sub>1</sub> | 109v *M*<sub>2</sub> solius Dei propria: propria solius Dei *M*<sub>1</sub> naturaliter: *add.* *M*<sub>1</sub> 20 est propria *transp.* *M*<sub>2</sub> scripturas: scripturam *M*<sub>2</sub> nequit Angelo convenire: *add.* *M*<sub>1</sub> 21-22 sacrae Paginae: *add.* *M*<sub>1</sub>

Supuesto esto, entre los doctores hay muchísimas opiniones y, tras omitir las restantes, dos son las más célebres.

La primera es del doctor Sutil<sup>361</sup> que enseña junto a Mastrio<sup>362</sup> que el ángel por su virtud natural no sólo puede conocer intuitivamente los secretos de un corazón ajeno, sino que de hecho los ángeles buenos también conocen naturalmente los 5 secretos de este tipo; en cambio, son secretos para los espíritus malos sólo por la disposición de la divina Providencia que niega a los demonios el concurso para observar los afectos internos del hombre; en parte, para castigar su pecado y, en parte, por el bien del universo que los demonios destruirían si conocieran lo que los hombres piensan y quieren. La segunda sentencia pertenece al doctor Tomás que 10 niega al ángel la virtud natural para conocer los secretos del corazón.<sup>363</sup> Los tomistas siguen al Angélico y los nuestros están con los padres Vázquez, Valencia y el Eximio quien cree en esta afirmación a partir de la fe. Así pues, con ésta coincide nuestra sentencia.

LX. Que la conclusión sea: el ángel no puede conocer naturalmente por el 15 conocimiento intuitivo y evidente los actos libres de una voluntad ajena sin su consenso. Se prueba: no puede convenir al ángel la virtud que, según las Sagradas Escrituras, sólo es propia de Dios;<sup>364</sup> no obstante, la virtud de conocer naturalmente los actos libres de una voluntad ajena sin su consenso sólo es propia de Dios según las Sagradas Escrituras; por lo tanto, no puede convenir al ángel. 20

La mayor es evidente según los términos. La menor puede probarse con innumerables testimonios de las Sagradas Escrituras de los que citaré algunos. En I Reyes, 8 se dice: *sólo tú conoces el corazón de todos los hijos de los hombres*.<sup>365</sup>

---

<sup>361</sup> Escoto en *Quaestiones super secundum et tertium de Anima*, q. 11, *Utrum corpora caelestia possint agere in intellectum vel voluntatem nostram*.

<sup>362</sup> *Disputationes theologicae*, d. 5, q. II, a. 2, 50. *De intellectu, et voluntate Christi*.

<sup>363</sup> *S. Th.* I, q. 57, a. 4 s.c.: *Sed contra, quod est proprium Dei, non convenit Angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundum illud Ierem. XVII, pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscat illud? Ego, dominus, scrutans corda. Ergo Angeli non cognoscunt secreta cordium*.

<sup>364</sup> Pedro María Gazzaniga, *Praelectiones Theologicae* d.1 *De angelis*, 6 *De cognitione angelorum*, 93.

<sup>365</sup> *I Reg.* 8, 39.

*Hieremiae XVII pravam est cor hominis, et inexcrutabile, quis cognoscet illud? ego dominus scrutans cor: et ibi doctor Hieronimus: hinc, inquit, dicimus, quod nullus cogitationum secreta cognoscit, nisi solus Deus.* Idem sensus est pluribus aliis locis in quibus quasi Dei  
5 proprium praedicatur scire cordis abscondita, ut I *Paralipomenon* XXVIII ubi: *omnia corda scrutatur Dominus et universas mentium cogitationes intelligit.*

Psalmo VII, versiculo X *scrutans corda et renes Deus.* Et | XLIII, versiculo XXII *Ipse novit abscondita cordis* et passim alibi. Ad haec  
10 respondet Mastrius non negari aliis neque Deo tribui tanquam ipsius propriam quamcumque secretorum cognitionem, sed iudiciariam dumtaxat: quia solus Deus omnia cognoscit ut iudex universalis ad remuneranda merita ac delicta punienda.

**XLI.** Caeterum solutio non satisfacit: I. Quia scriptura, cum  
15 scientiam Dei exaggerat, non tam munus iudicis commendat, quam summam intellectus divini perspicaciam in ordine ad poenitiores animi recessus perscrutandos ac proinde ex allegatis testimoniis sancti patres, interpretes et communis consensus sine limitatione deducunt soli Deo secreta cordis esse manifesta. II.  
20 Quia non facile applicari potest praedicta solutio praedictis testibus, in quibus de potestate iudiciaria | nulla mentio fit. III. Nam cum dicitur solum Deum cognoscere hominum corda, aequè excluditur ab hac cognitione angelus ac homo, cum sine ullo discrimine et eodem tenore verborum eiusmodi cognitio creaturae  
25 omni negetur;

**1** Hieremiae: Ieremiae  $M_1$     inexcrutabile: inscrutabile  $M_2$     **2** Hieronimus: Maximus Divus Hyeronimus  $M_2$     **5** Paralipomenon: Paralypomenon  $M_2$     **8** versiculo X: *om.*  $M_1$     | 38  $M_1$   
**9** versiculo XXII: *om.*  $M_1$     **10** neque: nec  $M_1$     **13** remuneranda: praemianda  $M_1$     ac: et  $M_1$     punienda delicta *transp.*  $M_2$     **16** intellectus... perspicaciam: perspicacitatem Divini intellectus:  $M_1$   
**17** poenitiores... perscrutandos: scrutandum poenitiore animae recessus  $M_1$     **19** secreta... manifesta: manifesta esse secreta cordis  $M_1$     **20** applicari: applicare  $M_2$     praedictis testibus: illis testibus  $M_1$   
**21** fit mentio *transp.*  $M_1$     III: *add.*  $M_1$     | 110  $M_2$     **22** cognoscere: noscere  $M_1$     **24-25** negetur creaturae omni *transp.*  $M_1$

En Jeremías 17: *el corazón de un hombre es perverso, ¿quién lo conoce? – Yo, el Señor, que examina el corazón.*<sup>366</sup> El doctor Jerónimo comenta eso: *por eso decimos que nadie conoce los secretos de los pensamientos, sino sólo Dios.*<sup>367</sup> Este mismo sentido se encuentra en muchos otros lugares donde se predica que es propio de Dios el saber los misterios del corazón, como en 1 5 *Crónicas 28* donde se dice: *el Señor examina todos los corazones y entiende todos los pensamientos de las mentes.*<sup>368</sup>

Según el *Salmo 7, 10* se dice que: *Dios que examinas el pensamiento y la voluntad;*<sup>369</sup> en el 43 que: *él mismo conoce los misterios del corazón*<sup>370</sup> y en muchos pasajes de ese libro. Ante esto Mastrio responde que los otros no niegan 10 y no atribuyen a Dios, como propio de él, cualquier clase de conocimiento de los secretos, sino sólo el judiciario<sup>371</sup> porque sólo Dios conoce todo como juez universal para premiar los méritos y castigar los delitos.

**LXI.** Por lo demás, esta solución no es satisfactoria: I. porque las Sagradas Escrituras, aunque magnifican la ciencia de Dios, no sólo le encomendarían la 15 función de juez, sino también la suma perspicacia del divino intelecto en orden para examinar los rincones más pesarosos del alma y, por consiguiente, según los testimonios citados, los santos Padres, los intérpretes y el consenso general sin excepción deducen que los secretos del corazón sólo resultan manifiestos para Dios; II. porque difícilmente la antedicha solución puede apoyarse en 20 aquellos testimonios donde no se hace mención alguna sobre la potestad judiciaria; III. en efecto, cuando se dice que sólo Dios conoce los corazones de los hombres, igualmente se excluye de este conocimiento al ángel y al hombre, porque sin ninguna excepción y con el mismo rigor de las palabras el conocimiento de este tipo se negaría a toda creatura; 25

---

<sup>366</sup> *Jer. 17, 9-10.*

<sup>367</sup> *Epistulae, 17.*

<sup>368</sup> *1 Paral. 28, 9.*

<sup>369</sup> *Psa. 7, 10.*

<sup>370</sup> *Ibid. 43, 22.*

<sup>371</sup> *Disputationes theologicae, d. 5, q. I, a. 1, 16: quia cum Christo sit a Deo constitutus non tantum Iudex virorum et mortuorum, sed etiam absolutus universorum Dominus, pertinet ad statum eius beatificum, quod non tantum futura cognoscat, sed etiam possibilia.*

sed homo nequit alterius secreta cognoscere cognitione evidenti etiam | non iudiciaria, ut experientia constat: ergo angelus neque cognitione non iudiciaria eadem secreta naturaliter cognoscit.

**LXII.** Confirmatur: virtus, ex qua per legitimam consequentiam  
5 deducitur divinitas in cognoscente, est sine dubio solius Dei propria;  
sed ex virtute naturaliter cognoscendi secreta deducitur per legitimam  
consequentiam divinitas cognoscentis: ergo est solius Dei propria et  
consequenter nec angelo nec alteri creaturae communi. Maior constat:  
nam ex perfectione communi Deo et creaturae nequit divinitas inferri  
10 in subiecto tali perfectione ornato.

Probatur minor ex Chrisostomo, Hieronimo, Chrysologo, Ambrosio  
aliisque patribus apud Eximium, qui ex eo quod Christus Dominus  
propria virtute cognosceret internas hominum cogitationes et affectus  
probant eius divinitatem. Audiatur Hieronimus super illud *Lucae*  
15 capitibus XI et XV *ipse autem ut vidit cogitationes eorum... ut cognovit*  
*Iesus cogitationes eorum*, hoc modo ratiocinatur: *Iesus videt*  
*cogitationes et nullus potest internas cogitationes videre, nisi solus*  
*est Deus: ergo Christus est Deus.* Ubi nota sanctum | doctorem non  
assumere ut medium ad probandam Domini divinitatem Christi, quod  
20 ipse noscet cognitione iudiciaria internas cogitationes, sed quod  
praescisse illas cognosceret virtute naturali, praescindendo interim a  
iudicis munere.

Similiter Christianus Druchmarus *ad cogitationes*, inquit, *eorum*  
*respondet Dominus quasi diceret: si legistis quia nullus potest*  
25 *peccata dimittere nisi solus Deus, similiter legistis | quia nullus potest*  
*cogitationes hominum scire nisi solus Deus.*

1 | 38v *M*<sub>1</sub> 2 neque: nec *M*<sub>1</sub> 5 propria solius Dei *transp.* *M*<sub>2</sub> 7 propria solius Dei *transp.* *M*<sub>2</sub>  
8 communi: commune *M*<sub>1</sub> 10 inferri Divinitas *transp.* *M*<sub>2</sub> 11 Hieronimo: Ieronimo *M*<sub>1</sub> Hyeronimo  
*M*<sub>2</sub> Chrysologo: Crisologo *M*<sub>1</sub> 12 aliisque: et aliis *M*<sub>1</sub> 14 eius: eiusdem *M*<sub>1</sub> 17-18 solus est:  
solus *M*<sub>1</sub> 18 | 39 *M*<sub>1</sub> 19 Domini: *om.* *M*<sub>1</sub> Christi: *add.* *M*<sub>1</sub> 21-22 a munere iudicis: *M*<sub>1</sub>  
23 Druchmarus: Drukmanus *M*<sub>2</sub> 24 quasi diceret: ac si diceret *M*<sub>2</sub> 25 | 110v *M*<sub>2</sub>

sin embargo, el hombre no puede conocer los secretos de otro por su conocimiento evidente y no judicial, como consta en su experiencia; por lo tanto, el ángel no conoce naturalmente esos mismos secretos por su conocimiento no judicial.<sup>372</sup>

LXII. Se confirma sin duda que sólo es propia de Dios la virtud que por legítima consecuencia deduce la divinidad en el que la conoce; sin embargo, la 5 virtud de conocer naturalmente los secretos deduce por legítima consecuencia la divinidad del que la conoce; por lo tanto, sólo es propia de Dios y, en consecuencia, no es común al ángel ni a otra creatura. La mayor consta: pues, a partir de la perfección común a Dios y a la creatura la Divinidad no puede ser inferida en un sujeto adornado con tal perfección. 10

Se prueba la menor según Crisóstomo, Jerónimo, Crisologo, Ambrosio y otros Padres con el Eximio,<sup>373</sup> quienes prueban su divinidad porque nuestro señor Cristo conoce con su propia virtud los pensamientos internos y los afectos de los hombres. Que se lea a Jerónimo en su comentario a Lucas 11 y 15: *él mismo ve sus pensamientos...*,<sup>374</sup> como 15 *Jesús conoció sus pensamientos*, concluye de esta manera: *Jesús ve los pensamientos internos y nadie puede ver esos pensamientos excepto Dios; por lo tanto, Cristo es Dios.*<sup>375</sup> De ahí anota que el Santo doctor no toma, como medio para aprobar la divinidad de nuestro señor Cristo, el hecho de que él mismo conozca los pensamientos internos por conocimiento 20 judicial, sino el hecho de que los conoce por virtud natural, prescindiendo de su labor de juez.

De forma semejante, Cristiano Druchmaro dijo: *el Señor responde a sus pensamientos*, como si dijera: *si entendiste que nadie puede perdonar los pecados sino sólo Dios, igualmente entendiste que nadie puede saber los 25 pensamientos de los hombres sino sólo Dios.*<sup>376</sup>

---

<sup>372</sup> Lo extrae de la definición jerárquica de Aquino en *C. G.* III, 80.

<sup>373</sup> Al parecer copia indirectamente las fuentes referidas por Suárez en *De Angelis*, II *De potentia et cognitione angelorum* 22, 5.

<sup>374</sup> *Luc.* 11, 17.

<sup>375</sup> Jerónimo, *Commentaria in Jeremiam* 17.

<sup>376</sup> Cristiano Druchmaro, *Expositio in Matthaewm Evangelistam* 21, d en Migne (PL,106).

Cyrillus in illa verba Nathanaelis: *Rabbi tu es filius Dei, noverat* inquit, *solus Deo corda hominum patere*, idque cum inesset Domino, perspexisse Filium Dei profitetur.

Et libro III *In Ioannem* asserit Christum Dominum cognitione  
5 cordium divinitatem suam maxime probasse hominibus.

Demum ne multus sim, Augustinus *In Psalmum* septimum sic habet: *opera nostra possunt esse nota hominibus, sed quo animo fiant, solus ille novit, qui scrutatur corda Deus*. In quibus omnibus et aliis innumeris cum patres sine ulla limitatione excludant  
10 creaturam a cognitione cordis, clare constat restrictionem ad cogitationem iudiciariam voluntarie addi et pa|rum conformiter menti sanctorum patrum ac verbis.

**LXIII.** Accedit quod daemon videre nequit internas cogitationes, ut est communis consensus; sed male negaretur diabolo posse  
15 cognoscere si haberet virtutem naturalem cognoscendi, quamvis ex divina dispositione eius cognitio impediretur; quemadmodum licet ignis Babylonicus divinitus impeditus non combusserit, non propterea ipsi negatur virtus et combustiva potentia, sed solum actus secundus ergo. Confirmatur: si daemon haberet naturalem  
20 virtutem secreta cognoscendi, exigeret naturaliter concursum ad cognitionem et consequenter solum miraculose negari posset eiusmodi concursus; sed nemo miraculum vidit in eo quod daemone negetur concursus aut in eo quod secreta cordis ignoret, ergo.

1 Cyrillus: Cirilius  $M_1$  2-3 idque... profitetur: id cum inest Domino, perspexisset Filium Dei.  $M_1$   
4 Dominum: *om.*  $M_1$  7 nota: *om.*  $M_1$  11 | 39v  $M_1$  12 sanctorum... verbis: et Patrum verbis  $M_1$   
13 daemon: demon  $M_1$  nequit: non potest  $M_2$  17 Babylonicus: Babilonicus  $M_1$  combusserit: combuxerit  $M_1$  18 potentia combustiva *transp.*  $M_1$  20 cognoscendi secreta *transp.*  $M_1$   
naturaliter: naturalem  $M_1$  21 posset: possent  $M_1$

Sobre aquellas palabras de Natanael: *tú, rabí, eres el hijo de Dios*,<sup>377</sup> Cirilo comentó: *sólo Dios tenía la capacidad de abrir los corazones de los hombres*<sup>378</sup> y, puesto que eso reside en el Señor, declara que él había visto al hijo de Dios.

También, en el libro III afirmó que nuestro señor Cristo había probado por completo su divinidad a los hombres por su conocimiento de los corazones.<sup>379</sup> 5

Finalmente, para no excederme, Agustín en el *Comentario al salmo VII* sostiene: *nuestras obras pueden ser conocidas a los hombres, pero con qué ánimo suceden, sólo lo sabe Dios, quien examina los corazones*.<sup>380</sup> Puesto que en estos y en otros innumerables testimonios los Padres sin excepción alguna excluyen a la creatura del conocimiento del corazón, claramente consta que él 10 añade esta restricción al conocimiento judicial de forma caprichosa y poco conforme a la creencia y a las palabras de los santos Padres.

**LXIII.** Se añade que el demonio no puede ver los pensamientos internos, según el consenso general; sin embargo, erróneamente se negaría al diablo poder conocerlos si tuviera la virtud natural de conocer, aunque la disposición 15 divina impida su conocimiento; de esta manera, aunque el fuego babilónico<sup>381</sup> no hubiera ardidado al ser impedido por la voluntad divina, no precisamente se le negaría la virtud y la potencia inflamable, sino sólo el acto segundo. Se confirma: si el demonio tuviera la virtud natural de conocer los secretos, exigiría naturalmente el concurso para conocer y, en consecuencia, el concurso de ese tipo 20 sólo podría negarse por un milagro: sin embargo, nadie considera como milagro el hecho de que se niegue ese concurso al demonio o de que desconozca los secretos del corazón.<sup>382</sup>

---

<sup>377</sup> *Joan.* 1, 49.

<sup>378</sup> *In evangelium Ioannis* II, 19.

<sup>379</sup> *Ibid.* III, 3.

<sup>380</sup> *Enarrationes in Psalmos, In Psa.* VII, 9

<sup>381</sup> Se refiere al milagro expuesto en *Dan.* 3, 3-30 cuando Sadrac, Mesac y Abednego se negaron a rendir culto a la estatua dorada del rey Nabucodonosor. El tirano mandó calentar la hoguera de sacrificio siete veces más de lo habitual, pero el fuego no quemó a los judíos fieles sino a sus verdugos. El rey quedó convencido de la intervención angélica y protegió la honra del Dios judío.

<sup>382</sup> Zevallos recibe naturalmente la diferenciación entre ángel y demonio.



II. Respondet ipse Mastrius et alii cognitionem cordis eatenus esse solius Dei propriam quatenus solus Deus actus | liberos cognoscit et cogitationes tam praeteritas quam praesentes ac futuras; si tamen cognitio limitetur ad solas praesentes, alienam a creatura non esse.

5 Verum haec solutio | quibus praecedens eisdem ferme rationibus impugnatur. Et primo conformis non est legitimo sensui scripturarum, in quibus sermo est interdum de cogitationibus praesentibus abstrahendo a praeteritis et futuris: quo etiam sensu patres passim loquuntur ut ex ipsorum verbis manifestum est.

10 Deinde Hieronimus aliique patres divinitatem Christi Domini probant ex eo, quod cognosceret cogitationes internas quas tunc iudaei habebant subindeque praesentes erant: ergo non sola cognitio praeteritarum et futurarum, sed cognitio etiam praesentium independenter ab alia divinitatis signum est

15 consequenterque solus Deus potest naturali virtute secreta etiam praesentia cognoscere.

LXIV. Demum si solutio teneret[ur], aequae posset tribui soli Deo tanquam ipsius propria cognitio externarum actionum atque secretorum; sed consequens falsum est: ergo. Maior patet: quia solus Deus naturali

20 virtute cognoscere potest omnes actiones externas, praeteritas, praesentes ac futuras. Non minus inefficax est tertia Mastrii solutio, Deum nempe ita secreta cognoscere ut a nemine impediri possit illius cognitio; creaturas vero, | quamvis possint naturaliter cognoscere, tamen a Deo impediri posse, cum ab eius concursu in cognoscendo dependeant.

25 Haec, inquam, solutio et a sensu scripturarum aliena est et parum solida.

1 ipse: *om. M<sub>2</sub>* 2 solius Dei: Deo soli *M<sub>1</sub>* | 111 *M<sub>2</sub>* cognoscit actus liberos *transp. M<sub>1</sub>*  
 3 praeteritas... futuras: praesentes, quam praeteritas et futuras *M<sub>1</sub>* 4 alienam... esse: non esse  
 alienum a creatura *M<sub>1</sub>* 5 | 40 *M<sub>1</sub>* 5-6 quibus... impugnatur: impugnatur eisdem fere rationibus,  
 quibus praecedens *M<sub>1</sub>* 6 est: *om. M<sub>1</sub>* 8 a praeteritis abstrahendo *transp. M<sub>2</sub>* 9 verbis ipsorum  
 est manifestum *transp. M<sub>2</sub>* Hieronimus: Ieronimus *M<sub>1</sub>* 10 aliique: et alii *M<sub>1</sub>* Domini: *om. M<sub>1</sub>*  
 12 sola: solum *M<sub>2</sub>* 18 atque: ac *M<sub>1</sub>* 19 est falsum *transp. M<sub>1</sub>* 21 ac: et *M<sub>1</sub>* 22 cognoscere  
 secreta *transp. M<sub>1</sub>* 23 naturaliter possint *transp. M<sub>2</sub>* | 40v *M<sub>1</sub>* 24 ab... dependeant: pendeant ab  
 illius concursu in cognoscendo *M<sub>1</sub>* 25 *post solida: non dist. M<sub>1</sub>*

II. Mastrio y otros responden que el conocimiento del corazón es propio sólo de Dios<sup>383</sup> en tanto que sólo Dios conoce los actos libres y los pensamientos presentes, pasados y futuros; no obstante, responden que no sería ajeno a la creatura si su conocimiento se limitara sólo a los presentes. Con todo, esta solución es impugnada casi por las mismas razones con las que se impugna la  
5 precedente. En primer lugar, no resulta conforme al legítimo sentido de las Sagradas Escrituras, cuya expresión trata sobre los pensamientos presentes mientras se abstrae de los pasados y de los futuros; en este sentido también los Padres hablan por doquier como es manifiesto según sus propias palabras.

Posteriormente, Jerónimo<sup>384</sup> y otros Padres prueban la divinidad de nuestro  
10 señor Cristo porque conocía los pensamientos internos que los judíos tenían en ese entonces y que, por consiguiente, eran presentes. Por lo tanto, no sólo el conocimiento de las cosas pasadas y futuras, sino también el conocimiento de las presentes independientemente de otro es señal de divinidad y, en consecuencia, sólo Dios también puede conocer por virtud natural los secretos  
15 presentes.

**LXIV.** Finalmente, si se sostuviera esta solución, igualmente podrían atribuirse sólo a Dios, como algo propio de él, el conocimiento de las acciones externas y de los secretos, pero este consecuente es falso. La mayor es evidente: sólo Dios por virtud natural puede conocer todas las acciones externas, pasadas, presentes  
20 y futuras. No menos inútil resulta la tercera solución de Mastrio de que Dios conoce los secretos de tal forma que nadie podría impedir su conocimiento; pero que Dios podría impedir a las creaturas, aunque podrían conocer de forma natural, porque dependerían de su concurso para conocer. Como dije, esta solución es ajena al sentido de las Sagradas Escrituras y es poco sólida.  
25

---

<sup>383</sup> Premisa común a múltiples tratados angelológicos, como Gregorio de Valencia quien también da cuenta de las principales citas bíblicas para abordar este punto en *Commentariorum theologorum tomi quatuor* I, *De cognitione angelorum*: d. 4, q. 8, punct. 4: *asserit eam cognitionem esse propriam Dei. Jer. 17, 9; 2 Paral. 6, 30 y Psa. 44, 22.*

<sup>384</sup> Es una idea replicada por los seguidores de Suárez en *De Angelis* II, 21, 5. *Ex quibus verbis sic argumentatur Hieronymus Jerem. 17: Jesus videt cogitationes et nullus potest internas cogitationes videre, nisi solus Deus, ergo Christus es Deus.*

Nam etiam actiones externas etiam, immo leonem, formicam et muscam homo et angelus ita cognoscunt, ut a Deo impediri possit | illorum cognitio; solus autem Deus ita videt, ut a nemine possit impediri: ergo si sufficit solum Deum inimpedibiliter secreta  
5 cognoscere ut cognitio secretorum solius Dei propria dicatur, pariter quia solus Deus cognoscit inimpedibiliter formicam, cognitio formicae propria solius Dei erit.

Alii dicunt angelos cognoscere internos actus voluntatis, amoris aut odii; non tamen scire ad quem terminum eos dirigat voluntas, seu  
10 quod idem est cognoscere angelum, quod Petrus v. gr. amet aut velit; nescire tamen quem amet aut quid velit. Haec ratio nec firma est nec in re opposita conclusioni. Non est firma: nam amor Petri v. gr. essentialiter est tendentia affectiva in Petrum determinate: ergo si est naturaliter cognoscibilis haec tendentia, consequenter naturaliter  
15 cognoscibile est in quem terminum tendat.

Praeterea eisdem rationibus quibus auctores huius sententiae probare conantur angelos cognoscere actus internos, probari potest ad quem terminum tendant et iam cognoscere, ut constabit dum argumenta contraria proponamus. Deinde in re non est opposita  
20 conclusioni: nam etsi angelus cognoscat me aliquid velle aut cogitare, dummodo nesciat quid velim aut quid cogitem, secreta illi est atque abscondita interna animi intentio et affectio, prout nunc intendimus.

**1** etiam: *add. M<sub>1</sub>* **2** homo et Angelus ita: ita homo et Angelus *transp. M<sub>1</sub>* | 111v *M<sub>2</sub>* **4-5** cognoscere secreta *transp. M<sub>1</sub>* **5** dicatur solius Dei propria *transp. M<sub>1</sub>* **7** erit propria *transp. M<sub>1</sub>* **11** ratio: evasio *M<sub>1</sub>* **16** Prima: *i. m. adn. M<sub>1</sub>* | 41 *M<sub>1</sub>* **17** post cognoscere: etiam *add. M<sub>1</sub>* **18-19** ad... proponamus: cognoscere etiam, ad quem terminum dirigantur, ut constabit, cum adversantia argumenta proponamus *M<sub>1</sub>* **19** in re non est: non est in re *M<sub>1</sub>* **21** post aut: quid *add. M<sub>1</sub>* **21-22** illi est atque: est ipsi et *M<sub>1</sub>* **22** intentio animi *transp. M<sub>2</sub>*

En efecto, el hombre y el ángel conocen las acciones externas, como un león, una hormiga y una mosca, de tal modo que Dios podría impedirles el conocimiento de aquellas cosas; en cambio, sólo Dios las ve de tal modo que nadie podría impedirsele; por lo tanto, si basta que sólo Dios conozca los secretos sin impedimento para decir que la cognición de los secretos es propia 5 sólo de Dios, de la misma manera, el conocimiento de la hormiga será propio sólo de Dios porque sólo Dios conoce la hormiga sin impedimento.<sup>385</sup>

Otros dicen que los ángeles conocen los actos internos de voluntad, de amor o de odio, pero no saben a qué término los dirigiría su voluntad; en otras palabras, por ejemplo, el ángel conoce lo que Pedro ama o quiere, pero 10 desconoce a quién amará o qué querrá. Esta razón no es firme ni opuesta a la conclusión en este tema. No es firme: pues el amor a Pedro en esencia, por ejemplo, es la tendencia afectiva con determinación<sup>386</sup> hacia Pedro; por lo tanto, si esta tendencia fuera naturalmente cognoscible, en consecuencia, sería naturalmente cognoscible hacia qué término se dirigiría. 15

Además, según estas mismas razones en las que se apoyan los autores de esta sentencia para probar que los ángeles conocen los actos internos, puede probarse que conocen hacia qué término se dirigirán, como constará cuando propongamos los argumentos contrarios. Entonces, no es opuesta a la conclusión en este tema: en efecto, aunque el ángel sepa que yo quiero algo o 20 que pienso en algo, para que desconozca lo que yo querré o pensaré, la intensidad y la afección de mi alma le resultan secretas y escondidas, en tanto como ahora nos lo proponemos.

---

<sup>385</sup> Zevallos retoma los contenidos de Bartolomé Mastroio en *Disputationes theologicae*, d. II, q. 8, a. 1, 234, nótese la similitud en los tópicos abordados: *deducitur ex verbis Chrysostomi et Cyrilli lib. 3 in Io. cap. 3 cum dicunt: solitum fuisse Christum corda Iudaeorum aspicere, cogitationesque et motus eorum examinare...cum inquit solitum fuisse Christum corda Iudaeorum aspicere cogitationesque examinare; addi etiam potest alia Doctoris expositio proprium esse Dei cognoscere cordis affectiones absolute et universaliter, scilicet omnes praesentes, quam praeteritas et futuras et inimpedibiliter; cognoscere autem cogitationes tantum iam factas non est proprium Dei.*

<sup>386</sup> “Adverbio que indica 1) la determinación específica de algo; en este caso, se relaciona siempre con la forma propia de ese algo, por ej., *hoc est d. domus*, ‘esto es, ciertamente, una casa’, en el sentido de que ella posee, en efecto, forma de casa; 2) la certeza del objeto de una acción; así, hacer algo d. significa atender, mediante ella, a una cosa dada y no a otra”. Magnavacca 2005, 209.

**LXV.** Ratione probatur secunda conclusio. Nequit angelus naturaliter obiectum cognoscere, ad quod cognoscendum non habet virtutem naturaliter completam et expeditam; sed virtus intellectiva unius angeli non est naturaliter completa et expedita ad cognitionem  
5 actus alienae voluntatis independenter ab elicentis consensu: ergo independenter a tali consensu nequit cognoscere.

Maiores est certa, probatur minor: quaelibet creatura | rationalis habet naturaliter exigentiam et ius ne secreta sua alteri pateant sine illius consensu; sed stante hac exigentia et iure, nequit virtus intellectiva  
10 angeli esse completa et expedita ad cognitionem alieni actus liberi independenter ab elicentis consensu: ergo.

Minor videtur certa: nam eo ipso, quod creatura exigit ne sua secreta sine suo consensu alteri pateant, cognitio secreti et consequenter expeditio potentiae ad cognitionem essent contra  
15 eiusmodi exigentiam, quae cum naturaliter vinci nequeat; nulla quippe est in oppositum exigentia fortior, necesse est ut solum miraculose vincatur.

Tum quia si creaturae rationali inest exigentia celandi secreta, nequit ipsa creatura naturaliter exigere tanquam sibi debitam  
20 cognitionem secreti alieni, cum haec exigentia non bene cohaereat cum prima.

**LXVI.** Quod autem in omni creatura rationali sit exigentia et ius ad celandos internos actus, est communis et fere omnium sensus. Et quidem de homine constat a quo propterea invito nequit secretum sine  
25 iniuria extorqueri.

**1** Ratione... Nequit: Probatur secunda. Conclusio ratione: nequit  $M_1$  **2** cognoscere obiectum *transp.*  $M_1$  **2-3** completam non habet *transp.*  $M_2$  **5** voluntatis alienae *transp.*  $M_2$  a consensu elicentis *transp.*  $M_1$  **7** | 112  $M_2$  **8** naturaliter: naturalem  $M_1$  sine: absque  $M_1$  **9** hac stante *transp.*  $M_2$  **11** a consensu elicentis *transp.*  $M_1$  | 41v  $M_1$  **16-17** cum... fortior: naturaliter vinci cum non possit, nulla quippe in oppositum fortior est exigentia  $M_2$  **23** et fere: paene  $M_1$  **24-25** secretum extorqueri sine iniuria *transp.*  $M_2$

LXV. Por razón se prueba la segunda conclusión. El ángel no puede conocer naturalmente un objeto, no tiene la virtud naturalmente completa y expedita para conocerlo; sin embargo, la virtud intelectual de un solo ángel no es naturalmente completa y expedita para conocer el acto de la voluntad ajena independientemente del consenso del que lo realiza; por lo tanto, no puede 5 conocerlo independientemente de tal consenso.<sup>387</sup>

La mayor es certera, se prueba la menor: cualquier creatura racional tiene naturalmente la exigencia y el derecho de que sus secretos no sean descubiertos a otro sin su consentimiento; no obstante, al estar presentes esta exigencia y este derecho, la virtud intelectual del ángel no puede ser completa y expedita para 10 conocer un acto ajeno y libre sin depender del consentimiento del que lo realiza.

Me parece que la menor es certera: pues, por el hecho de que la creatura exige que sus secretos no sean descubiertos a otro sin su consentimiento, el conocimiento de lo secreto y, en consecuencia, la expedición de la potencia para tal conocimiento estarían en contra de la exigencia de tal naturaleza, porque esta exigencia no 15 podría ser vencida naturalmente; ya que no existe ninguna exigencia más fuerte para lo opuesto, es necesario que sea vencida sólo de forma milagrosa.

Entonces, si en una creatura racional se encuentra la exigencia de ocultar sus secretos, esa misma creatura no puede exigir naturalmente que le sea debido el conocimiento de un secreto ajeno, puesto que esa exigencia de ninguna manera 20 tendría coherencia con la primera.<sup>388</sup>

LXVI. El consentimiento general y de casi todos consiste en que toda creatura racional tenga la exigencia y el derecho para ocultar sus actos internos. Y ciertamente esto consta en el hombre de quien no puede arrancarse un secreto sin injuria si se opone a ello. 25

---

<sup>387</sup> La voluntad como limitante del conocimiento de los actos internos fue una premisa establecida por Aquino y respetada por sus seguidores: *Non tamen oportet quod Angeli cognoscant motum appetitus sensitivi et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate et ratione. S. Th. I, q. 57 a. 4 ad 3. Cfr. Astorquiza 2002, 12.*

<sup>388</sup> Ponderación de una premisa conveniente a los fines del autor: “Si dos premisas se oponen entre sí en un caso jurídico concreto, es necesario seleccionar una y ‘sacrificar’ la otra”. García 2009, 64.

Et si alteri fidat, nequit ab illo nisi iniuste violari, quamdiu vel bonum commune vel ius aliquod fortius non praevalet: ergo pariter concedendum est angelo eiusmodi ius.

Praeterea probatur: creatura rationalis nequit non exigere naturaliter  
5 bonum | maxime conveniens et sibi et universae rei publicae rationali;  
sed potestas celandi secreta est bonum maxime conveniens et singulis  
individuis et toti rei publicae rationali: ergo.

Minor constat: nam si internae animi cogitationes | et affectus  
omnibus paterent, nulla esset firma societas et amicitia, quilibet angelus  
10 vel homo ex quocumque defectu morali statim infamis fieret apud  
alteros homines iuxta delicti qualitatem infamia publica et inevitabili:  
unde discordiae inter angelos rixae et mala sine fine orirentur.

II. Nam creaturae rationali natura sua loquendi facultas competit et  
alteri, si velit, per locutionem manifestandi internos animi sensus et  
15 cogitationes; sed huic facultati manifestandi, si velit, correspondet  
potestas si nolit celandi: ergo. Sane ad finem manifestandi consilia  
cordis supervacanea foret in angelo virtus locutiva, si per se ipsa  
consilia paterent.

**LXVII.** Probatur denique conclusio: angelus non exigit alterius secreta  
20 cognoscere sine illius consensu; ergo neque habet potentiam expeditam  
ad cognoscendum. Constat consequentia: nam si | potentia esset  
naturaliter expedita ad actum secundum, non posset illum non exigere.

5 et sibi maxime conveniens *transp. M<sub>2</sub>* | 42 *M<sub>1</sub>* 6-7 bonum et singulis individuis *transp. M<sub>2</sub>*  
8 | 112v *M<sub>2</sub>* 10 fieret infamis *transp. M<sub>2</sub>* 12 unde: hinc *M<sub>2</sub>* 14 competit facultas loquendi  
*transp. M<sub>1</sub>* 14 animi sensus internos *transp. M<sub>2</sub>* 16 post potestas: celandi *add. M<sub>1</sub>* celandi:  
manifestare *M<sub>1</sub>* marcelandi *corr. M<sub>2</sub>* 19 Denique probatur *transp. M<sub>1</sub>* 19-20 cognoscere alterius  
secreta *transp. M<sub>1</sub>* 20 neque: nec *M<sub>1</sub>* 20-21 potentiam habet ad cognoscendam expeditam *transp.*  
*M<sub>2</sub>* 21 Consequentia constat *transp. M<sub>2</sub>* | 42v *M<sub>1</sub>*

Y si uno confiara en otro, el otro puede profanarlo injustamente, mientras no prevalezca el bien común o algún derecho más fuerte: por lo tanto, igualmente debe concederse al ángel el derecho de este tipo.

Además se prueba: la creatura racional puede exigir naturalmente el bien más conveniente para sí<sup>389</sup> y para toda la república racional; no obstante, la potestad 5 de ocultar los secretos es el bien más conveniente para cada individuo y para toda la república racional.

La menor consta: si los pensamientos internos y los afectos del alma fueran revelados a todos, no existirían la sociedad firme ni la amistad; cualquier ángel u hombre por cualquier defecto moral inmediatamente se volvería infame frente 10 a otros hombres según la calidad del delito en una infamia pública e inevitable; de ahí surgirían sin fin discordias, riñas y males entre los Ángeles.<sup>390</sup>

II. En efecto, compete a la creatura racional por su propia naturaleza la facultad de hablar y, si quiere, de manifestar a otro los sentidos internos y los pensamientos de su alma con el lenguaje; no obstante, a la facultad de 15 manifestarlos si así lo quiere corresponde la potestad de ocultarlos si no lo quiere. En verdad, sería totalmente banal en el ángel la virtud locutiva para manifestar los consejos del corazón, si éstos consejos se revelaran por sí mismos.<sup>391</sup>

**LXVII.** Finalmente se prueba la conclusión: el ángel no exige conocer los 20 secretos de otro sin su consenso: por lo tanto, no tiene la potencia expedita para conocerlos. Consta la consecuencia: si la potencia fuera naturalmente expedita para el acto segundo, por supuesto que podría exigirlo.<sup>392</sup>

---

<sup>389</sup> C. G. 3, 116, n. 3: *Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis.*

<sup>390</sup> Este argumento suposicional parece que fue desarrollado y aplicado libremente a un contexto más amplio. Quizá estos juicios revelan la originalidad del autor cuando sus propuestas no son extraídas de una fuente primaria o secundaria.

<sup>391</sup> Sigue la teoría de Suárez y Escoto a través de Mastrio en *Disp. Th.*, d. 2, q. 9, a. 5 *De Angelica Locutione.*

<sup>392</sup> Acepta la proposición tomística (*S. Th.* I, q. 57, a. 4), aunque la refiere con las palabras de Suárez. *Cfr. De Angelis* II, 23, 18.



Probatur antecedens: angelus utpote rationalis solum exigit cognoscere alterius actus et cogitationes modo naturae rationali convenienti: sed cognoscere independenter ab elicentis consensu internum alterius actum non est modus naturae rationali conveniens: ergo. Minor patet: modus enim convenientissimus invicem cognoscendi internos actus et cogitationes est locutio qua alter alteri, prout vult, proprios sensus communicat qui, si aliter necessario paterent, gravissima incommoda rei publicae rationali imminerent.

Ex dictis deducitur unius angeli impotentiam ad alterius secreta cognoscendum fundari quidem in exigentia et iure quod | habet creatura rationalis ad suos actus celandos; formaliter tamen consistere in speciei necessariae defectu ad cognitionem, ut optime docet doctor Eximius.

Ratio est: nam quod angelus sit impotens ad cognitionem alicuius obiecti, provenire debet vel ab excellentia vel improportione obiecti secundum se cum virtute intellectiva; vel ex defectu virtutis in cognoscente; vel tandem ex defectu speciei; sed quod angelus sit impotens ad cognoscendum actum liberum alterius neque provenit ex improportione obiecti nec ex defectu virtutis intellectivae; ergo solum provenire potest ex defectu speciei, quam nequit habere nisi ex elicentis consensu et voluntate alterius.

**LXVIII.** Minor constat ex eo quod, posito consensu elicentis, potest angelus alterius secreta naturaliter cognoscere; sed per talem consensum nulla maior proportio accedit obiecto secundum se neque augetur virtus intellectiva cognoscentis, sed eadem intrinsece est ac erat: ergo.

**1** Antecedens probatur *transp.*  $M_2$  **3** a consensu elicentis  $M_1$  **4** conveniens naturae rationali *transp.*  $M_1$  **9** impotentiam unius Angeli ad cognoscendum alterius secreta *transp.*  $M_1$  **10** | 113  $M_2$  **11** creatura: natura  $M_1$  **12** in defectu speciei necessariae *transp.*  $M_1$  optime docet doctor: docet  $M_1$  **14** nam quod: quod enim  $M_1$  **14-15** ad alicuius obiecti cognitionem *transp.*  $M_2$  **15** ab excellentia vel: ex excellentia et  $M_1$  **18** | 43  $M_1$  neque: nec  $M_1$  **20-21** ex consensu alterius *transp.*  $M_2$  **21** consensu elicentis *transp.*  $M_1$  **24** neque: nec  $M_1$

Se prueba el antecedente: el ángel, como ser racional, sólo exige conocer los actos y los pensamientos de otro si es un modo conveniente a la naturaleza racional; sin embargo, el conocer el acto interno de otro, independientemente del consenso del que lo realiza, no es un modo conveniente a la naturaleza racional. La menor es evidente: el modo más conveniente de conocer los actos y los pensamientos internos es el lenguaje con el que uno, en tanto quiere, comunica a otro sus propios sentidos que, si se revelaran necesariamente de otro modo, amenazarían la república racional como las más graves inconvenientes. 5

Según lo anterior, se deduce que la impotencia de un solo ángel de conocer los secretos de otro se funda ciertamente en la exigencia y en el derecho que tiene la creatura racional para ocultar sus propios actos; no obstante, formalmente consiste en el defecto de la especie necesaria para conocer, como óptimamente lo enseña el doctor Eximio.<sup>393</sup> 10

La razón es: el hecho de que el ángel sea impotente para conocer algún objeto debe provenir de la excelencia o de la improporción del objeto en sí con la virtud intelectual o del defecto de la virtud en el que lo conoce o, finalmente, del defecto de la especie; sin embargo, el hecho de que el ángel sea impotente para conocer un acto libre de otro no proviene de la improporción del objeto ni del defecto de la virtud intelectual; por lo tanto, sólo puede provenir del defecto de la especie que no puede tener sino por consenso y voluntad del otro que la realiza. 15 20

**LXVIII.** La menor consta porque, si se supone el consenso del que realiza, el ángel puede conocer naturalmente los secretos de otro; sin embargo, a través de tal consenso ninguna proporción más grande se añade al objeto en sí y no aumenta la virtud intelectual<sup>394</sup> del que lo conoce; no obstante, esta misma existe y existía de forma intrínseca. 25

---

<sup>393</sup> *De Angelis* II, 22, 18. Suárez no menciona el defecto de la especie en cuanto al lenguaje para conocer los secretos ajenos, sino en la forma de comprender el mundo de forma limitada a su naturaleza.

<sup>394</sup> *S. Th.* I-II, q. 58, a. 3: “La virtud humana es un hábito que perfecciona al hombre para obrar bien... Si perfecciona, pues, al entendimiento, especulativo o práctico, para el bien obrar del hombre, será una virtud intelectual; y, si perfecciona la parte apetitiva, será una virtud moral”.

II. Deducitur non solum actus voluntatis liberos, sed etiam cogitationes a voluntate libere imperatas ad secreta cordis pertinere proindeque esse naturaliter incognoscibiles: nam testimonia scripturae et rationes allatae aequè militant pro actibus voluntatis  
5 ac intellectus.

III. Etiam pertinere ad secreta actus voluntatis per accidens necessarios eos scilicet, qui ex inadvertentia et indeliberatione sine libertate procedunt: quia in eiusmodi actibus potius considerandum est, quod habent per se, quam quod habent per accidens; sed per se  
10 habent libere procedere, quamvis hic et nunc ex inadvertentia sine libertate fiant: ergo. Accedit quod idem actus, qui ex indeliberatione necessario procedit in instanti A, potest, accedente advertentia, conservari libere in B: unde si a principio esset naturaliter notus, naturaliter etiam cognosceretur, cum iam liber  
15 est.

Dices: cognosceretur quoad entitatem, non vero quoad libertatem. Contra: quia si actus in se cognosceretur, pariter cognosceretur advertentia, seu cognitio, a qua tanquam a causa procedit et consequenter eius libertas.

2 pertinere ad cordis secreta *transp. M<sub>1</sub>* 4 pro actibus voluntatis aequè militant *transp. M<sub>2</sub>*  
8 procedunt: *dist. M<sub>2</sub>* 10 | 43v *M<sub>1</sub>* 11 | 113v *M<sub>2</sub>* 13 in b: *om. M<sub>1</sub>* 14-15 est liber *transp. M<sub>1</sub>*

II. Se deduce que no sólo los actos libres de voluntad, sino también los pensamientos ordenados libremente por la voluntad pertenecen a los secretos del corazón y, por consiguiente, son naturalmente incognoscibles. En efecto, los testimonios de las Sagradas Escrituras y las razones citadas igualmente militan en favor de los actos de voluntad, así como del intelecto.<sup>395</sup> 5

III. También [se deduce] que pertenecen a los secretos esos actos de voluntad necesarios por accidente, que surgen sin libertad de manera inadvertida e indeliberada: en los actos de esta naturaleza ha de considerarse mucho más lo que tienen por sí mismos, que lo que tienen por accidente.<sup>396</sup> No obstante, por sí mismos tienen la capacidad de proceder libremente, aunque aquí y ahora 10 sucedan sin libertad de manera inadvertida. Se añade que ese mismo acto, que necesariamente procede de manera indeliberada en el instante A, puede conservarse libremente en el instante B, mientras sucede la advertencia. Por eso, si [el acto] desde el principio fuera naturalmente conocido, sería conocido naturalmente cuando ya es libre. 15

Dirás: sería conocido según su entidad,<sup>397</sup> pero no según su libertad. Al contrario: si el acto fuera conocido en sí, igualmente sería conocida su advertencia o bien su conocimiento, del que procede como por una causa, y en consecuencia, su libertad.

---

<sup>395</sup> Es similar a las conclusiones de Herrera en *De Angelis*, q. 8, s. 4, 79: *Tertio: quia, si actus intellectus essent per se publici, non posset esse secreta locutio inter Angelos, quia omnes Angeli cognoscerent cognitionem Angeli audientis et consequenter cognoscerent in illa perceptione Angeli audientis quid aliter Angelus loqueretur.*

<sup>396</sup> “En lo que respecta a los actos de la voluntad, cada uno de ellos depende de (y sigue a) un acto de la razón. Así, por ejemplo, el acto de consentir (voluntad) depende del consejo (razón); el acto de elegir (voluntad), del juicio práctico (razón); el de usar (voluntad), del imperio (razón). Así pues, se da una correspondencia o correlación entre los actos de la voluntad y los de la razón, y tal correspondencia es una dependencia”. García-Valiño 2010, 333-334.

<sup>397</sup> Entidad: entidad o ser particular, puede dividirse en dos. *Entitas modalis* es lo mismo que modo o el accidente puramente modal o *entidas absoluta* que es igual al accidente absoluto que puede existir sin sujeto como el sabor y el calor. *Vocabulario de términos escolásticos*: s. v. *Entitas*, 45.

## Subsectio prima. Argumenta contraria solvuntur

LXIX. Obiicies: I. Ex Mastrio angelus virtute naturali potest  
cognoscere omnia obiecta sibi proportionata, maxime illa quae  
5 pertinent ad ordinem universi; sed actus liber alienae voluntatis est  
obiectum proportionatum virtuti intellectivae angelicae et pertinens  
ad ordinem universi: ergo. Quod sit proportionatum constat: nam  
actus liber est qualitas et accidens ordinis naturalis; omnis autem  
qualitas ordinis naturalis, immo quaelibet alia substantia naturalis, est  
10 obiectum angelo proportionatum. |

II. Actus liber est ab angelo elicente cognoscibilis: ergo etiam ab  
alio. Probatur consequentia: quidquid est ab uno angelo cognoscibile,  
etiam est ab aliis cognoscibile: nam intellectus angelicus intra suam  
sphaeram naturalem comprehendit omne intelligibile ordinis  
15 naturalis: ergo quod ab uno potest cognosci, est omnibus  
cognoscibilis. III. Unus angelus naturaliter cognoscit alterius  
substantiam, | proprietates et accidentia, ergo et volitiones: nam  
cognito principio, cognoscuntur effectus in illo contenti. IV.  
Absurdum videtur quod aliquod cognoscibile creatum et ordinis  
20 naturalis nullum habeat intellectum creatum, cui sit proportionatum  
et debitum et a quo proinde possit naturaliter cognosci; sed hoc  
sequeretur, si actus liber a solo Deo naturaliter cognosceretur: ergo.

LXX. Ad primum distinguo maiorem, potest remote concedo;  
proxime, subdistinguo: obiecta proxime proportionata, concedo; si  
25 solum sint proportionata remote, nego.

1 Adversariorum proponit argumenta *M*<sub>2</sub> 6 angelicae: Angeli *M*<sub>1</sub> 9 alia: *om.* *M*<sub>1</sub> 10 | 44 *M*<sub>1</sub>  
11 cognoscibilis ab Angelo elicente *transp.* *M*<sub>1</sub> 12 cognoscibile ab uno Angelo *transp.* *M*<sub>1</sub>  
13 etiam: *om.* *M*<sub>1</sub> cognoscibile: *add.* *M*<sub>1</sub> 14-15 ordinis naturalis: *add.* *M*<sub>1</sub> 17 | 114 *M*<sub>2</sub> 22 Deo solo  
*transp.* *M*<sub>2</sub> 23 Ad... maiorem: Distinguo maiorem primi *M*<sub>1</sub> 25 remote proportionata *transp.* *M*<sub>2</sub>

### Subsección primera. Se resuelven los argumentos contrarios

LXIX. Objetarás: I. Según Mastrio,<sup>398</sup> el ángel por su virtud natural puede conocer todos los objetos que le son proporcionados, sobre todo aquellos que son pertinentes al orden del universo; sin embargo, el acto libre de una voluntad ajena es un objeto proporcionado a la virtud intelectual del ángel y es pertinente al orden del universo. Consta que es proporcionado: pues, un acto libre es una cualidad y un accidente del orden natural; no obstante, toda cualidad del orden natural, más aún cualquier otra substancia natural, es un objeto proporcionado al ángel. 10

II. Un acto libre es cognoscible por el ángel que lo realiza; por lo tanto, también por otro. Se prueba la consecuencia: cualquier cosa que es cognoscible por un solo ángel, es cognoscible por otros. En efecto, el intelecto angélico dentro de su propia esfera natural comprende todo lo inteligible del orden natural; por lo tanto, lo que puede ser conocido por uno, es cognoscible para todos. 15  
III. Un solo ángel naturalmente conoce la substancia, las propiedades y los accidentes de otro; por lo tanto, también conoce sus voliciones; en efecto, una vez conocido un principio, se conocen los efectos contenidos en aquél. IV. Me parece absurdo que algo creado cognoscible y del orden natural no tenga un intelecto creado, al que sería proporcionado y debido y por el que podría ser conocido naturalmente; no obstante, se concluiría esto si el acto libre fuera naturalmente conocido sólo por Dios.<sup>399</sup> 20

LXX. Al primero distingo la mayor, concedo que puede remotamente, subdistingo que puede próximamente. Concedo que los objetos sean próximamente proporcionados, lo niego si sólo fueran remotamente proporcionados.<sup>400</sup> 25

---

<sup>398</sup> Se encuentra esta idea en dos partes de *Disputationes Theologicae in primum librum sententiarum*: VI, q. 1, a. 3 y a. 5, 31 y, más atinadamente, en II *De Angelis*, q. 8, a. 2, 245.

<sup>399</sup> Prevalece la teoría tomista de *Quaestiones disputatae. De veritate*, q. 8, a. 13.

<sup>400</sup> El objeto proporcionado puede entenderse como lo que se conoce por una especie propia que lo representa claramente o lo que puede ser conocido *quiditative*, por sus efectos adecuados.

Actus liber secundum se remote cognoscibilis est; at posita illius |  
specie, fit cognoscibilis proxime, seu proxime cognitioni  
proportionatur. Cum autem alter angelus speciem actus liberi alieni non  
habeat nisi ex consensu domini, quamdiu ille consensus abest, actus  
5 ille non est proxime proportionatus.

II. Aliter distinguo maiorem: potest cognoscere obiecta, quorum  
habet species, concedo; quorum non habet, nego. Nam licet obiectum,  
attenta propria perfectione, sit proportionatum virtuti cognoscitivae, si  
tamen desit species, nequit cognosci: sicut ignis licet sit causa  
10 proportionata, non poterit calorem producere in subiecto, nisi  
applicetur.

Ad secundum nego consequentiam et antecedens probationis de  
proxima cognoscibilitate. Ad inclusam dic: intellectum angelicum intra  
suam sphaeram naturalem comprehendere omne intelligibile ordinis  
15 naturalis, prout naturale contraponitur libero; non autem prout  
contraponitur supernaturali. Solet ens dici naturale per  
contrapositionem ad supernaturale vel ad liberum. In prima acceptione  
ens naturale comprehendit etiam actus liberos, qui tamen non sunt intra  
|| naturalem sphaeram intellectus angelici nisi conditionate et ex  
20 suppositione consensus libere elicentis.

Ad tertium nego consequentiam et disparitas est: nam substantia et  
proprietates sunt entia ordinis praescisse naturalis; at volitiones sunt  
ordinis moralis: qui enim libere vult non operatur per modum agentis  
naturalis, sed per modum rationalis ut talis.

**1** se est *transp.*  $M_1$  | 44v  $M_1$  **1-2** at... proxime: fitque proxime cognoscibilis  $M_2$  **2-3** cognitioni  
proportionatur: proportionatur cognitioni illius posita specie  $M_2$  **5** ille... est: abest ille consensus,  
non est ille actus  $M_2$  **6** II.: *om.*  $M_2$  cognoscere: v. gr.  $M_2$  **7-8** perfectione obiectum *transp.*  $M_2$   
**12** Ad... antecedens: Nego consequentiam secundi cuius probationis nego antecedens  $M_1$   
**14** sphaeram: sphaeram  $M_1$  **15** prout: ut  $M_1$  **16** *post* supernaturali: In prima acceptione *del.*  $M_2$   
**17** vel: *add.*  $M_1$  18 | 45  $M_1$  | 114v  $M_2$  **21** Ad... est: Nego consequentiam tertii et est disparitas  $M_1$

El acto libre en sí es remotamente cognoscible, pero, supuesta su especie, se vuelve próximamente cognoscible o bien se proporciona próximamente al conocimiento. Puesto que un ángel no obtiene la especie de un libre acto ajeno sino con el consenso de su dueño, mientras aquel consenso no esté presente, aquel acto no será próximamente proporcionado. 5

II. De otro modo distingo la mayor: concedo que puede conocer los objetos de quienes tiene las especies; lo niego de quienes no las tiene. En efecto, aunque un objeto, atenta su propia perfección, sea proporcionado a la virtud cognoscitiva, si le falta la especie, no puede ser conocido; por ejemplo, aunque el fuego sea una causa proporcionada, no podría producir calor en el sujeto a 10 menos que le sea aplicado.

Al segundo niego la consecuencia y el antecedente de la prueba sobre la capacidad próxima de ser conocido. A la inclusión responde que el intelecto angélico dentro de su esfera natural comprende todo lo inteligible del orden natural, en tanto que todo lo natural se contrapone a lo libre; pero no en tanto 15 que se contrapone al sobrenatural. Suele nombrarse ente natural por contraposición al sobrenatural o al libre.<sup>401</sup> En su primera acepción el ente natural comprende los actos libres que no están dentro de la esfera natural del intelecto angélico sino de forma condicionada y según la suposición del consenso del que los realiza libremente. 20

Al tercero niego la consecuencia y la discrepancia es: la substancia y las propiedades son entes del orden natural, pero las voliciones son del orden moral; quien quiere [algo] libremente no opera por el modo del agente natural, sino por el modo del racional como tal.

---

<sup>401</sup> “Por eso para Tomás el objeto de la metafísica es el ente que se puede disponer en las diez categorías aristotélicas (la substancia y nueve accidentes), como ya se dijo en la lógica al hablar de los predicamentos o categorías). Y el ente que se puede ordenar según los diez predicamentos es el ente natural, el cual es creado y finito, es la creatura”. Beuchot 1991, 51-52.



Ad inclusam probationem respondeo: vel loquitur de cognitione effectus in causa vel de cognitione effectus in se ipso. Si de prima non est ad rem quaestio, enim solum procedit de cognitione intuitiva effectus in se; si de secunda dico quod, qui causam cognoscit, pariter  
5 cognoscit illos effectus, cum existunt, qui a causa procedunt ex necessitate naturae, non vero qui procedunt a causa ut libera: nam pro his cognoscendis statutus est a natura alius modus rationali naturae conveniens, nempe, locutio.

Ad quartum respondeo ipsi elicenti proportionatam et debitam esse  
10 suorum actuum cognitionem: relate ad alios nego praetensam absurditatem; | immo absurdum maximum esset quod actus liberi cognitio omnibus deberetur et propter bona, quae talis cognitio impedirent et propter damna quorum esset causa.

**LXXI.** Instabis: quod actus voluntatis sint ordinis moralis nihil refert  
15 ad hoc, ut nequeant naturaliter cognosci: ergo possunt. Probatur antecedens actus illos esse ordinis moralis aliud non est, quam esse liberos; sed haec non est ratio, ut incognoscibiles sint: nam dicere actus liberos incognoscibiles esse quia liberi sunt (dum quaeritur cur actus liber cognosci nequeat) non est congruam rationem reddere, sed petere  
20 principium: ergo.

II. Libertas est denominatio pure extrinseca et accidentalis actibus; sed denominatio mere extrinseca et accidentalis actum reddere nequit naturaliter incognoscibilem: ergo. Minor patet: nam esse cognoscibilem aut incognoscibilem est actui intrinsecum, neque haberi  
25 potest per solam extrinsecam denominationem.

1 probationem inclusam *transp. M<sub>2</sub>* 2 post ipso: *non dist. M<sub>1</sub>* post prima: *quaestio del. M<sub>2</sub>*  
3 intuitiva: *add. M<sub>1</sub>* 4 si... dico: si autem de hac loquatur obiiciens tum dico *M<sub>1</sub>* 5 pariter cognoscit, cum existunt, illos effectus *transp. M<sub>1</sub>* qui a causa: quia causa *M<sub>1</sub>* 7 statutus: status *M<sub>1</sub>*  
10 cognitionem suorum actuum *transp. M<sub>1</sub>* relate: *relata M<sub>1</sub>* 11 | 45v *M<sub>1</sub>* 17 sint cognoscibiles *transp. M<sub>1</sub>* 18 esse incognoscibiles *transp. M<sub>1</sub>* sunt liberi *transp. M<sub>1</sub>* 19 nequeat cognosci *transp. M<sub>1</sub>* reddere rationem *transp. M<sub>2</sub>* 22 nequit reddere actum *transp. M<sub>1</sub>* | 115 *M<sub>2</sub>* 24 aut: vel *M<sub>1</sub>* neque: nec *M<sub>1</sub>*

A la prueba incluida respondo: o se habla sobre el conocimiento del efecto en la causa o del conocimiento del efecto en sí mismo. Si se habla sobre la primera, no corresponde a este tema esa cuestión, pues sólo procede sobre el conocimiento intuitivo del efecto en sí; si se habla sobre la segunda digo que, el que conoce la causa, igualmente conoce, porque existen, aquellos efectos que proceden de la causa por necesidad de la naturaleza, pero no los que proceden de la causa como libre. En efecto, para conocerlos, la naturaleza estableció otro modo conveniente a la naturaleza racional que sin duda es el lenguaje. 5

Al cuarto respondo que el conocimiento de sus propios actos es proporcionado y debido a quien los realiza; respecto a los otros niego la incoherencia propuesta; por el contrario, sería totalmente absurdo que el conocimiento de un acto libre fuera debido a todos por las cosas buenas que impediría tal conocimiento, como por los daños de los que sería la causa.<sup>402</sup> 10

**LXXI.** Insistirás: el hecho de que los actos de voluntad sean del orden moral no refiere que no puedan ser conocidos naturalmente; por lo tanto, sí pueden. Se prueba el antecedente: el hecho de que aquellos actos sean del orden moral no quiere decir otra cosa, sino que son libres; sin embargo, esta no es razón para que sean incognoscibles; en efecto, decir que los actos libres son incognoscibles porque son libres (mientras se cuestiona por qué un acto libre no puede ser conocido) no es dar una razón congruente, sino volver al punto de partida.<sup>403</sup> 15 20

II. *Libertad* es una denominación puramente extrínseca y accidental para los actos; no obstante, una denominación meramente extrínseca y accidental no puede asignar un acto naturalmente incognoscible.<sup>404</sup> La menor es evidente: pues ser cognoscible o incognoscible es intrínseco al acto y no puede ser contenido solamente por una denominación extrínseca. 25

---

<sup>402</sup> Zevallos mantiene las interpretaciones de Suárez, *De Angelis* II, 28, 29.

<sup>403</sup> *petere principium*: se trata del sofisma de petición de principio. Se justifica una segunda premisa a partir del fundamento de la primera. Zevallos conoce la falacia y defiende su argumento al incluir el objeto de la demostración en una de las premisas. Esto revela el conocimiento de la argumentación no sólo como fórmulas discursivas, sino como un conjunto de ideas lógicamente estructuradas e identificadas.

<sup>404</sup> Cfr. Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, d. 8, a. 1, n. 18.

Probatur maior: actus solum est liber, quatenus | hic et nunc procedit  
a voluntate indifferenti ad actum vel illius omissionem; sed ita  
procedere est extrinsecum et accidentale actibus, fieri enim potuerunt  
a voluntate determinata: ergo. III. Etiam si actus esset liber intrinsece,  
5 posset naturaliter ab angelo cognosci: ergo libertas non est ratio  
incognoscibilitatis. Probatur antecedens: non minus est libera voluntas  
quam ipsius actus, illa active et hic passive, sed libertas intrinseca  
voluntatis est naturaliter cognoscibilis: ergo pariter erit cognoscibilis  
libertas actus, quamvis ipsi intrinseca sit.

10 IV. Non minus liber est actus post elicentis consensum, quam ante  
illum consensum; sed post consensum elicentis naturaliter  
cognoscibilis est: ergo. V. Angelus potest cognoscere actus voluntatis  
ut posibles antequam fiant; sed non posset ita cognoscere, nisi haberet  
illorum species: ergo illas habet, sed si habet species actuum, eos  
15 cognoscere potest postquam existunt: ergo. Maior, nempe, quod  
angelus possit cognoscere actus ut posibles, et ab omnibus conceditur  
et constat: quia actus ut possibilis continetur in virtute naturali  
voluntatis, quam angelus comprehendit. |

LXXII. Nego assumptum et maiorem probationis: verum est actus  
20 pertinere ad ordinem moralem quia sunt liberi, non tamen est idem esse  
liberum et ordinis moralis, sed unum | est quasi causa alterius. Actus  
quatenus liber etiam perficit voluntatem in linea distincta a naturali et  
quam moralem vocamus, quia ad mores bonos vel malos spectat  
redditque personam dignam laude aut vituperio, praemio vel poena.

1 Maior probatur *transp. M<sub>2</sub>* | 46 *M<sub>1</sub>* 2 illius: *om. M<sub>1</sub>* 4 intrinsece liber *transp. M<sub>2</sub>* 5 ab Angelo  
naturaliter *transp. M<sub>2</sub>* 9 sit ipsi intrinseca *transp. M<sub>1</sub>* 10 consensum elicentis *transp. M<sub>1</sub>*  
11-12 est naturaliter *transp. M<sub>1</sub>* 14-15 potest eos cognoscere *transp. M<sub>1</sub>* 15-16 nempe... posibles:  
*om. M<sub>2</sub>* 18 | 46v *M<sub>1</sub>* 21 | 115v *M<sub>2</sub>* 22 etiam: *add. M<sub>1</sub>* 23 malos: pravos *M<sub>1</sub>* spectat ad mores  
*transp. M<sub>1</sub>* 24 laude dignam *transp. M<sub>2</sub>* praemio vel poena: paena vel premio *M<sub>1</sub>*

Se prueba la mayor: un acto sólo es libre en tanto que aquí y ahora procede de la voluntad indiferente al acto o a su omisión; sin embargo, proceder de tal forma es extrínseco y accidental para los actos, pues pudieron suceder a partir de una voluntad determinada. III. Si un acto fuera intrínsecamente libre, podría ser conocido naturalmente por el ángel; por lo tanto, la libertad no es la razón 5 de la capacidad de no ser conocido. Se prueba el antecedente: no es menos libre la voluntad que su acto; aquella es activa, éste es pasivo. No obstante, la libertad intrínseca de la voluntad es naturalmente cognoscible; por lo tanto, igualmente será cognoscible la libertad del acto, aunque le sea intrínseca.

IV. No es menos libre el acto después del consenso del que lo realiza, que 10 antes de aquel consenso; no obstante, después del consenso de que lo realiza es naturalmente cognoscible. V. El ángel puede conocer los actos de voluntad como posibles antes de que sucedan, pero no podría conocerlos de tal forma a menos que tuviera sus especies; por lo tanto, las tiene. Sin embargo, si tiene las especies de los actos, puede conocerlos después de que existen. Naturalmente, 15 consta la mayor y es aceptada por todos: el ángel podría conocer los actos como posibles porque el acto como posible es contenido en la virtud natural de la voluntad que comprende el ángel.

**LXXII.** Niego lo asumido y la premisa mayor de la prueba: es verdadero que los actos pertenecen al orden moral porque son libres; en cambio, no es lo 20 mismo ser libre y del orden moral, pero el primero es como la causa del otro. El acto libre perfecciona la voluntad en una línea distinta a la natural, a la que llamamos moral, porque tiende a las costumbres buenas o malas y vuelve a una persona digna de alabanza o vituperio, de premio o de castigo.<sup>405</sup>

---

<sup>405</sup> “El orden se compara con la razón de cuatro formas: hay un orden que no hace la razón, sino que solo considera cómo es el orden de las cosas naturales. Otro es el orden que hace la razón en su propio acto, piénsese cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas. El tercero es el orden que la razón hace al considerar las operaciones de la voluntad. El cuarto es el orden que la razón hace en las cosas exteriores de las que ella misma es causa, como en un arca o una casa... el orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral; el orden que la razón hace al considerar las cosas exteriores construidas por la razón humana pertenece a las artes mecánicas”. Pérez 2011, 82.

Insuper non dicimus actus liberos esse incognoscibiles quia liberi sunt, sed quia natura rationalis ut talis exigit ne actus propriae voluntatis alteri innotescant, nisi modo rei publicae rationali convenienti scilicet ex consensu elicentis.

5 Ad secundum permissa maiore quam plures negant, distinguo minorem: nequit reddere actum entitative et remote incognoscibilem, concedo; nequit reddere incognoscibilem proxime, nego. Potest voluntas non consentire in manifestationem; quo consensu deficiente, deficit conditio necessaria ut alter angelus habeat speciem actus  
10 liberi, sine qua non est in actu primo proximo cognoscendi.

Ad probationem dic quod esse cognoscibile remote est intrinsecum actui; esse vero proxime | cognoscibilem est extrinsecum et accidentale. Ad tertium nego antecedens et consequentiam probationis. Disparitas est: nam libertas activa voluntatis est intra  
15 ordinem entis naturalis, non moralis.

II. Et praecipue: quia in persona rationali non est exigentia et ius ad occultandam libertatem activam voluntatis; est tamen ad celandum actum. Quoniam ex eo quod nota sit libertas voluntatis, nullum inconueniens sequitur rei publicae rationali, at sequeretur si actus  
20 esset notus. Ad quartum nego consequentiam de cognoscibilitate proxima.

Disparitas est: nam ante consensum deficit conditio necessaria ut actus per speciem fiat proxime cognoscibilis, quae | conditio existit, posito consensu.

1-2 sunt liberi *transp. M<sub>1</sub>* 5 Ad... maiore: Permissa maiore secundi *M<sub>1</sub>* 7 post nego: *non dist. M<sub>1</sub>*  
12 | 47 *M<sub>1</sub>* 13 Ad... antecedens: Nego antecedens tertii *M<sub>1</sub>* 14 post probationis: *non dist. M<sub>1</sub>*  
18 post actum: *non dist. M<sub>1</sub>* 20 Ad... consequentiam: Nego consequentiam quarti *M<sub>1</sub>* 21 post  
proxima: *non dist. M<sub>1</sub>* 23 actus: *add. M<sub>1</sub>* | 116 *M<sub>2</sub>*

Además, no decimos que los actos libres sean incognoscibles porque son libres, sino porque la naturaleza racional como tal exige que los actos de la propia voluntad sean desconocidos a otro, a menos que sea acorde al modo conveniente a la república racional<sup>406</sup> y con el consenso de quien los realiza.

Al segundo, admitida la mayor que muchos niegan, distingo la menor: 5 concedo que no pueda volverse un acto incognoscible de forma entitativa y remota,<sup>407</sup> niego que no pueda volverse incognoscible de forma próxima. La voluntad puede no permitir su manifestación; si faltara su consenso, faltaría la condición necesaria para que otro ángel tenga la especie de un acto libre, sin la que no estaría en el acto próximo de conocer. 10

A la prueba responde que ser cognoscible remotamente es intrínseco al acto; en cambio, ser cognoscible próximamente es extrínseco y accidental. Al tercero niego el antecedente y la consecuencia de la prueba. La discrepancia es: la libertad activa de la voluntad está dentro del orden del ente natural, no del moral. 15

II. Y sobre todo: en una persona racional no existen la exigencia y el derecho para ocultar la libertad activa de su voluntad; sin embargo, sí existen para encubrir su acto. Puesto que la libertad de su voluntad sería conocida, no seguiría inconveniente alguno a la república racional, pero sí seguiría si su acto fuera conocido. Al cuarto niego la consecuencia sobre la capacidad próxima de 20 ser conocido.

La discrepancia es: antes que el consenso falta la condición necesaria para que un acto se vuelva próximamente cognoscible por la especie que existe como condición si se concede el consenso.

---

<sup>406</sup> “El Aquinate se convence de que la *optima politia* [sic] solamente puede unir formas de poder compatibles, es decir, por naturaleza justas, abrazando todos los intereses en juego (el bien de la comunidad)... como es notorio, la terminología es oscilante, pues república termina como sinónimo de *politia* en el sentido de régimen complejo o mixto perfecto”. Cárdenas 2011, 18.

<sup>407</sup> “Adverbio que señala el modo de considerar algo en su pura entidad desnuda. El término correlativo es *connexive*, que indica, en cambio, el aludir a una cosa tomando en cuenta la relación que ella guarda con otra u otras”. Magnavacca 2005, 258.

Ad quintum distingo maiorem: potest cognoscere per species  
proprias ipsorum actuum, nego; per species voluntatis, subdistinguo:  
potest cognoscere actus distincte et in individuo, nego; confuse et in  
specie, concedo. Per cognitionem causae et virtutis activae  
5 cognoscitur effectus ipsi correspondens, cognitione tamen confusa,  
quae non repraesentat hunc vel illum effectum in individuo, sed  
quidam et speciem abstractam subindeque species causae non  
est sufficiens ad cognoscendum effectum intuitive, cum existit, sed  
necessaria est species propria, quae illum directe et in se  
10 repraesentet.

**LXXIII.** Obiicies: II. Actus phantasiae sunt per se cognoscibiles  
independenter ab elicientis consensu: ergo pariter actus voluntatis.  
II. Licet voluntas sit indifferens, tamen eius actus, postquam existit,  
est in se determinatus: ergo producit speciem sui in intellectu  
15 sufficienter approximato et consequenter est proxime cognoscibilis.  
III. Angelus propter suam perfectionem petit esse in actu proximo  
cognoscendi ea omnia, ad quae habet naturalem virtutem; sed ad  
cognoscendum actum liberum alienum habet naturalem virtutem,  
cum post elicientis consensum saltem illum naturaliter cognoscat:  
20 ergo exigit constitui in actu proximo cognoscendi, sed hoc ipso  
exigit speciem actus: ergo.

IV. Si angelus post consensum elicientis posset proxime  
cognoscere illius actus, acquireret illorum species, sed non acquirit:  
ergo. Probat minor: | tunc vel illa species produceretur immediate  
25 a voluntate eliciente actum vel ab ipso actu; sed nec producitur a  
voluntate: quia voluntas immediate solum efficit speciem sui nec ab  
ipso actu: ergo.

1 Ad... maiorem: Distinguo maiorem quinti  $M_1$  3 in individuo: individuo  $M_1$  5 ipsi: illi  $M_2$   
7 | 47v  $M_1$  9 directe et: *add.*  $M_1$  12 a consensu elicientis *transp.*  $M_1$  16 perfectionem suam  
*transp.*  $M_2$  18 virtutem naturalem *transp.*  $M_1$  alienum actum liberum *transp.*  $M_1$  19 consensum  
saltem elicientis *transp.*  $M_1$  24 | 48  $M_1$  vel illa species: illas species vel  $M_1$

Al quinto distingo la mayor: niego que puede conocer a través de las propias especies de los actos mismos; subdistingo que puede a través de las especies de la voluntad; niego que puede conocer los actos distintamente y en un individuo, concedo que sí confusamente y en especie. A través del conocimiento de la causa y de la virtud activa se conoce el efecto que le corresponde, después de que se haya confundido el conocimiento que no representa uno u otro efecto en el individuo, sino la quiddidad y la especie abstracta; en consecuencia, la especie de la causa no es suficiente para conocer el efecto de manera intuitiva porque existe; sin embargo, es necesaria la especie propia para representarlo directamente y en sí. 10

**LXXIII.** Objetarás: II. Los actos de fantasía<sup>408</sup> son por sí mismos cognoscibles independientemente del consenso del que los realiza; por lo tanto, igualmente lo son los actos de voluntad. II. Aunque la voluntad sea indiferente, su acto está determinado en sí, después de existir; por lo tanto, produce su especie en un intelecto suficientemente aproximado y, en consecuencia, es próximamente cognoscible. III. El ángel por su propia perfección necesita estar en el acto próximo de conocer todo aquello para lo que tiene virtud natural; en cambio, tiene la virtud natural para conocer un libre acto ajeno porque, después del consenso del que lo realiza, al menos lo conocería de forma natural; por lo tanto, exige constituirse en el acto próximo de conocimiento, pero por esto mismo exige la especie del acto. 15 20

IV. Si el ángel pudiera conocer próximamente los actos después del consenso del que los realiza, adquiriría sus especies, pero no las adquiere. Se prueba la menor: entonces, aquella especie se produciría inmediatamente por la voluntad que realiza el acto o por el acto mismo, pero no se produciría por la voluntad: la voluntad sólo efectúa su especie de forma inmediata y no desde el acto mismo. 25

---

<sup>408</sup> “El objeto de todos los *sensus interiores* es una imagen mental y no, como en el caso de los sentidos exteriores, un sensible propio —*sensibile proprium*—. Según Tomás, debemos suponer la existencia de cuatro sentidos interiores que son propios de los animales más desarrollados: el sentido común —*sensus communis*—, la fantasía —*phantasia*— o imaginación —*imaginatio*—, la memoria y la *vis aestimativa* o *vis cogitativa*”. Tellkamp 1996, 51.



Probatur haec secunda pars: actus quoad productionem speciei non subiicitur voluntati nec pendet ab illius consensu: sicut enim res corporaliter visibilis necessario producit speciem qua videri potest, quin voluntas possit productionem impedire, sic obiectum  
5 intelligibile necessario producit intelligibilem speciem; ergo actus liber vel non producit speciem sui vel illam producit statim ac existit.

**LXXIV.** Ad primum nego consequentiam: nam ad occultandos actus phantasiae non habet ius creatura rationalis, quae illos efficit non ut agens  
10 liberum et morale, sed ut agens naturale; habet autem ius ad celandos actus liberos, quos producit rationabiliter voluntarie et ut causa moralis. Ad secundum dic: quod licet actus sit in se determinatus, tamen non producit speciem sui in intellectu alterius nisi applicetur; applicatur autem per voluntatem elicentis actum, hoc enim exigit bonum totius  
15 naturae rationalis.

Ad tertium nego maiorem propter universalitatem; angelus enim solum exigit semper esse in actu proximo cognoscendi obiecta quae pertinent ad ordinem naturalem, prout contraponitur morali et libero. In ordine autem ad actus alterius voluntatis solum exigit esse in actu  
20 proximo et habere speciem modo convenienti naturae rationali ut tali, nempe eam acquirendo per alterius, qui actum elicit, communicationem.

Ad quartum nego minorem cum minore probationis quoad secundam partem. Ad eius probationem dic quod actus voluntatis in ordine ad producendam sui speciem in intellectu alterius subiicitur ipsi voluntati elicentis pendetque ab illius  
25 consensu tanquam ab applicatione necessaria ad productionem.

**1** haec secunda pars: secunda pars minoris *M*<sub>1</sub>    **2** | 116v *M*<sub>2</sub>    **4** obiectum: *del. M*<sub>2</sub>    **5** *post* intelligibile: speciem *M*<sub>2</sub>    intelligibilem speciem: obiectum intelligibilem *M*<sub>2</sub>    **8** Ad... consequentiam: Nego consequentiam primi *M*<sub>1</sub>    **10** celandos: celandum *M*<sub>2</sub>    **13** | 48v *M*<sub>1</sub> **14** autem: *om. M*<sub>1</sub>    elicentis: elicentias *corr. M*<sub>2</sub>    **16** Ad... maiorem: Nego maiorem tertii *M*<sub>1</sub> **18** libero contraponitur et morali *transp. M*<sub>2</sub>    *post* libero: *non dist. M*<sub>1</sub>    **21** acquirendo: acquirendo *M*<sub>1</sub>    **22** Ad... minorem: Nego minorem quarti *M*<sub>1</sub>    **24** sui speciem producendam *transp. M*<sub>2</sub>

Se prueba la segunda parte: el acto, según la producción de su especie, no se subordina a la voluntad y no depende de su consenso. Así como una cosa corporalmente visible produce de forma necesaria la especie con la que puede ser vista sin que la voluntad pudiera impedir su producción, así también un objeto inteligible produce de forma necesaria su especie inteligible; por lo tanto, un acto libre o no produce su especie o la produce e inmediatamente existe. 5

**LXXIV.** Al primero niego la consecuencia: en efecto, no tiene el derecho para ocultar los actos de la fantasía la creatura racional que no los efectúa como agente libre y moral, sino como agente natural.<sup>409</sup> En cambio, sí tiene el derecho para encubrir los actos libres que produce de manera racionalmente voluntaria y como causa moral. Al segundo responde que, aunque un acto sea determinado en sí, no produce su especie en el intelecto de otro a menos que sea aplicado. No obstante, es aplicado a través de la voluntad del que realiza el acto, pues esto exige el bien de toda la naturaleza racional. 10

Al tercero niego la mayor por su universalidad: el ángel sólo exige estar siempre en el acto próximo de conocer los objetos que pertenecen al orden natural, en tanto que se contrapone al moral y al libre. En cambio, respecto a los actos de otra voluntad sólo exige estar en el acto próximo y tener la especie según el modo conveniente a la naturaleza racional como tal; es decir, mientras la adquiere con la comunicación con el otro que realiza el acto. 15 20

Al cuarto niego la menor con la menor de la prueba respecto a la segunda parte. A su prueba responde que el acto de voluntad respecto a la producción de la especie en el intelecto de otro se subordina a la propia voluntad del que lo realiza y depende de su consenso, como una aplicación necesaria para su producción.<sup>410</sup> 25

---

<sup>409</sup> El agente libre es aquel que en virtud de su libertad puede proponerse diferentes fines y tender a ellos de diferentes maneras. El agente natural tiene un “impetus agentis o tendencia natural no supone conocimiento, es una inclinación o propensión espontánea, que surge de la misma naturaleza o forma de los seres, en cuanto éstos tienden naturalmente a su propia perfección o bien”. Vicente 1980, 7.

<sup>410</sup> En general, procede conforme Suárez en *De Angelis* II, 7, 11.

Aliud est de obiecto visibili: quod, ut sit applicatum, non indiget nisi approximatione sufficienti, seu indistantia physica. | Ratio discriminis inter utrumque est: nam visio corporea est intra ordinem naturalem subindeque solum requiritur | applicationem physicam virtutis activae  
5 ad passivam; caeterum actus voluntatis, cum sit ordinis moralis, supponit applicationem causae tam physicam quam moralem; phisicam per indistantiam, si forte haec est requisita; moralem per volitionem elicentis qui libere vult proprium actum alteri communicare.

LXXV. Obiicies: III. Iuxta probabilissimam sententiam de facto sunt  
10 angeli plures eiusdem speciei; sed hoc non esset, nisi quilibet posset cuiuslibet alterius secreta cognoscere: ergo. Probatur minor: si quilibet posset sua secreta cognoscere et nullus alter posset praeter ipsum, quilibet haberet potentiam qua caeteri omnes carerent; sed hoc ipso quilibet ab omnibus aliis distingueretur specie: ergo. II. Scriptura et  
15 patres sine restrictione asserunt *solius Dei proprium esse cognoscere secreta cordis*; sed non esset ita Dei proprium, si unus angelus ex alterius consensu posset illius secreta naturaliter penetrare; ergo non potest.

III. Cognoscere actum voluntatis | alienae etiam ex consensu elicentis est signum divinitatis: ergo angelus neque ex consensu alterius potest illius  
20 secreta cognoscere. Probatur antecedens ex illo *Ioannis XXI* ubi cum Christus Dominus Petrum interrogasset: *amasme?* Respondit ille *tu omnia nosti, tu scis, Domine, quia amo te*. Ex quo sic: Petrus voluit suum amorem Christo Domino patere; sed hoc non obstante cognitionem talis amoris refert in divinitatem cognoscentis: ergo quia solius Dei proprium est  
25 internos actus etiam ex elicentis consensu cognoscere.

2 Enero 26 del 1757: *subscr. M<sub>2</sub>* physica: phisica *M<sub>1</sub>* 2 | 117 *M<sub>2</sub>* 3 nam: *add. M<sub>1</sub>* 4 | 49 *M<sub>1</sub>*  
16 consensus alterius *transp. M<sub>1</sub>* 17 non potest: *add. M<sub>1</sub>* 18 | 49v *M<sub>1</sub>* 19 neque: nec *M<sub>1</sub>* potest  
alterius *transp. M<sub>2</sub>* 21 Dominus: *om. M<sub>1</sub>* 23 Domino: *om. M<sub>1</sub>*

Hay otro aspecto sobre el objeto visible: para ser aplicado necesita de la aproximación suficiente o de la cercanía física. La razón de la diferencia entre ambas es: la visión corpórea está dentro del orden natural y, por consiguiente, sólo se requiere que haya la aplicación física de la virtud activa a la pasiva.<sup>411</sup> Además, el acto de voluntad, siendo del orden moral, supone la aplicación de la causa tanto física como moral: física por la cercanía, si acaso ésta es requerida; moral por la volición del que lo realiza y que libremente quiere comunicar su propio acto a otro. 5

LXXV. Objearás: III. Según la sentencia más probable, de hecho hay muchos ángeles de una misma especie, pero esto sería así, a no ser que alguno pudiera conocer los secretos de cualquier otro. Se prueba la menor: si alguno pudiera conocer sus propios secretos y ningún otro pudiera aparte de él mismo, tendría la potencia de la que carecerían todos los demás; sin embargo, por esto mismo se distinguiría de todos los otros en cuanto la especie. II. Las Sagradas Escrituras y los Padres sin excepción afirman que *es propio sólo de Dios el conocer los secretos del corazón*;<sup>412</sup> no obstante, no sería propio de Dios, si un solo ángel por consenso de otro pudiera penetrar naturalmente sus secretos; por lo tanto, no puede. 10 15

III. Conocer un acto de voluntad ajena, incluso por consenso del que lo realiza, es un signo de divinidad; por lo tanto, aun con el consenso de otro, el ángel no puede conocer sus secretos. Se prueba el antecedente según *Juan 21* cuando Cristo preguntó a Pedro: *¿Me amas?* Y aquel respondió: *Tú conoces todo, mi Señor, tú sabes que te amo*.<sup>413</sup> Según lo anterior: Pedro quiso manifestar su amor a nuestro señor Cristo; no obstante, remite el conocimiento de tal amor ante la divinidad de quien lo conoce; por lo tanto, es propio sólo de Dios conocer los actos internos incluso con el consenso de quien los realiza.<sup>414</sup> 20 25

---

<sup>411</sup> Virtud o potencia se puede dividir en activa o pasiva: activa es la capacidad de ejercer una transformación sobre algo (*producere aliquod*) y la pasiva es la capacidad para ser otra cosa, adquirir una determinación o forma (*intendere ad aliquod*).

<sup>412</sup> Juan Crisóstomo, *Homilia in paralyticum demissum per tectum* 6.

<sup>413</sup> *Joan.* 21, 17.

<sup>414</sup> Rescata los ejemplos y premisas de Suárez en *De Angelis* II, 21, 3-4.

IV. Si in angelo daretur virtus ad cognoscenda alterius secreta ex alterius consensu sine novo lumine, daretur | pariter virtus ad futura cognoscenda ex Dei consensu sine novo lumine; sed haec virtus non datur: ergo nec illa.

5     **LXXVI.** Nego minorem et consequentiam probationis distinguo: qua caeteri carerent in se, concedo; qua etiam in aequivalenti, nego. Nam cum quilibet posset propria secreta cognoscere, potentia, quae in uno est ad suos actus cognoscendos, compensatur per virtutem quam alter habet ad suos.

10    Ad secundum nego minorem nam cognoscere secreta ex consensu alterius supponit angelum per se non habere virtutem ad eam cognitionem nisi incompletam et inexpeditam, quin potius est secreti notitiam ab altero accipere, quam habere naturali virtute.

Ad tertium nego antecedens quod inepte probatur allato testimonio:  
15 non enim significare voluit Apostolus princeps quod Christus Dominus, quia Deus erat, amorem suum nosset ex ipsius consensu, sed cum crederet omnia per se oculis Domini aperta esse, ipsum Dominum in testem sui amoris adducit. Ad quartum nego minorem nulla enim est absurditas in eo quod angelus ex voluntate  
20 revelationeque Dei quaecumque futura cognoscat.

**LXXVII.** Obiicies: IV. Naturae rationali convenit quod angelus nequeat sua secreta alteri manifestare, ita ut ab illo evidenter cognoscantur: ergo nec ex consensu elicentis possunt evidenter cognosci.

1 alterius: *add. M<sub>1</sub>* 2 consensu alterius *transp. M<sub>1</sub>* | 117v *M<sub>2</sub>* 3 consensu Dei *transp. M<sub>1</sub>* haec: hic *M<sub>1</sub>* 6 *post* aequivalenti: carerent *add. M<sub>2</sub>* *post* nego: *non dist. M<sub>1</sub>* 7 posset: possit *M<sub>1</sub>* 10 Ad... minorem: Nego minorem secundi *M<sub>1</sub>* | 50 *M<sub>1</sub>* 11 eam: *om. M<sub>1</sub>* 14 Ad... antecedens: Nego antecedens tertii *M<sub>1</sub>* 15 princeps: *om. M<sub>1</sub>* 16 Dominus: *om. M<sub>1</sub>* nosset: noscet *M<sub>1</sub>* 18 Ad... minorem: Nego minorem quarti *M<sub>1</sub>* 20 revelationeque: et revelatione *M<sub>1</sub>* 23-24 possunt evidenter cognosci: v. gr. *M<sub>2</sub>*

IV. Si en el ángel se concediera la virtud para conocer los secretos de otro con el consenso de ese otro sin una nueva iluminación, igualmente se concedería la virtud para conocer lo futuro con el consenso de Dios sin una nueva iluminación; sin embargo, esta virtud no se le concede y, por lo tanto, tampoco la otra.<sup>415</sup>

LXXVI. Niego el menor y distingo la consecuencia de la prueba: concedo la potencia de la que carecerían los demás en sí, niego la potencia que tendrían por igual. Puesto que cualquiera podría conocer sus propios secretos, la potencia que hay en uno solo para conocer sus propios actos se compensa con la virtud que otro tiene para conocer los suyos. 5

Al segundo niego la menor: en efecto, conocer los secretos con el consenso de otro supone que el ángel tiene en sí una virtud incompleta y no expedita para ese conocimiento; más aún, es propio de un secreto recibir de otro la noticia que tenerla por virtud natural. 10

Al tercero niego el antecedente que inapropiadamente se prueba con el testimonio referido: el primer Apóstol no quiso dar a entender que nuestro señor Cristo, porque era Dios, habría conocido el amor de Pedro por su consenso; por el contrario, porque creía que todo en sí se manifestaba a los ojos del Señor,<sup>416</sup> invocó al mismísimo Señor como testigo de su amor. Al cuarto niego la menor: no hay incoherencia alguna en el hecho de que el ángel conocería cualquier cosa futura por voluntad y revelación de Dios.<sup>417</sup> 15 20

LXXVII. Objetarás: IV. Conviene a la naturaleza racional que el ángel no pueda manifestar sus secretos a otro, de modo que aquél otro los conozca de forma evidente; por lo tanto, no pueden ser conocidos evidentemente por el consenso del que los realiza.

---

<sup>415</sup> *Ex novo lumine*: “Si la intervención divina ocurre en el primer momento, es decir, en la producción misma de una especie sensible, tenemos una visión corporal, un fenómeno aparente a los sentidos externos, como el caso de Baltasar o de Daniel. Si la intervención se da en el segundo momento, es decir, en la utilización de especies sensibles, tenemos el caso de una visión imaginaria, que utiliza especies almacenadas en la memoria o recibidas directamente *ex novo* en la imaginación sensible”. McCarthy 1977, 436.

<sup>416</sup> Según la máxima premisa tomista. *Cfr. In Symbolum Apostolorum* a. 1.

<sup>417</sup> Prevalece la función iluminativa atribuida a los ángeles que fue amplificada por textos angelológicos de gran alcance, como la *Mística Ciudad de Dios* de María de Jesús Agreda que en el *Prólogo Galeato* 8, 51 y 52 defiende que la mejor manera de entender las revelaciones divinas sucede a través del consenso divino mediante los ángeles como vehículos.

Probatur antecedens: convenit naturae rationali ut nulla vi possit angelus cogi ad evidentem sui secreti manifestationem; sed si posset alteri secreta sua evidenter manifestare, posset angelus inferior a superior<sup>re</sup> vi et minis cogi ad eius manifestationem: ergo. Nego  
5 antecedens et distingo maiorem probationis: ut nulla vi cogi possit ad manifestationem omnino involuntariam, concedo; voluntariam, nego.

Et distingo minorem: posset cogi ad manifestationem voluntariam, concedo; involuntariam, nego. Impossibile est angelum  
10 manifestare evidenter alteri sua secreta | nisi velit, cum haec volitio sit conditio naturaliter requisita ut ab alio possit haberi species actus interni, per quam cognoscatur. Quare eatenus dumtaxat posset angelus inferior cogi ad manifestationem, quatenus cogi potest ad volendum manifestare. Cum autem ad volendum nequeat simpliciter cogi,  
15 repugnat enim voluntatem simpliciter nollentem et invitam aliquid velle, pariter neque ad manifestationem cogi potest coactione rigorose tale.

**LXXVIII.** Obiicies: v. Creatura rationalis non habet ius ad celandas actiones externas: ergo nec ad internas. Probatur consequentia:  
20 actiones externae, quamvis non | sint in se formaliter liberae, sunt tamen mediate liberae et a libera voluntate imperantur; sed hoc non obstante, non habet ius creatura ad illas celandas: ergo. Confirmatur: actiones externae, quamvis libere fiant, per se patent angelis independenter a consensu facientis: ergo pariter actus interni libere  
25 elicit. II. Quamvis plura inconvenientia sequantur ex manifestatione actionis externae, nihilominus est per se manifesta: ergo pariter est discurrendum de interna.

1 Antecedens probatur *transp. M<sub>2</sub>* 2 manifestationem sui secreti *transp. M<sub>1</sub>* 4 | 50v *M<sub>1</sub>* eius: eam *M<sub>1</sub>* 7 post nego: *non dist. M<sub>1</sub>* 10 evidenter manifestare *transp. M<sub>2</sub>* | 118 *M<sub>2</sub>* 11 haberi: habere *M<sub>1</sub>* 14 post manifestare: *non dist. M<sub>1</sub>* nequeat: non possit *M<sub>2</sub>* 16 neque: nec *M<sub>1</sub>* 18 Prima: *i. m. adn. M<sub>1</sub>* 20 | 51 *M<sub>1</sub>* 22 creatura ius *transp. M<sub>2</sub>* 26 per se est *transp. M<sub>1</sub>* 27 de interna discurrendum *transp. M<sub>2</sub>*

Se prueba el antecedente: conviene a la naturaleza racional que ninguna fuerza pudiera obligar al ángel a la manifestación evidente de su secreto; no obstante, si pudiera manifestar evidentemente sus secretos a otro, un ángel superior podría obligar por la fuerza y con amenazas a que uno inferior los manifieste. Niego el antecedente y distingo la mayor de la prueba: concedo que ninguna fuerza podría obligarlo a manifestarlos de forma totalmente involuntaria; niego lo contrario. 5

Y distingo la menor: concedo que podría ser obligado a la manifestación voluntaria, niego que podría serlo a la involuntaria. Es imposible que el ángel manifieste evidentemente sus secretos a otro, a menos que así lo quiera, porque esa volición sería la condición naturalmente requerida para que otro pudiera tener la especie del acto interno para conocerlo. Por tal razón, un ángel inferior podría ser obligado a esa manifestación en tanto que puede ser obligado a querer manifestar. Por el contrario, puesto que no podría simplemente ser obligado para querer, repugna que su voluntad, que no quiere y se rehúsa de manera simple, quiera algo; igualmente, no puede ser obligado a esa manifestación por tal coacción rigurosa.<sup>418</sup> 10 15

**LXXVIII.** Objetarás: v. La creatura racional no tiene el derecho de encubrir sus acciones externas; por lo tanto, tampoco sus internas.<sup>419</sup> Se prueba la consecuencia: las acciones externas, aunque en sí no sean formalmente libres, son mediatamente libres y son ordenadas por una voluntad libre; no obstante, la creatura no tiene el derecho de encubrirlas. Se confirma: las acciones externas, aunque suceden libremente, se manifiestan en sí a los ángeles independientemente del consenso del que las hace; por lo tanto, igualmente los actos internos son realizados de manera libre. II. Aunque muchos inconvenientes sigan por la manifestación de una acción externa, es manifiesta en sí; por lo tanto, de igual forma debe discurrirse sobre la interna. 20 25

---

<sup>418</sup> *rigorose*: desde el latín medieval de Tomás de Aquino suelen traducirse los adverbios que modifican a adjetivos como simples adjetivos.

<sup>419</sup> Zevallos retoma las objeciones de Sánchez Granado, pero resuelve con argumentos menos desarrollados y más puntuales. *Cfr. De Angelis*, d. 7, 1, 32-34.



III. In actu interno datur vis motiva cognitionis et in quolibet angelo virtus naturaliter intellectiva actus interni: ergo accedente sufficienti indistantia et approximatione, poterit actus ab intellectu cognosci. IV. Actus intellectus non sunt liberi nisi mediate et  
5 denominative: ergo per se sunt manifesti.

Probatur consequentia: licet actiones externae sint mediate liberae, sunt manifestae: ergo pariter erunt internae cogitationes, quin obstat mediata libertas. V. Intellectus aliquando operatur naturaliter et praevenit voluntatem: ergo saltem tunc | poterunt  
10 cogitationes cognosci. VI. Actus intellectus | non sunt in ordine morali nisi prout imperati a voluntate: ergo neque sunt occulti nisi prout imperati.

**LXXIX.** Distinguo maiorem: non habet ius ad celandas actiones externas materialiter sumptas, concedo; quatenus directas et  
15 imperatas a voluntate, nego. Est dicere: actiones externae in se notae sunt angelis secundum suam entitatem, at imperium voluntatis est occultum. Unde fit, quod licet angelus cognoscat me scribere unquam, non tamen cognoscit qua intentione scribam aut ad quem finem dirigam scriptionem. Ratio autem cur actiones externae  
20 materialiter sumptae sive secundum physicam entitatem possint cognosci independenter ab elicentis consensu saltem formali est, quia secundum se sunt materiales et a suis causis immediatis necessario procedunt nec sunt propriae naturae rationalis, nisi ut a voluntate directae adeoque hac solum ratione sunt occultae.

5 per... manifesti: illis saltem sunt per se manifesti *M*<sub>1</sub> 7 erunt: *add. M*<sub>1</sub> 8-9 naturaliter intellectus *transp. M*<sub>1</sub> 9 | 51v *M*<sub>1</sub> 10 cognosci: cognoscere *M*<sub>1</sub> | 118v *M*<sub>2</sub> 11 neque: nec *M*<sub>1</sub> 13 actiones: *om. M*<sub>1</sub> 17 quod: ut *M*<sub>1</sub> 18 intentione scribam *transp. M*<sub>2</sub> 20 sive secundum physicam: seu secundum phisicam *M*<sub>1</sub> 21 a consensu elicentis *transp. M*<sub>2</sub>

III. En el acto interno se da la fuerza motiva del conocimiento y en cualquier ángel [se da] la virtud naturalmente intelectual de su acto interno; por lo tanto, mientras se añadan suficientemente la cercanía y la aproximación, un acto podría ser conocido por el intelecto. IV. Los actos del intelecto no son libres sino de forma mediata y denominativa;<sup>420</sup> por lo tanto, son manifiestos en sí. 5

Se prueba la consecuencia: aunque las acciones externas sean mediatamente libres, son manifiestas: por lo tanto, igualmente lo serán los pensamientos internos sin que lo impida la libertad mediata. v. Algunas veces el intelecto opera naturalmente y previene la voluntad;<sup>421</sup> por lo tanto, al menos los pensamientos podrán ser conocidos. VI. Los actos del intelecto no están en el orden moral a no ser que hayan sido ordenados por la voluntad; por lo tanto, no son ocultos a no ser que hayan sido ordenados. 10

**LXXIX.** Distingo la mayor: concedo que no tiene el derecho de encubrir las acciones externas asumidas en materia, lo niego en el caso de las directas y ordenadas por la voluntad. En otras palabras: las acciones externas en sí son conocidas para los ángeles según su entidad propia; por el contrario, el imperio de su voluntad es oculto. Por eso, sucede que, aunque el ángel sepa que yo escribo en algún momento, no conoce por qué intención escribiré o para qué fin dirigiré mi escrito. La razón de por qué las acciones externas —asumidas de forma material o según su entidad física— podrían ser conocidas independientemente del formal consenso del que las realiza es porque en sí son materiales, proceden necesariamente de sus propias causas inmediatas y no son propias de la naturaleza racional a menos que hayan sido dirigidas por la voluntad y, sólo por esta razón, estén ocultas.<sup>422</sup> 15 20

---

<sup>420</sup> *Denominative*: según la forma de nombrar en cuanto la vinculación a un nombre (Schütz).

<sup>421</sup> Según Escoto en *In [I] Sent.* I, d. 2, q. 7.

<sup>422</sup> La voluntad es el principio justificador de los secretos angélicos: “Así como los ángeles en la teoría tomista requieren estados epistémicos peculiares dado que carecen –en principio– de conocimiento empírico, también se ha sostenido que requieren de estados mentales peculiares cuando se trata de comprender sus decisiones libres. Los ángeles han de poseer voluntad –o la potencia de querer– tal como poseen inteligencia (*cfr. Summa Theologiae* I, qq. 59-60)”. Alvarado 2014, 92.

Ad confirmationem patet ex dictis: adde quod voluntas libere imperans actum externum virtualiter consentit in eius manifestationem. Ad secundum eadem est disparitas. Insuper commoda, quae ex occultatione actus interni sequuntur, et incommoda, quae ex  
5 manifestatione sequerentur, sunt multo graviora eis quae ex manifestatione actionis externae oriri possunt. Immo de facto experimur nulla incommoda regulariter sequi ex cognitione actionum externarum.

**LXXX.** Ad tertium distinguo: datur vis remote motiva, concedo: proxima et expedita, nego. Modus movendi est per productionem  
10 speciei, cum igitur nequeat speciem producere nisi ex consensu elicentis; consequens est ut vis motiva, quamdiu abest consensus, sit impedita. Similiter vis cognoscitiva angeli non expeditur nisi ex alterius consensu, a quo pendet tanquam a necessaria applicatione.

15 Ad quartum nego consequentiam utramque, disparitas est: nam actus intellectus non solum oculi sunt ut liberi et imperati, sed quatenus sunt radix et regula libertatis. Libertas enim pendet a cognitione et iuxta illam mensuratur. Unde si advertentia rationis perfecta sit, erit perfecta | libertas; si autem advertentia imperfecta  
20 sit, nequit libertas plena esse et perfecta.

Ad quintum nego consequentiam, ratio est: quia etiam cogitationes sine libertate elicitaе, quae voluntatem praeveniunt, ipsam voluntatem movere possunt ad libere volendum, qua propter sunt radix libertatis; et ut tales ad secreta spectant.

2 | 52  $M_1$  in eius: ad  $M_2$  5 eis: *om.*  $M_1$  quae: quamquae  $M_1$  6 oriri possunt: sequuntur  $M_2$  post experimur: quod *add.*  $M_1$  7 sequi: sequuntur  $M_1$  10 nequeat: non possit  $M_2$  12 vis: virtus  $M_1$  13-14 ab applicatione necessaria *transp.*  $M_2$  15 Ad... utramque: Nego consequentiam quarti et probationis  $M_1$  18 | 119  $M_2$  19 | 52v  $M_1$  20 sit perfecta *transp.*  $M_1$  libertas... perfecta: esse plena et perfecta libertas  $M_2$  21 Ad... consequentiam: Nego consequentiam quinti  $M_1$  23 libertatis: voluntatis  $M_1$  24 tales: talis  $M_1$

A la confirmación es evidente según lo referido: añade que la voluntad, que ordena libremente un acto externo, consiente virtualmente su manifestación. Al segundo la discrepancia es la misma. Además de las ventajas, que siguen por ocultar un acto interno, y además de las desventajas, que siguen por su manifestación, hay otras mucho más graves que esas que pueden surgir por 5 manifestar una acción externa. Incluso, sabemos de hecho que ninguna desventaja regularmente sigue por conocer las acciones externas.

**LXXX.** Al tercero distingo: concedo que se da una fuerza remotamente motiva, niego que se da una próxima y expedita. El modo del movimiento sucede a través de la producción de la especie, porque no podría producir la 10 especie sino con el consenso del que lo realiza;<sup>423</sup> por lo tanto, es consecuente que la fuerza motiva sea impedida, mientras falte el consenso. De igual manera, la virtud cognitiva del ángel no se expide sino con el consenso del otro, del que depende como una aplicación necesaria.

Al cuarto niego ambas consecuencias y la discrepancia es: los actos del 15 intelecto no sólo son ocultos al igual que libres y ordenados, sino en tanto que son la raíz y la regla de la libertad. En efecto, la libertad depende del conocimiento y es regulada por él. Por eso, si la advertencia de la razón fuera perfecta, la libertad será perfecta; en cambio, si la advertencia fuera imperfecta, la libertad no puede ser plena y perfecta. 20

Al quinto niego la consecuencia, la razón es: los pensamientos realizados sin libertad, que previenen la voluntad, pueden mover la voluntad misma para querer libremente. Por esta razón, son la raíz de la libertad y, como tales, tienden a los secretos.<sup>424</sup>

---

<sup>423</sup> “Sigue la misma idea sobre la producción del conocimiento en el hombre por el ángel: Pues bien, el ángel perfecciona al entendimiento humano de esta segunda forma mostrándole ciertos signos externos (el ángel superior perfecciona al inferior proponiéndole directamente las especies inteligibles que están en él) para que aprehenda determinadas cosas”. Martí 2006, 816.

<sup>424</sup> La voluntad como raíz de la libertad es tomada de Aquino en *De veritate* q. 22, a. 2 y *S. Th.* I-II, 17, 1 ad 2.

Ad sextum nego maiorem nam actus intellectus, licet non imperentur a voluntate, sunt operationes arbitrii, prout arbitrium est facultas rationis et libertatis, sive sunt actus naturae rationalis ut talis pertinentque ad ordinem moralem perindeque illorum species non sunt  
5 angelo naturaliter debitae independenter a consensu elicentis eo ipso quod natura rationalis exigat posse actus proprios occultare.

1 Ad... maiorem: Nego maiorem secti  $M_1$     4 perindeque: consequenter  $M_1$     6 posse: *add.*  $M_1$

Al sexto niego la mayor: los actos del intelecto, aunque no fueran ordenados por la voluntad, son operaciones del albedrío, en tanto que el albedrío es la facultad de la razón y de la libertad o bien son actos de la naturaleza racional como tal y pertenecen al orden moral y, por consiguiente, sus especies no son naturalmente debidas al ángel e independientes del consenso de quien los realiza, 5 porque la naturaleza racional exigiría poder ocultar sus propios actos.

## Sectio secunda.

### An angelus naturaliter cognoscat obiecta supernaturalia et futura?

LXXXI. Notandum est inter obiecta supernaturalia, de quibus modo  
5 agimus, non comprehendi Deum omnipotentem, qui altiori modo  
supernaturalis est et cuius intuitiva cognitio nullae creaturae saltem  
naturaliter possibili connaturalis est, ut certum est apud omnes.

Immo et abstractivam divinae trinitatis cognitionem, saltem  
evidentem naturaliter haberi non posse, communis est theologorum  
10 consensus. Sermo igitur solum est de obiectis creatis quae  
supernaturalia dicuntur. Ex his alia sunt supernaturalia quoad  
*modum*, alia quoad *substantiam*. Quoad *substantiam* dicuntur  
supernaturalia, quae talia sunt intrinsece et entitative ut gratia  
habitualis, visio beatifica, unio hypostatica et | huiusmodi. Quoad  
15 *modum* quae, licet entitative naturalia sint, tamen ratione  
circumstantiarum a causis naturalibus fieri non possunt, sed a solo  
Deo vires operante: qualia sunt resurrectio mortui, restitutio  
miraculosa visus et similia. Insuper cognitio potest esse  
*quidditativa*, *intuitiva* aut *abstractiva*.

20 *Quidditativa* est cognitio habita per species rei proprias et  
immediate terminata ad quidditatem seu essentiam praescindens  
tamen ab actuali existentia. *Intuitiva* | et habetur per species  
proprietas (sive species sint a Deo inditae, sive ab obiecto productae)  
et fertur in rem ut existentem et praesentem.

2 angelus... cognoscat: Angeli cognoscant  $M_2$  5 omnipotentem: *om. M\_1* 6 nullae: nulli  $M_1$   
connaturalis est, ut certum est: connaturalem esse, certum  $M_1$  | 53  $M_1$  8 divinae: *om. M\_1*  
10 solum: *om. M\_1* 11 supernaturalia: *add. M\_1* 14 | 119v  $M_2$  16 a... possunt: fieri nequeunt a  
causis naturalibus  $M_1$  17 vires... sunt: exigentiam operante: huiusmodi sunt  $M_1$  mortui:  
mortuorum  $M_2$  20 et: *add. M\_1* 21 ad: eius  $M_1$  22 | 53v  $M_1$  23 species: *add. M\_1* 24 ut...  
praesentem: praesentem sive existentem  $M_2$

## Segunda sección

### ¿El ángel conoce naturalmente los objetos sobrenaturales y futuros?

LXXXI. Debe notarse que entre los objetos sobrenaturales, sobre los que tratamos, no se comprende a Dios omnipotente que es sobrenatural en el más alto modo y cuyo conocimiento intuitivo no es connatural a ninguna creatura, al menos a la naturalmente posible, como es certero entre todos los autores. 5

Incluso, el consenso general de los teólogos consiste en que el conocimiento abstracto de la divina trinidad no puede ser captado evidentemente, al menos de forma natural. Así pues, esta discusión sólo trata sobre los objetos creados que son llamados sobrenaturales. Entre éstos, algunos son sobrenaturales según el modo, otros según la *substancia*. Según la *substancia*, se llaman sobrenaturales a los que son de tal naturaleza intrínseca y entitativa, como la gracia habitual, la visión beatífica, la unión hipostática y los demás de este tipo. Según el modo, son esos objetos que, aunque sean naturales de forma entitativa, no pueden surgir de causas naturales en razón de sus circunstancias, sino sólo de Dios que los opera como fuerzas: de este tipo son la resurrección de un muerto, la restitución milagrosa de la visión y los demás semejantes. Además, el conocimiento puede ser *quiditativo*, *intuitivo* o *abstractivo*. 10 15

Es *quiditativo* el conocimiento tenido por las propias especies de una cosa e inmediatamente determinado según su quididad o su esencia, pero que prescinde de su existencia actual. El *intuitivo* también es tenido por las propias especies —ya sea que Dios entregue esas especies, ya sea que un objeto las produzca— y se manifiesta en una cosa como existente y presente. 20



*Abstractiva* est quae obiectum cognoscit per species alienas. His  
positis, prima sententia tenet angelum posse naturae viribus  
cognoscere immediate omnia obiecta quoad *substantiam*  
supernaturalia. Ita apud Aguirre, Scotus, Egidius et alii. Secunda  
5 communior cum doctore Thoma negat cognitionem naturalem entis  
intrinsece supernaturalis et concedit circa supernaturale quoad  
*modum*.

**LXXXII.** Dico: I. Angelus nequit virtute naturali cognoscere cognitione  
evidenti et immediata obiectum entitative et quoad substantiam  
10 supernaturale. Probatur: dona, quae propter suam excellentiam et  
sublimitatem excedunt omnem intelligentiam naturae creatae, nequeunt  
ab angelo naturali virtute cognosci; sed huiusmodi sunt dona  
supernaturalia, quae a theologis vocantur mysteria gratiae: ergo.

Probatur minor: dona, quorum | notitia solum haberi potest a  
15 creatura dependenter a revelatione divina, excedunt omnem  
intelligentiam naturae creatae; sed cognitio donorum supernaturalium  
solum haberi potest a creatura dependenter a divina revelatione: ergo.  
Minor probatur ex apostolo, qui ad *Ephesios* III haec dona vocat  
investigabiles divitias Christi additque Deum gratiam sibi concessisse,  
20 qua posset omnes ad eorum cognitionem illuminare concluditque sic:|  
*ut innotescat Principatibus et Potestatibus in Caelestibus per*  
*ecclesiam multiformis gratia Dei*. Super quae verba doctor Anselmus:  
*in cognitione*, inquit, *huius sapientiae* —nempe mysteriorum  
supernaturalium— *etiam Angelici Spiritus per ecclesiam profecerunt*,  
25 *quia cum eam Christus per se vel per Apostolos instruebat; plurima*  
*secreta didicerunt Angeli, quae ignorabant;*

**1** est: *add. M<sub>1</sub>* quae: *qua M<sub>1</sub>* cognoscitur: *cognoscit M<sub>1</sub>* **2** posse: *add. M<sub>1</sub>* **4** Aguirre... alii:  
eminentem Aguirre, Scotus, Ocan, Egidius, alii. *M<sub>2</sub>* **8** Prima conclusio: *i. m. adn. M<sub>2</sub>* **9** immediata:  
immediate *M<sub>1</sub>* **10** propter... excellentiam: *ob eius excellentia M<sub>1</sub>* **13** mysteria: *mysteria M<sub>1</sub>*  
**14** | 54 *M<sub>1</sub>* **19** investigabiles: 1759 *investigabiles hoc est ininvestigabiles quia est regula sacrae*  
*scripturae, ut verbum incipiens eadem syllaba duplicata omittat primam Gaspar Sanctius in Ysaia*  
*adn. et subscr. M<sub>2</sub>* **20** | 120 *M<sub>2</sub>* **22** verba: *add. M<sub>1</sub>*

Es *abstractivo* el conocimiento que conoce un objeto a través de las especies ajenas. Supuesto esto, la primera sentencia sostiene que el ángel por las fuerzas de su naturaleza puede conocer inmediatamente todos los objetos sobrenaturales según la *substancia*.<sup>425</sup> Así lo sostienen Escoto, Egidio y otros con Aguirre.<sup>426</sup> La segunda más común con el doctor Tomás niega el conocimiento natural de un ente intrínsecamente sobrenatural y concede eso mismo respecto al sobrenatural según el *modo*. 5

**LXXXII.** Digo: I. El ángel no puede conocer por virtud natural y con conocimiento evidente e inmediato un objeto de manera entitativa y según la substancia sobrenatural. Se prueba: el ángel no puede conocer por virtud natural los dones, que por su excelencia y sublimidad exceden cualquier inteligencia de la naturaleza creada; sin embargo, los de este tipo son dones sobrenaturales que los teólogos llaman misterios de la gracia. 10

Se prueba la menor: los dones, cuya noticia sólo puede ser obtenida por la creatura dependientemente de la revelación divina, exceden cualquier inteligencia de la naturaleza creada; en cambio, el conocimiento de los dones sobrenaturales sólo puede ser obtenido por la creatura dependientemente de la revelación divina. Se prueba la menor según el Apóstol que en *Efesios* 3 llama a estos dones riquezas indescifrables de Cristo y añade que Dios les ha concedido la gracia con la que podría iluminar a todos para conocimiento de aquéllas y concluye así: *que en los Cielos la gracia de Dios multiforme se dé a conocer a los Principados y a las Potestades a través de la Iglesia*.<sup>427</sup> Además de estas palabras, el doctor Anselmo dice: *en el conocimiento de esta sabiduría —sin duda, de los misterios sobrenaturales— incluso los espíritus angélicos avanzaron a través de la Iglesia, porque Cristo enseñaba a través de él mismo o de los Apóstoles; los Ángeles aprendieron muchos secretos que ignoraban*.<sup>428</sup> 25

---

<sup>425</sup> Cfr. VII *De Angelis, Disputatio II De intellectu angeli, Dubium VII, 2, 138* en el *Tractatus Theologici juxta miram D. Thomae et cursus salmanticensis II* de Pablo de la Concepción.

<sup>426</sup> Egidio Romano (1243-1316), agustino, arzobispo de Bourges, y José Sáenz de Aguirre (1630-1699), benedictino, cardenal de Roma.

<sup>427</sup> *Eph.* 3, 10.

<sup>428</sup> *Comentaria ad Epistolam Pauli*. Citado en *De Angelis*, 8, IX.

sed non essent investigabiles divitiae neque esset necessaria  
supernaturalis gratia et illustratio, ut innotescerent angelis et  
hominibus, si independenter a divina revelatione possent cognosci:  
ergo. Idem Apostolus ad *Corinthios* I capite III sic | habet: *quae Dei*  
5 *sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei: nos autem non spiritum huius*  
*mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quae a*  
*Deo donata sint nobis.*

Ex ibi Chrisostomus: *ante acceptum, inquit, Spiritum et*  
*disciplinam Dei neque nostrum neque prophetarum quispiam hoc*  
10 *intellexit. Et quam ratione, ubi nec Angeli haec noverunt?*  
*Quomodo ergo cognovimus? inquit per Spiritum.* Ex quibus deducitur  
manifeste cognitionem donorum supernaturalium, de quibus loquitur  
Apostolus, haberi non posse nisi per illuminationem Spiritus sancti  
seu revelationem divinam: ergo transcendunt virtutem naturalem  
15 intellectus creati et consequenter ab illo nequeunt immediate  
cognosci.

**LXXXIII.** Probatur secunda ratione. Nequit esse angelo naturalis  
cognitio, quae necessario pendet a causa entitative supernaturali; sed  
cognitio immediata obiecti quoad substantiam supernaturalis, sive sit  
20 quidditativa sive intuitiva, necessario pendet a causa entitative  
supernaturali: ergo nequit esse naturalis angelo. Maior constat: nam  
cognitio exigens causam entitative super|naturalem est improducibilis  
per solas vires naturae exceditque activitatem naturalem intellectus  
creati. Probatur minor: cognitio immediata obiecti intrinsece  
25 supernaturalis pendet tanquam a causa ab ipso obiecto sive ab illius  
specie;

1 sed: at  $M_1$  neque: nec  $M_1$  4 Corinthios: Chorintios  $M_2$  | 54v  $M_1$  9 neque... neque: nec...  
nec  $M_1$  11 cognovimus: cognobimus  $M_1$  11-12 manifeste deducitur *transp.*  $M_2$  15 nequeunt ab  
illo *transp.*  $M_2$  17 Probatur... ratione: Ratione probatur secunda  $M_2$  21 | 55  $M_1$  esse... Angelo:  
v. gr.  $M_2$  22 | 120v  $M_2$  24 Minor probatur *transp.*  $M_2$  intrinsece: entitative  $M_1$

Sin embargo, estas riquezas no serían indescifrables y la gracia y la iluminación sobrenaturales no serían necesarias para darlas a conocer a los ángeles y a los hombres, si pudieran ser conocidas independientemente de la revelación divina. Asimismo, el Apóstol en *Corintios* 1, 3 dice así: *nadie sino el Espíritu de Dios conoció las cosas propias de Dios: sin embargo, nosotros no recibimos un espíritu de este mundo, sino el Espíritu que viene de Dios para conocer las cosas que nos fueron donadas por Él.*<sup>429</sup> 5

Sobre este pasaje Crisóstomo comenta: *antes de recibir al Espíritu y la disciplina de Dios, ni uno de nosotros o de los profetas los había entendido.*<sup>430</sup> *Por esta razón: ¿cómo los Ángeles desconocieron estas cosas?, ¿de qué manera las conocemos nosotros? Contestó: a través del Espíritu.* Con esto se deduce que el conocimiento de los dones sobrenaturales, sobre los que habla el Apóstol, no puede ser obtenido sino a través de la iluminación del Espíritu Santo o bien de la revelación divina; por lo tanto, trascienden la virtud natural del intelecto creado y, en consecuencia, no pueden ser conocidos inmediatamente por aquel intelecto. 10 15

**LXXXIII.** Se prueba la segunda con la razón. No puede hallarse en el ángel el conocimiento natural que necesariamente depende de la causa entitativamente sobrenatural; sin embargo, el conocimiento inmediato —ya sea quiditativo o ya sea intuitivo— de un objeto sobrenatural según la substancia depende necesariamente de una causa entitativamente sobrenatural; por lo tanto, no puede ser natural para un ángel. La mayor consta: el conocimiento que exige la causa entitativamente sobrenatural no es producible sólo por las fuerzas de la naturaleza y excede la actividad natural del intelecto creado. Se prueba la menor: el conocimiento inmediato de un objeto intrínsecamente sobrenatural depende, como de una causa, de un objeto mismo o de su especie; 20 25

---

<sup>429</sup> *I Cor.* 2, 11-13.

<sup>430</sup> Paráfrasis de *In epistolam ad Corinthios, Homilia VII, II, c-d: Hoc autem dictum ita intelligendum est, ante acceptum spiritum et secretorum Dei disciplinam neque nostrum, neque prophetarum quispiam haec intellexit.*

sed tam obiectum ipsum, quam eius species sunt entitative  
supernaturalia: ergo cognitio pendet a causa entitative  
supernaturali.

5 Maior est certa: nam ad cognitionem immediatam alicuius obiecti  
debet concurrere cum intellectu ipsum obiectum vel per se vel per  
suam speciem: nam ab obiecto et potentia paritur notitia. Minor  
quoad secundam partem constat tum ex eo quod talis species nequit  
procedere nisi a causa supernaturali, nempe, ab ipso obiecto vel a  
Deo suplente obiecti causalitatem et proinde operante supra naturae  
10 creatae virtutem et exigentiam. Tumquia obiectum et eius species  
debeant esse eiusdem ordinis. Confirmatur: non est naturalis  
cognitio indebita angelo; sed cognitio quidditativa et intuitiva |  
entis intrinsece supernaturalis non est indebita: ergo.

Maior patet: nam cognitio naturalis est debita; unde quae debita  
15 non est nec est naturalis. Probatur minor: cui non est debita species  
obiecti neque est debita cognitio; sed species propria talis obiecti  
utpote supernaturalis angelo debita non est: ergo.

**LXXXIV.** Probatur tertia a posteriori: si angelus naturali virtute  
cognosceret immediate ens supernaturale, posset naturaliter intueri  
20 actum fidei vel charitatis, quo ipse credit vel amat Deum ut trinum;  
sed talem actum nequit naturaliter intueri: ergo. Maior constat:  
quoniam semel concessa angelo naturali virtute ad immediate  
cognoscendum supernaturalia, nulla ratio apparet cur ipsi negetur  
sui actus cognitio.

2-3 cognitio... supernaturali: *add. M<sub>1</sub>* 6 suam: sui *M<sub>2</sub>* Minor... constat: Quod autem species  
obiecti entitative supernaturalis sit pariter supernaturaliter entitative constat *M<sub>1</sub>* 9 obiecti: illius *M<sub>1</sub>*  
11 non: *om. M<sub>1</sub>* 12 | 55v *M<sub>1</sub>* 15 Minor probatur *transp. M<sub>1</sub>* 16 neque: nec *M<sub>1</sub>* 17 non est debita  
Angelo *transp. M<sub>1</sub>* 18 Tertia posteriori probatur *transp. M<sub>2</sub>* 22 Angelo concessa *transp. M<sub>2</sub>*  
22-23 cognoscendum immediate *transp. M<sub>1</sub>* 23 apparet ratio *transp. M<sub>1</sub>* 24 cognitio sui actus  
*transp. M<sub>1</sub>*

sin embargo, tanto el objeto mismo, como su especie son entitativamente sobrenaturales; por lo tanto, su conocimiento depende de una causa entitativamente sobrenatural.

La mayor es certera: para el conocimiento inmediato de algún objeto debe cooperar el objeto mismo con el intelecto por sí mismo o por su especie; pues, a partir del objeto y de su potencia se produce la noticia. Según la segunda parte la menor consta porque tal especie no puede proceder sino de una causa sobrenatural, es decir, a partir del objeto mismo o de Dios que suple la causalidad del objeto y, por consiguiente, que opera más allá de la virtud y de la exigencia de la naturaleza creada. Entonces, el objeto y su especie deberían ser del mismo orden. Se confirma: el conocimiento natural no es indebido al ángel; no obstante, el conocimiento quiditativo e intuitivo de un ente intrínsecamente sobrenatural no son indebidos.

La mayor es evidente: el conocimiento natural es debido y, por eso, no es natural el que es indebido. Se prueba la menor: no es debido el conocimiento que no tiene la especie debida de un objeto; sin embargo, la propia especie de tal objeto sobrenatural no es debida al ángel.

**LXXXIV.** Se prueba la tercera *a posteriori*: si el ángel conociera por virtud natural a un ente sobrenatural de forma inmediata, podría mirar naturalmente el acto de fe o de caridad, con el que él mismo cree o ama a Dios trino; sin embargo, no puede mirar naturalmente tal acto. La mayor consta: puesto que no se presenta ninguna razón de por qué se le negaría el conocimiento de su acto, una vez concedida al ángel la virtud natural para conocer inmediatamente las cosas sobrenaturales.

Probatum minor: si cognosceret intuitive actum quo credit  
mysterium Trinitatis, posset naturaliter cognoscere cognitione  
mediata quidem et abstractiva evidenti tamen ipsum mysterium; sed  
naturaliter nequit misterium cognoscere cognitione evidenti, licet  
5 abstractiva: ergo. Maior patet: | nam actus fidei | circa mysterium est  
medium per se necessario cum illo conexum neque posset angelus  
ignorare hanc connexionem: novit enim evidenter Deum falli non posse  
atque in loquendo esse summe veracem subindeque actum, quo ex Dei  
testimonio creditur aliquod obiectum, infallibiliter coneciti cum  
10 obiecto credito; sed ex medio conexo cum obiecto, cognita evidenter  
conexione, nequit non cognosci evidenter obiectum: ergo.

LXXXV. Quod autem angelus nequeat naturaliter cognoscere  
mysterium individuae Trinitatis cognitione evidenti est constans  
sensus theologorum docentium mysterium illud a nulla creatura posse  
15 adhuc abstractive evidenter cognosci independenter a divina  
revelatione, adeo ut sententiam oppositam aliqui cum patre Suarez et  
Bannez censeant esse contra fidem.

II. Ex eo quod angelus haberet virtutem naturalem ad cognoscenda  
supernaturalia mysteria sequeretur quod homo posset experimentaliter  
20 certo cognoscere actum perfectae charitatis, quo ipse Deum amat  
super omnia; sed hunc | actum nequit homo naturaliter certo  
cognoscere; alias sine speciali revelatione certo sciret se iustum esse  
amicumque Dei contra id, quod a Tridentino definitur sessione sexta  
ergo.

2 mysterium: misterium  $M_1$  post mysterium: sancti *add.*  $M_2$  4 nequit: non potest  $M_2$  5 | 56  $M_1$   
| 121  $M_2$  6 neque: nec  $M_1$  Angelus: *add.*  $M_1$  7 hanc ignorare *transp.*  $M_2$  9 infallibiliter:  
infabiliter  $M_1$  10 ex medio conexo cum obiecto: in medio necessario cum obiecto conexo  $M_1$   
12 nequeat: non possit  $M_2$  13 individuae: *om.*  $M_1$  cognitione evidenti: *add.*  $M_1$  17 Bannez:  
Bañez  $M_1$  19 mysteria: misteria  $M_1$  20 amat Deum *transp.*  $M_1$  | 56v  $M_1$  22 revelatione speciali  
sciret certo *transp.*  $M_2$  23 amicumque Dei: at Dei amicum  $M_1$

Se prueba la menor: si conociera intuitivamente el acto, con el que cree en el misterio de la Trinidad, podría conocer naturalmente ese misterio mismo con conocimiento mediato, abstractivo y evidente; por el contrario, no puede conocer naturalmente ese misterio con conocimiento evidente, aunque sea abstractivo. La mayor es evidente: el acto de fe sobre el misterio es por sí un medio necesariamente conexo con aquél y el ángel no podría ignorar esa conexión; pues sabe evidentemente que Dios no puede mentir, que al hablar es sumamente veraz y que, por consiguiente, el acto, con el que se cree en algún objeto según el testimonio de Dios, se conecta infaliblemente con el objeto en el que se cree. Sin embargo, a partir del medio conectado con el objeto, si se conoce esta conexión, el objeto sí puede ser conocido evidentemente.

LXXXV. El hecho de que el ángel no pudiera conocer naturalmente el misterio de la singular Trinidad con conocimiento evidente corresponde a la interpretación consistente de los teólogos que enseñan que aquel misterio no puede ser conocido por ninguna creatura de forma evidentemente abstractiva sin depender de la revelación divina, de tal modo que algunos con el padre Suárez<sup>431</sup> y Bañes creen que esto se opone a la fe.

II. A partir del hecho de que el ángel tendría la virtud natural para conocer los misterios sobrenaturales seguiría que el hombre por experiencia ciertamente podría conocer el acto de la caridad perfecta, con el que ama a Dios sobre todas las cosas; sin embargo, el hombre no puede conocer de forma ciertamente natural este acto; de otra manera, sin una revelación especial sabría que es justo y amigo de Dios, al contrario de lo que definió el *Concilio de Trento* en su sexta sesión.<sup>432</sup>

---

<sup>431</sup> *De Angelis* II, 39, 5.

<sup>432</sup> *Synodo Tridentino* o *Concilium Tridentinum* VI, 12: *Praedestinationis temerariam praesumptionem cavendam esse. Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuatur, se omnino esse in numero praedestinatorum, quasi verum esset, quod justificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit.*



Maior patet: si enim creaturae rationali conceditur virtus naturaliter immediate cognoscitiva supernaturalium: cur negabitur animae rationali ad cognoscendum actum proprium ipsi animae intime unitum et approximatum et cuius speciem mendicare non indiget ab obiectis corporeis?

**LXXXVI.** Confirmatur: angelus naturaliter appetit cognitionem obiecti sibi proportionati et naturaliter cognoscibilis saltem in aequivalenti; sed non appetit cognitionem immediatam entis quoad substantiam supernaturalis: ergo. Probat minor: tum quia nullum est fundamentum huiusmodi appetitus; tum quia si naturaliter appeterent, non posset cognitio entis entitative supernaturalis negari angelo | sine violentia et sine miraculo; sed sine violentia et miraculo negatur: non enim est miraculosum mysteria gratiae ignorari ab angelo, quamdiu a Deo | non revelantur: ergo. Tum demum quia virtuti naturaliter cognoscitivae non amplius deberi potest quam cognitio entis eiusdem ordinis cum cognoscente; caetera vero, quae propter suam excellentiam et sublimitatem superant exigentiam naturae creatae, pariter superant naturalem intellectus virtutem; ut sicut entia supernaturalia indebita sunt omni naturae creatae, ita omni intellectui creato indebita sit illorum cognitio.

**LXXXVII.** Dico II. Mysteria gratiae sive res quoad substantiam supernaturales non sunt adhuc abstractive evidenter cognoscibiles sola ratione naturali et *independeter ab operibus Dei miraculosis* saltem *distincte* et *determinate*. Ita Eximius et communis contra Scotum, patres Vasquez, Arrubal, Muniesa et alios.

**1** conceditur creatura rationali *transp. M<sub>1</sub>*    **3** proprium actum animae ipsi unitum intime *transp. M<sub>2</sub>*  
**4** non indigent mendicare *transp. M<sub>1</sub>*    **4-5** ab obiectis corporeis: et a corporeis obiectis *M<sub>2</sub>*  
**10** huiusmodi: eiusmodi *M<sub>1</sub>*    **11** | 121v *M<sub>2</sub>*    **12** sine miraculo: miraculo *M<sub>2</sub>*    **13-14** non revelantur a Deo *transp. M<sub>2</sub>*    **14** | 57 *M<sub>1</sub>*    **21** Secunda conclusio: *i. m. adn. M<sub>2</sub>*    **24** communis: communior *M<sub>1</sub>*  
**25** Arrubal: *om. M<sub>1</sub>*

La mayor es evidente: pues si se concede inmediatamente a la creatura racional la virtud naturalmente cognoscitiva de lo sobrenatural: ¿Por qué ésta se negará al alma racional para conocer su propio acto íntimamente unido y aproximado al alma misma, y cuya especie no necesitaría obtener de los objetos corpóreos? 5

**LXXXVI.** Se confirma: el ángel apetece naturalmente el conocimiento de un objeto proporcionado a sí y naturalmente cognoscible al menos en lo equivalente; sin embargo, no apetece el conocimiento inmediato de un ente sobrenatural según su substancia. Se prueba la menor: ya sea porque no hay algún fundamento del apetito de este tipo, ya sea porque, si apetecieren naturalmente, el conocimiento de un ente entitativamente sobrenatural no podría ser negado al ángel sin violencia y sin milagro; no obstante, es negado sin violencia y sin milagro. En efecto, no es milagroso que el ángel ignore los misterios de la gracia, mientras Dios no los revele.<sup>433</sup> Entonces, porque a la virtud naturalmente cognoscitiva no puede debérsele algo más sino el conocimiento de un ente del mismo orden con el que lo conoce; en cambio, las restantes cosas, que por su excelencia y sublimidad superan la exigencia de la naturaleza creada, igualmente superan la virtud natural del intelecto; así como los entes sobrenaturales son indebidos a toda naturaleza creada, así el conocimiento de aquéllas es indebido a todo intelecto creado.<sup>434</sup> 10 15 20

**LXXXVII.** Digo II. Los misterios de la gracia, o bien las cosas sobrenaturales según su substancia, no son cognoscibles de forma evidentemente abstractiva sólo por la razón natural e independientemente de las operaciones milagrosas de Dios, al menos de forma distinta y determinada. Así lo sostiene el Eximio y la sentencia general en contra de Escoto, los padres Vázquez,<sup>435</sup> Arrúbal, Muniesa y otros. 25

---

<sup>433</sup> Inclínación por Suárez, *De Angelis* v, 5 y VI, 15, 29.

<sup>434</sup> Conserva la limitación intelectual de las creaturas de *S. Th.* I, 12, 4.

<sup>435</sup> Gabriel Vázquez (c. 1549-1604) en *Commentariorum ac disputationum in primam partem sancti Thomae tomus primus* I, d. 214, a. 5. Pedro de Arrúbal (c. 1560-1608) en *Commentariorum ac Disputationum in primam partem Summae D. Thomae tomus secundus*, d. 168. Tomás Muniesa (1627-1696), en *Disputationes scholasticae de gratia actuali, habituali, iustificatione, et merito*, d. 10. Nótese la referencia de los jesuitas opositores de Suárez.

Probatur: I. Auctoritatibus pro prima conclusione adductis, quae  
si attente considerentur, non solum negant virtuti naturali  
intellectus cognitionem immediatam entis supernaturalis, sed etiam  
mediatam evidentem. II. Ens intrinsece supernaturale solum posset  
5 abstractive eviden|ter cognosci naturali virtute per medium naturale  
immediate cognitum; sed nullum est naturale medium, per quod  
possit cognosci: ergo nulla potest esse cognitio naturalis evidens,  
licet mediata. Maior est certa: nam in cognitionem obiecti  
immediate incogniti solum veniri potest per medium notum.  
10 Probatur minor: ens naturale immediate cognitum solum duceret in  
cognitionem evidentem supernaturalis, si esset evidenter nota  
conexio naturalis cum supernaturali; sed haec conexio non est  
angelo evidenter nota: ergo.

Maior ex terminis patet et minor est certa in communi sententia,  
15 iuxta quam nulla est conexio necessaria alicuius entis naturalis cum  
supernaturali entitative tali. In sententia vero illorum, qui admittunt  
conexionem entis naturalis cum supernaturali, probatur: | ideo  
angelus cognosceret evidenter connexionem unius entis cum alio,  
quia cognoscit comprehensive ens naturale; sed licet ita cognoscat,  
20 non cognoscit clare et evidenter illius connexionem: ergo. Probatur  
minor: ad comprehensionem naturalem et proportionatam virtuti  
creatae intel|lectivae sufficit rem cognoscere in ordine ad omnes  
effectus naturaliter ab ipsa producibiles et ad terminos naturales,  
ad quos refertur; sed hoc non sufficit ut cognoscatur clare et  
25 distincte conexio entis naturalis cum intrinsece supernaturali:

5 | 57v  $M_1$  13 evidenter Angelo *transp.*  $M_2$  14 ex terminis: *om.*  $M_1$  17 | 122  $M_2$  20 clare et:  
*add.*  $M_1$  22 | 58  $M_1$  25 distincte: *distinctae*  $M_1$

Se prueba: I. Según las autoridades citadas a favor de la primera conclusión, si se consideran atentamente, no sólo niegan a la virtud natural del intelecto el conocimiento inmediato del ente sobrenatural, sino también el mediato y evidente. II. Un ente intrínsecamente sobrenatural sólo podría de forma evidentemente abstractiva ser conocido con la virtud natural a través de un medio natural inmediatamente conocido; sin embargo, no hay ningún medio natural por el que podría ser conocido; por lo tanto, ningún conocimiento natural puede ser evidente, aunque sí mediato. La mayor es certera: sólo podría llegarse hasta el conocimiento de un objeto inmediatamente desconocido a través de un medio conocido.<sup>436</sup> Se prueba la menor: el ente natural inmediatamente conocido sólo podría conducir al conocimiento evidente del sobrenatural, si fuera evidentemente conocida la conexión natural con la sobrenatural; en cambio, está conexión no es evidentemente conocida por el ángel.

La mayor es evidente según los términos y la menor es certera por la sentencia general según la que no hay ninguna conexión necesaria de algún ente natural con tal ente entitativamente sobrenatural. En cambio, según la sentencia de aquellos que admiten la conexión de un ente natural con uno sobrenatural,<sup>437</sup> se prueba: el ángel conocería evidentemente la conexión de un ente con otro, porque conoce comprensivamente un ente natural; sin embargo, aunque así lo conociera, no conocería clara y evidentemente su conexión. Se prueba la menor: para la comprensión natural y proporcionada a la virtud creada e intelectual basta conocer una cosa en relación con todos los efectos naturalmente producibles por esa misma y con los términos naturales a los que remite; no obstante, esto no basta para conocer clara y distintamente la conexión del ente natural con el intrínsecamente sobrenatural.<sup>438</sup>

---

<sup>436</sup> Se emparenta con lo expuesto por Bartolomeo Mastrio en *Disp. Th. d. II De Angelis*, q. IV, a. 1-3.

<sup>437</sup> Sobre esta cuestión *cfr.* Morado 2000, 290-294.

<sup>438</sup> Según los presupuestos del Aquinate en *De Trinitate* I, q. 2, a. 1-2.

ergo licet naturale ab angelo comprehendatur, non cognoscitur evidenter eiusmodi conexio et consequenter nequit ex cognitione entis naturalis transire ad evidentem cognitionem supernaturalis. Maior est communis ac certa et caetera patent.

5 **LXXXVIII.** Confirmatur: etiam si angelus comprehendat naturam humanam, non cognoscit naturali virtute mysteria trinitatis et incarnationis; sed cognosceret naturaliter haec mysteria, si evidenter cognosceret naturam humanam quoad omnes terminos connexionis etiam supernaturalis: ergo. Probatur minor: natura humana est  
10 elevabilis ad unionem cum verbo divino et consequenter dicit necessariam connexionem cum possibilitate incarnationis (iuxta sententiam admittentem huiusmodi connexionem entis naturalis cum supernaturali). Similiter est elevabilis ad visionem Dei trini, a quo tanquam a prima omnium causa dependet: ergo divina trinitas et  
15 incarnatio sunt termini connexionis naturae humanae subindeque si natura humana ab angelo cognosceretur quidditative in ordine ad omnes terminos connexionis etiam supernaturales, non posset ab illo non cognosci evidenter abstractivae divina trinitas et incarnatio.

Dixi in conclusione *non esse determinate cognoscibilia*. Nam quod  
20 angelus confuse et indistincte cognoscat possibile esse aliquod ens supernaturale, probabile reputo, cum | naturaliter cognoscat Deum esse omnipotentem et posse facere quod non repugnat. II. Dixi *independenter ab operibus miraculosis*: nam supposita Christi Domini praedicatione et miraculis, quibus divinitatem suam et alia fidei  
25 nostrae mysteria probavit, venire potest in naturalem cognitionem mysteriorum.

3-4 Maior est certa, caetera patent  $M_1$  6 mysteria: misteria  $M_1$  9 est humana *transp.*  $M_2$   
12 huiusmodi: eiusmodi  $M_1$  entis: *add.*  $M_1$  13 | 58v  $M_1$  est: *add.*  $M_1$  post quo: etiam *add.*  $M_1$   
16 humana: *om.*  $M_1$  20 esse possibile *transp.*  $M_2$  21 | 122v  $M_2$  22 quod: quidquid  $M_1$  23 Domini:  
*om.*  $M_1$  24 et alia: aliamque  $M_1$  24-25 misteria fidei nostrae  $M_2$  potest venire *transp.*  $M_1$   
25-26 mysteriorum cognitionem *transp.*  $M_2$

Por lo tanto, aunque el ángel naturalmente comprenda, evidentemente no conoce la conexión de este tipo y, en consecuencia, no puede transitar del conocimiento del ente natural al conocimiento evidente del sobrenatural. La mayor es común y certera, las restantes son evidentes.

LXXXVIII. Se confirma: si el ángel comprendiera la naturaleza humana, no 5  
conocería por virtud natural los misterios de la trinidad y de la encarnación; sin  
embargo, conocería naturalmente estos misterios, si conociera evidentemente la  
naturaleza humana según todos los términos de la conexión sobrenatural. Se  
prueba la menor: la naturaleza humana es elevable a la unión con el verbo divino  
y, en consecuencia, muestra la conexión necesaria con la posibilidad de la 10  
encarnación —según la sentencia que admite tal conexión de un ente natural  
con uno sobrenatural—. De forma semejante, es elevable a la visión de Dios  
trino, del que depende como de la primera causa de todo; por lo tanto, la divina  
trinidad y la encarnación son términos de la conexión de la naturaleza humana  
y, por consiguiente, si la naturaleza fuera conocida por un ángel de forma 15  
quiditativa en relación con todos los términos sobrenaturales de la conexión,  
aquél sí podría conocer de forma evidentemente abstractiva la divina trinidad  
y la encarnación.

Dije en la conclusión que *no son determinadamente cognoscibles*. Replico 20  
como probable el hecho de que el ángel confusa e indistintamente sepa que es  
posible algún ente sobrenatural, puesto que sabe naturalmente que Dios es  
omnipotente y puede hacer que no repugne. II. Dije que *independientemente*  
*de las operaciones milagrosas*: pues, supuesta la predicación y los milagros  
de nuestro señor Cristo, con los que comprobó su divinidad<sup>439</sup> y los otros  
misterios de nuestra fe, puede llegar hasta el conocimiento natural de los 25  
misterios.

---

<sup>439</sup> Perdura la opinión de los Padres, como puede leerse en Juan Crisóstomo, *Homiliae in Mattaeum* VIII, 26. Cfr. Delgado 2000, 171.

**LXXXIX.** Dico: III. Ens solum quoad modum supernaturale potest in se ab angelo naturaliter cognosci cognitione intuitiva. Ita communis cum Eximio.

5 Probatur: nam eiusmodi ens in se ipso naturale est et, quamvis modo supernaturali fiat, tamen distinctum est a modo, quo fit, | nec ab illo essentialiter dependet: ergo videri potest ab eo, qui lumen et species ipsi proportionatas habeat; sed angelus habet lumen et species rerum naturalium: ergo. Confirmatur: nam res supernaturaliter facta in se eiusdem ordinis est et omnino similis  
10 alteri factae modo naturali; homo v. gr. redivivus similis est nunquam mortuo, visus caeco restitutus similis naturaliter existenti; sed homo nunquam mortuus naturaliter ab angelo videtur: ergo et redivivus videri potest.

Circa modum vero ipsum dicendum est: quod si modus sit in se  
15 entitative supernaturalis, nequit naturaliter videri; si vero sit entitative naturalis, qualis iuxta plures fuit actio reproductiva Lazari prius mortui, videri potest intuitive ipse modus. Actus tamen divinae voluntatis, quo Deus ut auctor supernaturalis vult in vitam revocare, cognosci potest evidenter abstractivè: quia licet sit  
20 naturae indebitus, tamen per effectum externum in talibus circumstantiis productum a Deo sufficienter manifestatur ac proinde cognoscibilis est tanquam per signum vel locutionem Dei volentis voluntatem suam manifestare. |

1 Tertia conclusio: *i. m. adn. M<sub>2</sub>* 5 | 59 *M<sub>1</sub>* 9 est eiusdem ordinis *transp. M<sub>1</sub>* 13 videri potest: v. gr. *M<sub>2</sub>* vero ipsum: *add. M<sub>1</sub>* 15 entitative: *add. M<sub>1</sub>* 17 intuitive: entitative *M<sub>1</sub>* 18 voluntatis Divinae *transp. M<sub>2</sub>* auctor: auctor *M<sub>1</sub>* author *M<sub>2</sub>* 21 sufficienter a Deo *transp. M<sub>2</sub>* 23 | 59v *M<sub>1</sub>*

LXXXIX. Digo: III. El ente sobrenatural sólo según el modo puede ser conocido naturalmente en sí por el ángel con conocimiento intuitivo. Así lo considera la sentencia general con el Eximio.<sup>440</sup>

Se prueba: el ente de este tipo en sí es natural y, aunque suceda de modo sobrenatural, es distinto del modo, en el que sucede, y no depende esencialmente de aquél; por lo tanto, puede ser visto por aquel que tenga la luz y las especies proporcionadas a sí mismo. No obstante, el ángel tiene la luz y las especies de las cosas naturales.<sup>441</sup> Se confirma: una cosa hecha naturalmente en sí es de este mismo orden y es totalmente semejante a otra cosa hecha del modo natural; por ejemplo, un hombre resucitado es semejante a uno que nunca ha muerto, así como un hombre restituido de la vista es naturalmente semejante a uno que existe ciego; no obstante, el ángel naturalmente puede ver a un hombre que nunca ha muerto; por lo tanto, también puede ver a uno resucitado. 5 10

Respecto al modo mismo debe decirse: que, si el modo en sí fuera entitativamente sobrenatural, no podría ser visto naturalmente; en cambio, si fuera entitativamente natural, así como, según muchos, lo fue la acción regeneradora de Lázaro antes de la muerte, el modo mismo puede ser visto de forma intuitiva. No obstante, el acto de voluntad divina, con el que Dios, como autor sobrenatural, quiere devolverlo a la vida, puede ser conocido evidentemente de forma abstractiva: aunque sea indebido a la naturaleza, se manifiesta a través de un efecto externo en tales circunstancias y creado por Dios de manera suficiente. Por consiguiente, es cognoscible a través del signo o del lenguaje de Dios que quiere manifestar su propia voluntad. 15 20

---

<sup>440</sup> *De Angelis* II, XXX.

<sup>441</sup> Persiste la postura tomista *S. Th.* I, q. 84-89.



**XC.** Dico: IV. Futura contingentia, quae a libera alicuius voluntate dependent, non possunt ab angelo naturali virtute cognosci. Ita communis omnium et certa. Probatur: nam cognitio certa futurorum contingentium signum est divinitatis iuxta illud|  
5 *Isaiae* capite XLI: *anuntiate, quae ventura sunt in futurum et sciemus quia Dii estis vos.* Et capite XLVI eiusdem prophetae sic loquitur Deus: *ego sum Deus et non est ultra Deus nec est similis mei anuncians ab exordio novissimum et ab initio, quae nondum facta sunt, dicens.*

10 Confirmatur: eiusmodi futura vel pendent a sola Dei voluntate vel etiam a voluntate creaturae; sed neque quae pendent a sola Dei libertate neque quae a voluntate etiam creaturae pendent sunt ab angelo naturaliter cognoscibilia: ergo. Minor quoad primam partem probatur: eiusmodi futura  
15 cognosci nequeunt quin cognoscatur liberum Dei decretum, a quo illorum futuritio necessario dependet; sed decreta Dei libera nequeunt ab angelo naturaliter et independenter a divina revelatione cognosci: ergo.

Probatur quoad secundam: futurum pendens a creata libertate  
20 neque potest cognosci pro priori ad determinationem libertatis, quia tunc non est determinate futurum nec in signo determinationis, tunc enim iam praesens est, non futurum: ergo nunquam.

1 Quarta conclusio: *i. m. adn. M<sub>2</sub>* a libera alicuius voluntate: a libera potestate *M<sub>2</sub>* 4 | 123 *M<sub>2</sub>*  
5 *Isaiae*: *Ysaiae M<sub>2</sub>* capite: *om. M<sub>1</sub>* 6 capite: *om. M<sub>2</sub>* XLVI: XLVII *M<sub>2</sub>* 7 sic: ita *M<sub>1</sub>* nec: neque *M<sub>1</sub>* 8-9 nondum facta sunt: non sunt facta *M<sub>2</sub>* 11-12 neque... neque: nec... nec *M<sub>1</sub>*  
10-11 Dei voluntate: Dei libertate *M<sub>1</sub>* 11-12 quae pendent a voluntate creaturae *transp. M<sub>2</sub>*  
13-14 Minor... probatur: Probatur prima pars minoris *M<sub>1</sub>* 14-15 nequeunt cognosci *transp. M<sub>1</sub>*  
17 revelatione divina *transp. M<sub>2</sub>* 19 quoad secundam: secunda pars *M<sub>1</sub>* libertate creata *transp. M<sub>1</sub>*  
20 neque: nec *M<sub>1</sub>* | 60 *M<sub>1</sub>* 22 est praesens *transp. M<sub>1</sub>*

XC. Digo: IV. Las futuras cosas contingentes,<sup>442</sup> que dependen de la libre voluntad de alguien, no pueden ser conocidas por el ángel con virtud natural. Así es la sentencia general de todos y es certera. Se prueba: el conocimiento certero de las futuras cosas contingentes es un signo de divinidad según *Isaías*, 41: *indiquen las cosas que habrán de venir en el futuro y sabremos si ustedes son dioses.*<sup>443</sup> Y en el capítulo 46 del mismo profeta Dios habla así: *yo soy Dios y no hay otro Dios y nadie es semejante a mí, que anuncio lo más reciente desde el origen y que digo desde el inicio las cosas que aún no han sucedido.*<sup>444</sup> 5

Se confirma: las cosas futuras de esta naturaleza dependen sólo de la voluntad de Dios o de la voluntad de una creatura;<sup>445</sup> sin embargo, ni las que dependen sólo de la libertad de Dios ni las que dependen sólo de la voluntad de la creatura son naturalmente cognoscibles por el ángel. Se prueba la menor según la primera parte: no pueden ser conocidas las cosas futuras de tal naturaleza sin conocer el libre decreto de Dios del que necesariamente dependerá la futuridad de aquellas cosas; no obstante, los decretos libres de Dios no pueden ser conocidos naturalmente por el ángel e independientemente de la revelación divina. 10 15

Se prueba según la segunda parte: el futuro que depende de una libertad creada no puede ser conocido antes de la determinación de esa libertad, porque no es un futuro determinado y no está en el signo de la determinación, pues lo que ya es presente, no es futuro; por lo tanto, nunca. 20

---

<sup>442</sup> “Desde el punto de vista gnoseológico, los entes ontológicamente contingentes pueden alcanzarse por medio de la experiencia, mientras que lo necesario (véase *necessarium*), se conoce mediante la razón”. *Cfr.* Magnavacca 2005, 169.

<sup>443</sup> *Isa.* 41, 23.

<sup>444</sup> *Ibid.* 46, 9-10.

<sup>445</sup> Sigue a Suárez *Commentaria ac disputationes in primam secundae D. Thomae*, De gratia, Prolegom. II, 9.

Praeterea nequit cognosci futurum pendens a libertate creata, quin cognoscatur actus liber voluntatis: ergo cum talis actus independenter ab elicentis consensu non sit cognoscibilis, pariter incognoscibilis est effectus qui ab illo dependet.

5     **XCI.** Circa futura vero, quae a libertate non pendet, sed a causis dumtaxat naturalibus et naturaliter operantibus dicendum est certo ab angelis cognosci in suis causis. Ratio est: quia angelus cognoscit et comprehendit non solum singulas causas naturales, sed etiam dispositionem materiae totumque causarum caelestium et  
10 terrestrium cursum variosque ac multiplices earundem causarum inter se ocursus; sed cognitio comprehensive omnibus causis et earum concursu, naturaliter cognoscitur effectus: ergo.

Minor constat: | nam talis effectus non est contingens, sed naturaliter necessarius et abs dubio futurus, nisi virtus causarum  
15 miraculose per Deum impediatur proindeque naturaliter cognoscibilis ab angelo cognitio|ne physice certa, id est, qua certus sit hunc vel illum effectum eventurum, nisi Deus ut supremus dominus aliter disposuerit.

2 liber: liberae *M*<sub>1</sub>    3 a consensu elicentis *transp.* *M*<sub>1</sub>    5 non pendet a libertate *transp.* *M*<sub>1</sub>  
7 cognosci ab Angelis *transp.* *M*<sub>2</sub>    8 naturales: materiales *dub.* *M*<sub>2</sub>    11 inter se causarum *transp.* *M*<sub>2</sub>  
12 cognoscitur: cognoscatur *M*<sub>2</sub>    *post ergo: non dist.* *M*<sub>1</sub>    13 | 123v *M*<sub>2</sub>    15 impediatur a Deo  
*transp.* *M*<sub>2</sub>    16 | 60v *M*<sub>1</sub>    physice: phisice *M*<sub>1</sub>

Además, el futuro que depende de la libertad creada no puede ser conocido, de modo que el acto libre de voluntad no podría ser conocido; por lo tanto, puesto que tal acto, independientemente del consenso del que lo realiza, no sería cognoscible, igualmente es incognoscible el efecto que depende de aquél.

**XCI.** No obstante, respecto a las cosas futuras, que no dependen de la libertad, 5  
sino de las causas naturales y de las que operan de forma natural, debe decirse  
que ciertamente son conocidas por los ángeles en sus propias causas. La razón  
es: el ángel no sólo conoce y comprende cada una de las causas naturales, sino  
también la disposición de la materia, el curso completo de las causas celestes,  
terrestres y los encuentros variados y múltiples de esas mismas causas entre sí; 10  
sin embargo, al conocer comprensivamente todas esas causas y su concurso,  
naturalmente se conoce su efecto.

Consta la menor: tal efecto no es contingente sino naturalmente necesario y,  
sin duda, futuro, a no ser que la virtud de las causas sea impedida  
milagrosamente por Dios y, por consiguiente, sería naturalmente cognoscible 15  
por el ángel con conocimiento físicamente certero; es decir, por este  
conocimiento sería certero que uno y otro efecto habrán de suceder, a no ser que  
Dios, como señor supremo, lo haya dispuesto de otra manera.<sup>446</sup>

---

<sup>446</sup> Se siguen las premisas tomistas *cfr. S. Th. I, q. 57, a. 3.*

**Subsectio secunda**  
**Adversariorum evincit fundamenta**

XCII. Obiicies: I. Contra primam ens naturale et supernaturale non  
5 diversificantur quoad entitatem, sed solum per respectum ad agens,  
quatenus unum procedit a Deo iuxta exigentiam, aliud ab eodem  
operante supra exigentiam naturae; sed ens naturale est quidditative ab  
angelo cognoscibile: ergo et supernaturale. II. Unus angelus  
quidditative cognoscit substantiam alterius; sed haec est perfectior  
10 pluribus donis supernaturalibus: ergo.

Minor constat: nam aliqua dona supernaturalia, ut habitus v. gr.  
infusi temperantiae et fortitudinis sunt accidentia materialia; sed  
substantia spiritualis perfectior est accidente materiali: ergo. III. Si  
obiectum supernaturale esset improportionatum intellectui angelico,  
15 non posset ab illo adhuc supernaturaliter elevato attingi; sed potest:  
ergo.

Probatum maior: quia sonus est obiectum improportionatum potentiae  
visivae, nequit ab illa adhuc supernaturaliter attingi et propter eandem  
rationem color nequit ab auditiva percipi: ergo | pariter. Ad primum  
20 manifeste instatur contra Scotum: si enim ens supernaturale non differt  
a naturalibus quoad entitatem: ergo quodcumque ens supernaturale,  
etiam unio hypostatica, poterit ab angelo quidditative per naturalem  
virtutem cognosci, quod ipse negat.

**1** Subsectio... fundamenta: Argumenta contra praeiactas conclusiones *M*<sub>2</sub> **6-7** ab eodem supra naturae exigentiam operante *corr. M*<sub>2</sub> **8** cognoscibile ab Angelo *transp. M*<sub>1</sub> et supernaturale: *add. M*<sub>1</sub> **13** accidente: accidenti *M*<sub>1</sub> **15** sed potest: *add. M*<sub>1</sub> **17** maior: *add. M*<sub>1</sub> **18** ab illa attingi *transp. M*<sub>1</sub> propter: ob *M*<sub>1</sub> **19** percipi ab auditiva *transp. M*<sub>1</sub> | 61 *M*<sub>1</sub> **20** Scotum: Scotistas *M*<sub>1</sub> si... differt: si enim entia supernaturalia non differunt *M*<sub>1</sub> **22** hypostatica: hipostatica *M*<sub>1</sub>

## Subsección segunda

### Disuade los fundamentos de los adversarios

XCII. Objeterás: I. En contra de la primera, el ente natural y el sobrenatural no se diferencian según su entidad, sino sólo por lo que respecta al agente, en tanto que uno procede de Dios según la exigencia, el otro procede del mismo que lo opera más allá de la exigencia de la naturaleza; sin embargo, el ente natural es quiditativamente<sup>447</sup> cognoscible por el ángel; por lo tanto, también lo es el sobrenatural. II. Un solo ángel conoce quiditativamente la substancia de otro; sin embargo, ésta es más perfecta que muchos otros dones sobrenaturales. 10

Consta la menor: algunos dones sobrenaturales, como los hábitos infundidos de templanza y de fortaleza, por ejemplo, son accidentes materiales; sin embargo, la substancia espiritual es más perfecta que el accidente material. III. Si el objeto sobrenatural fuera desproporcionado al entendimiento angélico, no podría ser alcanzado por aquel entendimiento elevado de manera sobrenatural, sin embargo, sí puede. 15

Se prueba la mayor: el sonido es un objeto desproporcionado a la potencia visiva, no puede ser alcanzado por aquélla de forma sobrenatural y, por esa misma razón, el color no puede ser percibido por la auditiva. Al primero claramente se insiste en contra de Escoto: si el ente sobrenatural no difiere de los naturales según la entidad; entonces, cualquier ente sobrenatural, incluso la unión hipostática, podría ser conocido quiditativamente por el ángel por la virtud natural. Esto lo niega Escoto. 20

---

<sup>447</sup> “Término usado durante la Escolástica, a partir de las traducciones latinas de obras árabes. La quididad es uno de los sinónimos de la esencia, ya que expresa respecto de la cosa qué es ella, *quid est*. Sin embargo, todos los equivalentes de la voz *essentia* (véase) no fueron usados por los autores escolásticos indistintamente: así, la esencia en cuanto principio de determinación ontológica es la forma. En cuanto que es principio de inteligibilidad del ente y, en especial, principio de sus operaciones, se denomina ‘natura’. En cambio, se reserva el término q. para aludir a la esencia en cuanto expresada o expresable en la definición de la cosa, puesto que dicha definición da cuenta de la esencia al responder a la pregunta *quid est*”. Magnavacca 2005, 583.

Directe negatur maior: supponimus enim cum communi theologorum dari entia intrinsece supernaturalia, quae talia dicuntur non modo per respectum ad causam, sed quia secundum entitatem et intrinsecam perfectionem superant omnem perfectionem, vires et  
5 exigentiam totius naturae. | Eiusmodi sunt gratia iustificans, visio beata, habitus infusus charitatis v. gr.

Ad secundum distingo minorem: est perfectior simpliciter et omnibus consideratis, nego; secundum quid, iuxta aliquam considerationem, concedo. Si consideretur in angelo ratio  
10 substantiae et in ente supernaturali ratio accidentis praescissa a supernaturalitate, superat hac ratione angelus perfectionem entis supernaturalis; at si consideretur supernaturalitas, specialis similitudo cum Deo et participatio naturae divinae, haec perfectio quamvis contracta per differentiam accidentis maior est quacumque  
15 perfectione substantiali naturalis ordinis.

Ad tertium respondeo nimis pro|bari quod nulla sit posibilis elevatio intellectus aut voluntatis. Distinguo maiorem: si sit omnino improportionatum, concedo; si solum esset improportionatum relate ad virtutem naturalem, nego. Inde patet  
20 ad probationem.

Ratio enim cur sonus nequit attingi a potentia visiva, non est quaecumque improportio, sed quae omnino illum constituit extra sphaeram et obiectum formale talis potentiae, quod est lux et color. E contra obiectum supernaturale, quamvis improportionatum sit intellectui  
25 secundum se sive secundum vires mere naturales, tamen non est extra obiectum adaequatum intellectus, quod est verum et intelligibile.

2 intrinsece: *add. M<sub>1</sub>* 5 | 124 *M<sub>2</sub>* 7 Ad... distingo: Distinguo minorem secundi *M<sub>1</sub>* 14 contracta: contra *M<sub>1</sub>* 16 *post* probari: nempe *add. M<sub>2</sub>* | 61v *M<sub>1</sub>* 19 *post* nego: *non dist. M<sub>1</sub>* 23 sphaeram: spheram *M<sub>1</sub>*

Se niega directamente la mayor: con la sentencia general de los teólogos suponemos que son concedidos los entes intrínsecamente sobrenaturales que así son llamados no sólo por lo respectivo a la causa, sino porque, según la entidad y la perfección intrínseca, superan cualquier perfección, fuerza y exigencia de la naturaleza entera. De este tipo son la gracia que justifica, la visión beata y el hábito infundido de caridad, por ejemplo. 5

Al segundo distingo la menor: niego que simplemente es más perfecto que todo lo considerado; concedo lo segundo de que lo es según alguna consideración. Si fuera considerada en el ángel la razón de la substancia y en el ente sobrenatural la razón del accidente precisada por la sobrenaturalidad, por esta razón el ángel superaría la perfección del ente sobrenatural. En cambio, si fuera considerada la sobrenaturalidad, la semejanza especial con Dios y la participación de la naturaleza divina, esta perfección —aunque sea contracta por la diferencia del accidente— sería más grande que cualquier perfección substancial del orden natural. 10 15

Al tercero respondo que se ha probado suficientemente que no hay ninguna elevación posible del entendimiento o de la voluntad. Distingo la mayor: lo concedo si fuera totalmente desproporcionado; lo niego si sólo fuera desproporcionado respecto a la virtud natural. Por eso es evidente para la prueba. 20

La razón de por qué el sonido no puede ser alcanzado por la potencia visiva no es una desproporción cualquiera, sino aquella que totalmente constituyó [al sonido] fuera de la esfera y del objeto formal de tal potencia, que son la luz y el color. Por el contrario, el objeto sobrenatural, aunque fuera desproporcionado al entendimiento en sí o por fuerzas meramente naturales, no está fuera del objeto proporcionado al entendimiento, que es verdadero e inteligible.<sup>448</sup> 25

---

<sup>448</sup> Sobre la proporción del conocimiento: “La analogía que defiende, por tanto, Santo Tomás en este lugar, por lo que se refiere a la semejanza entre Dios y la criatura, es la de proporcionalidad, la cual no designa una semejanza en la forma, sino sólo una semejanza en la relación”. García López 1955, 1093. *Cfr. De Veritate* q. 2, a. 11, c.



**XCIII.** Obiicies: II. Angelus naturaliter cognoscit se esse beatum subindeque quidditative cognoscit visionem beatam; sed haec est intrinsece supernaturalis: ergo. Probatur maior: quia, si non cognosceret se beatum esse, non esset perfecte felix, cum esset incertus  
 5 suae felicitatis. II. Si coniungerentur supernaturaliter duae qualitates contrariae; v. gr., calor et frigus in eodem subiecto, earum coniunctio intuitive videretur ab angelo: videret enim utramque qualitatem natu|ralem | et cuiuslibet unionem cum subiecto. III. Modus existendi Christi domini in eucharistia naturaliter ab angelo cognoscitur; sed est  
 10 supernaturalis: ergo. IV. Solus Deus est inaccessibleis iuxta illud Apostoli ad *Thimoteum* 6<sup>o</sup> *qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibleem*; sed ens naturale, nisi posset naturaliter cognosci, esset inaccessibleis: ergo.

Minor constat: nam Deus dicitur inaccessibleis, non quia absolute  
 15 videri nequeat, cum a beatis intuitive videatur; sed quia naturaliter videri nequit. Ad primum nego maiorem: nam cognoscit se beatum esse vel per ipsam visionem beatificam vel per actum reflexum supernaturalem a visione vel illius specie productum.

Ad probationem dic angelum non fore perfecte beatum, nisi  
 20 cognosceret certusque esset suae felicitatis; at opus non est quod id cognoscat per actum naturalem. Sane si beatitudo angeli esset pure naturalis, naturaliter cognosceretur: supernaturalis autem beatitudo actu supernaturali cognoscitur. Ad secundum respondeo coniunctionem duplicis qualitatis in eodem subiecto esse quoad modum dumtaxat supernaturalem.

**1** esse beatum *transp. M<sub>1</sub>* **5** felicitatis suae *transp. M<sub>2</sub>* **8** | 62 *M<sub>1</sub>* | 124v *M<sub>2</sub>* **9** domini: *om. M<sub>1</sub>*  
**9** cognoscitur ab Angelo *transp. M<sub>1</sub>* **15** nequeat: non possit *M<sub>2</sub>* **16** nequit: non potest *M<sub>2</sub>* Ad...  
 maiorem: Nego primi maiorem *M<sub>1</sub>* **16** esse beatum *transp. M<sub>1</sub>*

**XCIII.** Objetarás: II. El ángel naturalmente sabe que es beato y, por consiguiente, conoce quiditativamente la visión que lo beatifica; sin embargo, ésta es intrínsecamente sobrenatural. Se prueba la mayor: si no supiera que es beato, no sería perfectamente feliz, ya que no estaría seguro de su propia felicidad. II. Si se unieran sobrenaturalmente dos cualidades contrarias; por ejemplo, el calor y el frío en un mismo sujeto, el ángel vería intuitivamente esa conjunción. Pues vería ambas cualidades naturales y la unión de cualquiera de las dos con el sujeto. III. El ángel conoce naturalmente el modo de existir de nuestro señor Cristo en la eucaristía; sin embargo, es sobrenatural. IV. Sólo Dios es inaccesible según el Apóstol en la *1 Timoteo 6: al único que tienen la* 10 *inmortalidad y habita la luz inaccesible;*<sup>449</sup> no obstante, el ente sobrenatural, a menos que pudiera ser conocido naturalmente, sería inaccesible.

Consta la menor: se dice que Dios es inaccesible, no porque no podría ser visto en absoluto —ya que es visto intuitivamente por los beatos—, sino porque no puede ser visto naturalmente.<sup>450</sup> Al primero niego la mayor: conoce que él es 15 beato por su propia visión beatífica o por el sobrenatural acto reflejo, producido por la visión o por su especie.

A la prueba responde que el ángel no sería perfectamente beato, a no ser que conociera y estuviera seguro de su propia felicidad; sin embargo, no es necesario que lo conozca a través de un acto natural. Si la bienaventuranza del ángel fuera 20 puramente natural, la conocería naturalmente; en cambio, la bienaventuranza sobrenatural es conocida por un acto sobrenatural. Al segundo respondo que la conjunción de dos cualidades en un mismo sujeto sucedería sólo según el modo sobrenatural.<sup>451</sup>

---

<sup>449</sup> *1 Tim.* 6, 16.

<sup>450</sup> Idea constantemente debatida e inaugurada por Alberto Magno en *Commentarii in Dionysium*, In epistolam v.

<sup>451</sup> Conclusiones emparentadas con las de Diego Granado en *Commentarii in Summam Theologiae Sancti Thomae In secundam secundae*, trac. I, d. 3, s. 5.

Ad tertium respondeo quod, si praesentia eucharistica Christi Domini est entitative ac intrinsece supernaturalis, non videtur naturali virtute ab angelo; an autem sit intrinsece supernaturalis, alio pertinet. Ad quartum Deus dicitur inaccessibleis, quatenus  
5 omnes res creatas supercomprehendit et ipse a nulla creatura etiam elevata supernaturaliter comprehendi potest; ens vero creatum et si supernaturale sit, comprehendi a creatura potest, si divinitus ad id confortetur.

**XCIV.** Obiicies: III. Intellectus creatus elevatus per lumen gloriae  
10 potest Deum intuitive videre: ergo a fortiori videre poterit naturali virtute obiectum creatum intrinsece supernaturale. Probatur consequentia: magis distat virtus supernaturalis intellectus a Deo elevati, quam virtus naturalis ab ente creato supernaturali: ergo si, non obstante illa distantia, potest Deus ab intellectu elevato videri, |  
15 poterit obiectum supernaturale, non obstante minori distantia, naturaliter cognosci. II. Obiectum voluntati propositum per cognitionem supernaturalem potest naturaliter amari: ergo propositum intellectui per speciem supernaturalem potest naturaliter cognosci.

20 III. Licet beatus non exigat existentiam unionis hypostaticae Spiritus Sancti, | tamen si illa unio existeret, beatus illam sine novo miraculo videret: ergo licet beatus non exigat existentiam obiecti supernaturalis, tamen ex suppositione quod existat, potest obiectum supernaturale ab angelo videri per virtutem naturalem et sine novo lumine. IV. Supposito  
25 miraculo bilocationis eiusdem corporis, connaturale est tale corpus utrobique gravitare: ergo supposita miraculosa existentia entis supernaturalis connaturale est angelo illud videre.

2 Domini: *om.*  $M_1$  ac: et  $M_1$  | 62v  $M_1$  3 ab Angelo naturali virtute *transp.*  $M_2$  4 *post* quatenus: et *add.*  $M_2$  7 potest a creatura *transp.*  $M_2$  10 poterit videre *transp.*  $M_1$  12-13 elevati a Deo *transp.*  $M_2$  14 | 125  $M_2$  20 hypostaticae: hipostaticae  $M_1$  21 | 63  $M_1$  illam: eam  $M_2$  21-22 videret sine novo miraculo *transp.*  $M_1$  22 beatus: *om.*  $M_1$  23-24 videri ab Angelo *transp.*  $M_1$  25 bilocationis: vi locationis  $M_1$  26 utrobique: utro vique  $M_1$

Al tercero respondo que, si la presencia eucarística de nuestro señor Cristo es entitativa e intrínsecamente sobrenatural, no sería vista con natural virtud por el ángel; no obstante, si acaso fuera intrínsecamente sobrenatural, sería pertinente a lo otro. Al cuarto se dice que Dios es inaccesible, en tanto que comprende absolutamente todas las cosas creadas y él mismo no puede ser 5 comprendido por ninguna creatura, incluso elevada sobrenaturalmente; por el contrario, el ente creado, aunque fuera sobrenatural, podría ser comprendido por una creatura, si por voluntad divina hubiera sido dispuesto para eso.<sup>452</sup>

**XCIV.** Objeterás III. El entendimiento creado, elevado por la luz de la gloria, puede ver intuitivamente a Dios; por lo tanto, con mayor razón hubiera podido 10 ver con virtud natural al objeto creado intrínsecamente sobrenatural. Se prueba la consecuencia: la virtud sobrenatural del entendimiento elevado por Dios dista más del ente sobrenaturalmente creado que la virtud natural; por lo tanto, si Dios puede ser visto por el entendimiento elevado sin obstar aquella distancia, el objeto sobrenatural podría ser conocido naturalmente sin obstar una distancia 15 menor. II. El objeto ofrecido a la voluntad a través del conocimiento sobrenatural puede ser amado de forma natural; por lo tanto, lo ofrecido al entendimiento a través de la especie sobrenatural puede ser conocido de manera natural.<sup>453</sup>

III. Aunque el beato no exija la existencia de la unión hipostática del Espíritu 20 Santo,<sup>454</sup> si aquella unión existiera, el beato la vería sin un nuevo milagro; por lo tanto, aunque el beato no exija la existencia de un objeto sobrenatural, según la suposición de que existe, el ángel podría ver ese objeto sobrenatural a través de la virtud natural y sin una luz nueva. IV. Supuesto el milagro de la doble 25 locación de un mismo cuerpo, es connatural que tal cuerpo grave en ambas locaciones; por lo tanto, supuesta la existencia milagrosa de un ente sobrenatural, es connatural a un ángel el hecho de verlo.

---

<sup>452</sup> *Cfr. S. Th.* I, q. 50, a. 3, arg. 3.

<sup>453</sup> Confía en las conclusiones de Juan Marín, *Theologiae speculativae et moralis: Tomus secundus*, XVI *De Charitate*, d. I, s. III, 44-46.

<sup>454</sup> La concepción de Cristo es el acto propio de la unión hipostática del Espíritu Santo, es la suprema gracia y fuente de todas las demás. *Cfr. S. Th.* III, q.7, a. 1

v. Non minus est supernaturalis cognitio intuitiva obiecti  
supernaturalis quam species ipsius obiecti; sed ex  
suppositione quod ens supernaturale existat, debetur angelo  
illius species nec potest sine miraculo negari: ergo pariter  
5 cognitio debetur.

**XCV.** Nego consequentiam. Ad probationem respondeo virtutem  
supernaturalem intellectus elevati magis distare a Deo distantia  
physica et entitativa, seu entis ab ente; non tamen distantia  
intentionali potentiae ab obiecto: nam per lumen quod est  
10 participatio specialis virtutis intellectivae divinae, proportionatur  
intellectus visioni obiecti increati. Ad secundum negatur  
consequentia nam cognitio non est principium actus volunta|tis,  
sed mera applicatio obiecti: at species est principium necessarium  
cognitionis et consequenter, si species sit supernaturalis, pariter  
15 debet esse cognitio.

Ad tertium nego consequentiam nam intellectus roboratus  
lumine gloriae habet, quidquid ex parte potentiae requiritur ad  
visionem illius unionis; itaque sufficeret species ex parte  
obiecti influens; at angelo, nulla est ratio cur debeatur species  
20 obiecti supernaturalis licet existentis. Ad quartum nego  
consequentiam | et paritatem quae nulla est: nam praesentia in  
loco solum est conditio requisita ut corpus in eo gravitet, non  
principium gravitationis: et ideo si mille locis seu naturaliter  
seu divinitus ponatur, in omnibus gravitabit; at quod obiectum  
25 supernaturale existat non est titulus ut angelo debeatur species.

**3** ens: obiectum *M*<sub>1</sub> **5** debetur cognitio *transp.* *M*<sub>1</sub> **6** post consequentiam: *non dist.* *M*<sub>1</sub> **7** a Deo:  
*add.* *M*<sub>1</sub> **8** physica: phisica *M*<sub>1</sub> **11** intellectus: *add.* *M*<sub>1</sub> **11-12** Ad... consequentia: Negatur  
consequentia secundi *M*<sub>1</sub> **12** | 63v *M*<sub>1</sub> **16** Ad.. consequentiam: Nego consequentia tertii *M*<sub>1</sub>  
**20-21** Ad... consequentiam: Nego consequentiam quarti *M*<sub>1</sub> **21** | 125v *M*<sub>2</sub>

v. No es menos sobrenatural el conocimiento intuitivo de un objeto sobrenatural que la especie de ese mismo objeto; sin embargo, según la suposición de que existe un ente sobrenatural, su especie sería debida al ángel y no podría negársele sino por un milagro; por lo tanto, igualmente le sería debida el conocimiento de aquélla. 5

**XCV.** Niego la consecuencia. A la prueba respondo que la virtud sobrenatural del entendimiento elevado dista de Dios más que la distancia física y entitativa, es decir, entre un ente y otro; sin embargo, no más que la distancia intencional entre la potencia y el objeto. Pues, a través de la luz que es la participación especial de la intelectual virtud divina, el entendimiento se proporciona a la visión de un objeto no creado. Al segundo se niega la consecuencia; el conocimiento no es principio del acto de voluntad,<sup>455</sup> sino la propia aplicación del objeto; en cambio, la especie es el principio necesario del conocimiento y, en consecuencia, si esa especie fuera sobrenatural, igualmente debería serlo el conocimiento. 10 15

Al tercero niego la consecuencia: el entendimiento fortalecido por la luz de la gloria tiene cualquiera cosa que por parte de la potencia se requiere para la visión de aquella unión; de esta manera, bastaría la especie que fluye por parte del objeto. Por el contrario, no hay ninguna razón de porqué sería debida al ángel la especie de un objeto sobrenatural, aunque existiera. Al cuarto niego la consecuencia del cuarto y su paridad que es nula: la presencia en un lugar sólo es una condición requerida para que un cuerpo grave en él, pero no es el principio de la gravitación. Por eso, si un cuerpo fuera colocado en mil lugares por disposición natural o divina, gravitará en todos esos. Por el contrario, el hecho de que un objeto sobrenatural exista no es pretexto para que su especie sea debida al ángel. 20 25

---

<sup>455</sup> “El acto de voluntad natural consiste en querer lo que es apetecible por sí mismo. Por eso es el fundamento de toda otra volición. Así como la inteligencia es más propiamente de los principios, que de las conclusiones, cuya intelección deriva de la inteligibilidad de los principios, toda amabilidad o es la del fin o es derivada y participada del fin apetecido por sí mismo”. Echavarría 2017, 361

Ad quintum nego minorem. Dices: angelus naturaliter intuitive cognoscit actus supernaturales propriae voluntatis et intellectus: ergo saltem aliqua entia supernaturalia cognoscit. Nego antecedens: quia, si eos intuetur, intuitio erit supernaturalis utpote a obiecto  
5 supernaturali producta, nempe ab ipso actu qui per illam cognoscitur. Viribus autem solius naturae nequit proprios actus supernaturales videre, quamvis possit confuse cognoscere quoad praedicata cum naturalibus communia: sicut nos ipsi in nobis experimur amorem Dei et dolorem peccati, nescimus tamen certo an amor et dolor sint  
10 supernaturales.

**XCVI.** Obiicies IV. Contra secundam conclusionem: lumine naturae cognoscit evidenter angelus Deum esse omnipotentem: ergo cognoscit posse producere entia perfectiora toto ordine naturae et consequenter ordinis supernaturalis.

15 Confirmatur: angelus evidenter cognoscit posse a Deo fieri quidquid non repugnat; sed evidenter cognoscit non repugnare ens quoad substantiam supernaturale: ergo.

Probatur minor: non potest evidenter cognoscere quod ens supernaturale repugnet, cum enim re ipsa possibile sit, evidens esse  
20 nequit illius repugnantia: ergo evidenter cognoscit non repugnare. II. Evidenter cognoscit nullam creaturam adaequare potentiam Dei: ergo cognoscit supra quamlibet esse possibilem aliam superioris perfectionis; sed hoc ipso cognoscit possibilem creaturam quae superet omnem naturae perfectionem: ergo.

1 Ad... minorem: Nego minorem quinti  $M_1$  4 quia si eos: si enim illos  $M_1$  4-5 a obiecto supernaturali producta: producta a principio supernaturali  $M_1$  7 | 64  $M_1$  9 an... dolor: An amor et odium  $M_2$  11 Contra secundam: *i. m. adn.*  $M_2$  conclusionem: *add.*  $M_1$  13 post cognoscit: evidenter *add.*  $M_2$  14 consequenter: *add.*  $M_1$  19 sit possibile *transp.*  $M_1$  19-20 nequit esse evidens *transp.*  $M_1$  24 perfectionem omnem naturae *transp.*  $M_2$

Al quinto niego la menor. Dirás: el ángel de forma naturalmente intuitiva conoce los actos sobrenaturales de la propia voluntad y del intelecto; por lo tanto, al menos conoce algunos entes sobrenaturales. Niego el antecedente: si los contemplara, esa intuición será sobrenatural, como si fuera producida por un objeto sobrenatural, es decir, por el acto mismo que se conoce por aquélla. En cambio, con las fuerzas sólo de su naturaleza no puede ver los actos propiamente sobrenaturales, aunque podría conocerlos confusamente según sus predicados comunes a los naturales. Así como nosotros mismos, aunque experimentamos con nosotros mismos el amor de Dios y el dolor del pecado, desconocemos ciertamente si ese amor y ese dolor son sobrenaturales. 5 10

**XCVI.** Objetarás: IV. Contra la segunda conclusión: por la luz de su naturaleza el ángel sabe evidentemente que Dios es omnipotente;<sup>456</sup> por lo tanto, sabe que Él puede producir los entes más perfectos en todo el orden de la naturaleza y, en consecuencia, los del orden sobrenatural.

Se confirma: el ángel sabe evidentemente que Dios puede hacer que cualquier cosa no repugne;<sup>457</sup> sin embargo, sabe evidentemente que no repugna el ente sobrenatural según la substancia. 15

Se prueba la menor: no puede saber evidentemente que el ente sobrenatural repugnaría ya que, por esa misma razón, sería posible y no puede ser evidente su repugnancia; por lo tanto, sabe evidentemente que no repugna. II. Sabe evidentemente que ninguna creatura se iguala a la potencia de Dios;<sup>458</sup> por lo tanto, sabe que encima de cualquier creatura hay otra posible de perfección superior; sin embargo, por esto mismo, sabe que sería posible la creatura que superaría toda la perfección de la naturaleza. 20

---

<sup>456</sup> Suárez, *De angelis* II, XXXI, 4.

<sup>457</sup> El discurso es similar a Muniesa en *Disputationes scholasticae de gratia actuali*, d. XXI, 3, 28.

<sup>458</sup> Mantiene la postura tomística. Cfr. *Expositio in librum Beati Job*, XXVI, lec. 1.



Et hoc argumento utitur doctor Angelicus quaestione II de veritate  
dicens: *super omnia, quae Deus fecit, | adhuc potest alia dissimilia*  
*facere et novas species et nova genera*: quia nunquam id, quod factum  
est, virtutem facientis adaequare potest. Haec | argumenta ad summum  
5 probarent posse angelum cognoscere possibilitatem entis  
supernaturalis confuse et indistincte, id est, possibile esse ens  
supernaturale, non vero an sit possibile hoc vel illud, gratia iustificans  
v. gr. visio beata.

**XCVII.** Directe ad primum respondeo concessio antecedenti,  
10 negando consequentiam. Nam ad cognitionem omnipotentiae angelus  
exsurgit ex cognitione creaturarum naturaliter existentium, quas novit  
et quarum cognitio ostendit posse Deum intra ordinem naturae  
producere alias atque alias creaturas perfectiores in infinitum seu quin  
ulla sit quae nequeat per aliam excedi. An vero praeter naturae  
15 ordinem sit possibilis alter supernaturalis, non est ex creaturis  
naturaliter existentibus evidenter cognoscibile.

Ad confirmationem nego minorem et probationis consequentiam  
quae non infertur: aliud enim est non cognoscere repugnantiam, aliud  
cognoscere non repugnantiam. Illud est non cognoscere impossibilitatem,  
20 hoc positive cognoscere possibilitatem. Interdum autem accidit ut neque  
possibilitas neque impossibilitas alicuius entis sit evidenter nota. Alias  
creatura, quae non cognoscit naturaliter evidenter repugnantiam  
trinitatis, cognosceret evidenter possibilitatem.

2 | 126 *M*<sub>2</sub> 4 | 64v *M*<sub>1</sub> 9 respondeo ad primum *transp.* *M*<sub>1</sub> 10 post consequentiam: *non dist.* *M*<sub>1</sub>  
10-11 exsurgit Angelus *transp.* *M*<sub>1</sub> 17 Ad... confirmationem: Nego minorem confirmationis *M*<sub>1</sub>  
consequentiam probationis *transp.* *M*<sub>2</sub> 19 post repugnantiam: *non dist.* *M*<sub>1</sub> 20-21 neque... neque:  
nec... nec *M*<sub>1</sub> 21 post nota: *non dist.* *M*<sub>1</sub>

Incluso el doctor Angélico usa este mismo argumento en la segunda cuestión de *Acerca de la verdad* cuando dice: *sobre todas las cosas, que hizo, incluso Dios puede hacer otras desemejantes, especies nuevas y nuevos géneros;*<sup>459</sup> lo creado nunca puede igualar la virtud de su creador. A lo sumo, estos argumentos probarían que el ángel podría conocer la posibilidad del ente sobrenatural de forma confusa e indistinta, es decir, que es posible el ente sobrenatural; de lo contrario, no sería posible una u otra cosa, la gracia que justifica y la visión beata, por ejemplo. 5

**XCVII.** Directamente respondo al primero mientras concedo el antecedente y niego la consecuencia. Para conocer la omnipotencia el ángel, se erige del conocimiento de las creaturas que naturalmente existen, las conoce y el conocimiento de aquéllas muestra que Dios, dentro del orden de la naturaleza, puede hacer que unas y otras creaturas sean infinitamente perfectas o que no exista alguna que no pueda ser superada por otra. Sí además del orden de la naturaleza fuera posible otro sobrenatural, no sería evidentemente cognoscible a partir de las creaturas que existen de manera natural. 10 15

A la confirmación niego la menor y la consecuencia de la prueba que no se infiere: lo primero es no conocer la repugnancia, lo segundo es conocer la no repugnancia. Lo primero es no conocer la imposibilidad, lo segundo es conocer la posibilidad de forma positiva.<sup>460</sup> A veces sucede que ni la posibilidad ni la imposibilidad de algún ente podrían ser conocidas de forma evidente. De otra forma, la creatura, que no conoce de manera evidentemente natural la repugnancia de la trinidad, conocería evidentemente su posibilidad. 20

---

<sup>459</sup> *De veritate*, q. 20, a. 4, c.

<sup>460</sup> “Adverbio que indica el verdadero darse una forma en algo que toma de dicha forma su denominación. Se opone a negative, que señala el mero carecer de la forma contraria. Así, por ej., un hombre es generoso p. sólo si posee realmente la virtud de la generosidad; en cambio, se dice generoso negative, cuando se limita a no ser egoísta”. Magnavacca 2005, 535.

Ad secundum distinguo consequens: esse possibilem aliam  
superioris perfectionis intra ordinem naturae, concedo; supra  
illum, nego. Sicut enim modo cognoscimus nullam creaturam  
ordinis supernaturalis et hypostatici aequare Dei potentiam, quin  
5 inde evidenter inferamus esse possibilem ordinem superiorem  
supernaturali et hypostatico. Ita ex eo quod nulla creatura ordinis  
naturalis Dei virtutem adaequet non infertur possibilitas ordinis  
superioris, sed solum creaturae perfectioris in eodem ordine nec  
amplius voluit Angelicus doctor, ut eum legenti manifestum est.

10 **xcviii.** Obiicies: v. Lumine naturae notum est Deum esse  
infinite misericordiae subindeque posse peccata remittere; sed  
remissio peccati fieri nequit sine dono supernaturali vel gratiae  
inhaerentis vel saltem extrinsecae condonationis: ergo lumine  
naturae potest evidenter cognosci possibilitas huius doni. II.  
15 Evidenter cognoscit angelus non posse naturam existere sine  
propria subsistentia et quantitatem sine subiecto; sed quod natura  
existat privata propria subsistentia et quantitas sine subiecto est  
supernaturale: ergo.

Probatur maior: angelus comprehendit naturam humanam et  
20 quantitatem; sed non comprehenderet, nisi cognosceret  
dependentiam naturae a subsistentia et quantitatis a subiecto: ergo  
illam cognosci et quidem evidenter, cum cognitio comprehensiva  
sit clara | immediataque repraesentatio omnium praedicatorum  
ipsius naturae.

1 Ad... consequens: Distinguo consequens secundi *M*<sub>1</sub> 2 | 65 *M*<sub>1</sub> 3 post nego: non dist. *M*<sub>1</sub>  
4 hypostatici: hipostatici *M*<sub>1</sub> 5 evidenter inde *transp.* *M*<sub>2</sub> 6 | 126v *M*<sub>2</sub> 7 adaequet Dei virtutem  
*transp.* *M*<sub>1</sub> 10 notum est: est evidens *M*<sub>1</sub> 12 nequit fieri *transp.* *M*<sub>1</sub> 14 Febrero 26 Sábado se  
abrió nuevo gobierno provincial Padre Agustín Carta: *i. m. adn.* *M*<sub>2</sub> 15 non: *om.* *M*<sub>1</sub> posse: posse  
posse *iter.* *M*<sub>1</sub> 21 dependentiam: separabilitatem *M*<sub>1</sub> 22 post cognoscit: non dist. *M*<sub>1</sub> 23 | 65v  
*M*<sub>1</sub> immediataque: et immediata *M*<sub>1</sub> 24 ipsius: *om.* *M*<sub>1</sub>

Al segundo distingo el consecuente: concedo que es posible otra [creatura] de perfección superior dentro del orden de la naturaleza; lo niego si está fuera de aquél. Así pues, sólo sabemos que ninguna creatura del orden sobrenatural y del hipostático no igualaría la potencia de Dios, por eso podemos inferir evidentemente que es posible un orden superior al sobrenatural y al hipostático. 5 Así también, a partir del hecho de que ninguna creatura del orden natural se adecuaría a la virtud de Dios, no se infiere la posibilidad de un orden superior, sino sólo de una creatura más perfecta en ese mismo orden y el doctor Angélico no propuso otra cosa, como es manifiesto a quien lo consulte.

**XCVIII.** Objetarás: v. Gracias a la luz de la naturaleza se sabe que Dios es de infinita misericordia y que, por consiguiente, puede perdonar los pecados; sin embargo, la remisión del pecado no puede suceder sin el don sobrenatural de la gracia inherente o, al menos, de la condonación extrínseca;<sup>461</sup> por lo tanto, gracias a la luz de la naturaleza puede conocerse evidentemente la posibilidad de este don. II. El ángel sabe evidentemente que no pueden existir la naturaleza sin la subsistencia propia y la cantidad sin el sujeto; no obstante, es sobrenatural el hecho de que existan la naturaleza privada de la subsistencia propia y la cantidad sin el sujeto. 15

Se prueba la mayor: el ángel comprende la naturaleza humana y la cantidad;<sup>462</sup> sin embargo, no las comprendería a no ser que supiera que la naturaleza depende de la subsistencia y la cantidad del sujeto; por lo tanto, la conoce incluso de forma evidente, porque su conocimiento comprensivo sería la clara e inmediata representación de todos los predicados de la naturaleza misma.<sup>463</sup> 20

---

<sup>461</sup> Objeción tomada de *De incarnatione*, d. III, a. I-II.

<sup>462</sup> *De veritate* I, q. 8, a. 2.

<sup>463</sup> “Así pues, la gracia es una cualidad que podríamos llamar análoga en parangón con las otras cualidades naturales. Es decir, la gracia tiene algo en común con las cualidades naturales en la medida en que cabe situarla en el accidente cualidad, y tiene algo de diverso en la medida en que trasciende todo accidente natural. Es un *quale* pues califica al sujeto, pero tiene una densidad intensiva diversa de la categoría aristotélica, porque mientras esta realiza al sínolon como actuación cualitativa de su ser y naturaleza naturales, la gracia en cambio realiza un salto cualitativo que lo inserta en un nuevo ser y naturaleza que es participación del ser y naturaleza divinas”. Sánchez Sorondo 2021, 134.

Confirmatur: I. Angelus naturam comprehendens evidenter cognoscit eam non dependere essentialiter a propria subsistentia: ergo cognoscit posse divinitus ab illa separari. II. Evidenter cognoscit angelus quantitatem in eucharistia existere sine subiecto et humanitatem in  
5 Christo domino sine propria subsistentia; sed quantitas nequit sine subiecto conservari nisi per actionem intrinsece supernaturalem: ergo. Probatur maior: angelus videt quantitatem eucharisticam, non videt subiectum: insuper cognoscit, si subiectum ibi esse illud videret: ergo evidenter cognoscit esse quantitatem sine subiecto et similiter  
10 discurrendum de humanitate relate ad subsistentiam. |

**XCIX.** Ad primum distingo maiorem: posse remittere peccata quae fiunt contra Deum ut auctorem naturae, concedo; ut auctorem supernaturalem, nego. Et distingo minorem: remissio peccati contra Deum ut auctorem supernaturalem nequit fieri sine dono supernaturali,  
15 transeat; contra Deum ut auctorem naturae, nego. Cum non sit evidens lumine naturae nostris peccatis offendi Deum ut finem et auctorem supernaturalem, nec evidens est possibilitas remissionis peccati contra | finem supernaturalem commissi.

Quare naturaliter solum potest angelus cognoscere possibilitatem  
20 remissionis peccati commissi vel comittendi contra Deum ut auctorem naturae, quae fieri posset per gratiam ordinis naturalis. Ad secundum responderi potest. I. Distinguo minorem: est supernaturale quoad substantiam, nego; quoad modum concedo. Naturam esse sine subsistentia et quantitatem sine subiecto duo dicit nempe carentias  
25 subsistentiae et subiecti et actionem conservativam naturae aut quantitatis.

**3** II: Confirmatur 2°  $M_2$     **5** Domino: *om.*  $M_1$     **8** si... esse: quod si ibi esset subiectum  $M_1$   
**9** quantitatem esse *transp.*  $M_2$     **10** | 127  $M_2$     **11** Ad... maiorem: Distinguo primi maiorem  $M_1$   
**14** auctorem: auctorem  $M_1$  authorem  $M_2$     **15** *post* nego: *non dist.*  $M_1$     **17** est evidens *transp.*  $M_1$   
| 66  $M_1$     **18** commissi: *non dist*  $M_2$     **22** Distinguo minorem: per distinctionem minoris  $M_1$

Se confirma: I. Puesto que el ángel comprende la naturaleza, evidentemente conoce que aquélla no depende esencialmente de la subsistencia misma; por lo tanto, sabe que puede separarse de aquélla por voluntad divina. II. El ángel evidentemente sabe que en la Eucaristía existe la cantidad<sup>464</sup> sin el sujeto y que en nuestro señor Cristo existe la humanidad sin la subsistencia misma; no obstante, la cantidad no puede ser conservada sin el sujeto sino a través de una acción intrínsecamente sobrenatural. Se prueba la mayor: el ángel ve la cantidad eucarística, no ve el sujeto; además, la conocería si viera que aquel sujeto está ahí; por lo tanto, sabe evidentemente que existe la cantidad sin el sujeto. Del mismo modo, debe discurrirse sobre la humanidad respecto a la subsistencia. 10

**XCIX.** Al primero distingo la mayor: concedo que puede perdonar los pecados que suceden contra Dios como autor de la naturaleza; lo niego como autor sobrenatural. Y distingo la menor: que se admita que la remisión del pecado en contra de Dios, como autor sobrenatural, no puede suceder sin el don sobrenatural; lo niego en contra de Dios como autor de la naturaleza.<sup>465</sup> Puesto 15 que no sería evidente en la luz de la naturaleza que nuestros pecados ofenden a Dios, como fin y autor sobrenatural, tampoco es evidente la posibilidad de la remisión del pecado cometido en contra del fin sobrenatural.

Por esto, el ángel sólo de forma natural puede conocer la posibilidad de la remisión del pecado cometido o que podría cometerse en contra de Dios, como autor de la naturaleza; dicha posibilidad podría suceder a través de la gracia del orden natural. Al segundo puede responderse. I. Distingo la menor: niego que es sobrenatural según la substancia, lo concedo según el modo. El hecho de que existan la naturaleza sin la subsistencia y la cantidad sin el sujeto, declara dos cosas: las carencias entre la subsistencia y el sujeto y la acción conservativa de 25 la naturaleza o de la cantidad.

---

<sup>464</sup> Para la escolástica moderna la cantidad ya se entiende como substancia. Por tanto, cuando se acuñó el término de transustanciación, se entendía por “substancia” sólo la realidad metafísica. *Cfr.* Aldazábal 2006, 178.

<sup>465</sup> Abad de Aparicio ofrece una conclusión: “Toda criatura racional, reducida a las simples condiciones de su naturaleza, puede errar y pecar; y sólo en la voluntad de Dios no cabe error ni pecado, siendo él mismo la única regla de sus actos”. *S. Th.* I, q. 63, a. 1, s. c.

De carentiis certum est non esse intrinsece supernaturales, cum nihil sint; actiones autem quoad modum supernaturales sunt, non tamen quoad substantiam. II. Negatur maior. Nam licet angelus evidenter cognoscat distinctionem naturae a subsistentia, at non cognoscit  
5 independentiam essentialem, seu potentiam existendi sine subsistentia, haec enim potentia oboedientialis est et subinde ut talis refertur ad Deum ut auctorem supernaturalem.

Ad comprehensionem autem naturalem humanitatis et quantitatis non requiritur quod cognoscantur clare et distincte in ordine ad  
10 terminos relationis supernaturales, sed satis est quod ordo ad naturales terminos sit evidenter notus. Hinc constat ad confirmationem cuius antecedens | falsum est iuxta dicta. Ad secundam prima concessa maiore, nego minorem. II. Nego maiorem, ad eius probationem dinstinguo minorem: novit quod, si ibi esset subiectum et Deus non  
15 negaret | concursum, illud videret, concedo: Deo concursum negante, nego. Evidenter scit angelus se non posse aliquid agere, nisi Deo libere cooperante: proinde quamvis non videat subiectum, non statim cognoscit eius absentiam, sed vel non esse subiectum vel Deum cum ipso ad illius visionem non concurrere.

20 C. Instabis contra hanc solutionem: in angelo locum non habet imprudens dubitatio; sed imprudenter dubitaret de praesentia subsistentiae aut subiecti quod non videt: ergo de hoc dubitare nequit. Probatur minor: nos cum aerem tenebrosam videmus, solum imprudenter dubitare possumus an sol re vera luceat; lux tamen sit  
25 nobis occulta, negante Deo concursum ad visionem:

3 Negatur maior. Nam: respondetur negando maiorem: nam  $M_1$  6 est: *add. M\_1* 8 *post* naturalem: *dist. M\_2* 12 | 66v  $M_1$  iuxta: iusta  $M_1$  13 ad eius probationem: cuius probationis  $M_1$  15 | 127v  $M_2$  illud videret: v. gr.  $M_1$  negante concursum *transp. M\_2* 17 proinde: deinde  $M_2$  20 contra hanc: *add. M\_1* 21 dubitatio imprudens *transp. M\_1* praesentia: existentia  $M_2$  22 ergo nequit *transp. M\_1* 23 aerem: aer  $M_1$  25 Deo negante *transp. M\_2*

Sobre las carencias es certero que no son intrínsecamente sobrenaturales,<sup>466</sup> porque son nada; en cambio, las acciones son sobrenaturales según el modo, pero no según la substancia. II. Se niega la mayor. En efecto, aunque el ángel conociera evidentemente la distinción entre naturaleza y subsistencia, no conocería la independencia esencial o bien la potencia de existir sin 5 subsistencia; pues esta potencia es obediente y, por eso, como tal remite a Dios como autor sobrenatural.

Para comprender naturalmente la humanidad y la cantidad no se requiere que sean conocidas clara y distintamente en relación con los términos sobrenaturales de su relación; por el contrario, es suficiente que evidentemente 10 haya sido conocido el orden por los términos naturales. De aquí consta a la confirmación cuyo antecedente es falso según lo mencionado. A la segunda, concedida la primera mayor, niego la menor. II. Niego la mayor, sobre su prueba distingo la menor: concedo que sabe que lo vería, si allí estuviera el sujeto y si Dios no negara su concurso; lo niego si Dios niega su concurso. El ángel 15 evidentemente sabe que no puede hacer algo, a menos que Dios libremente coopere; por consiguiente, aunque no vea el sujeto, no conoce inmediatamente su ausencia, sino que conoce que no hay un sujeto o que Dios no concurre con ese mismo sujeto para su visión.

C. Insistirás en contra de la solución: en el ángel no tiene lugar la duda 20 imprudente; sin embargo, dudaría de forma imprudente sobre la presencia de la subsistencia o del sujeto que no ve; por lo tanto, no puede dudar sobre eso. Se prueba la menor: cuando nosotros vemos el cielo nublado, sólo podemos dudar de forma imprudente si el sol en realidad ilumina; no obstante, la luz estaría oculta para nosotros mientras Dios niegue su encuentro a nuestra visión; 25

---

<sup>466</sup> “1. En sentido lógico, se llaman denominaciones *intrinsecae* a las que denotan atributos o predicados que constituyen a un sujeto en lo que él es, por ej., ‘racional’ es denominación intrínseca de ‘hombre’; en cambio, son *extrinsecae* las denominaciones que le competen en relación con otro, como ‘padre’. 2. En sentido ontológico, la distinción entre *e.* e *intrinsecum* responde a la diferencia asignada por Aristóteles a las cuatro causas. En efecto, para el Estagirita, la causa material y la formal forman parte ambas del compuesto que es la sustancia corpórea, no advienen –por así decir– desde fuera, por lo cual los escolásticos las llamaron *intrinsecae*; en cambio, la causa eficiente y la final refieren a un principio sustancialmente distinto de lo causado, por lo que se las denominó *extrinsecae*”. Magnavacca 2005, 280.



ergo pariter angelus non videns subsistentiam in humanitate, solum imprudenter dubitare potest an re vera ipsa sit, sed sibi occultetur. Confirmatur ex Aristotele secundo libro *de anima: Lumen et tenebrae ad eundem sensum spectant*: ergo ad eundem intellectum spectat  
5 videre formam et eius privationem; sed in|tellectus angeli videt subsistentiam ubi est: ergo videt privationem, ubi non est subsistentia. Et cum privatio connotet aptitudinem subiecti ad formam, videt consequenter angelus naturam debita subsistentia carere.

10 Nego minorem et consequentiam probationis. Dubitatio in angelo prudens esset: nam cum solitus sit videre naturam subsistentem et quantitatem in subiecto, ubi naturam videt et non subsistentiam, quantitatem et non subiectum, merito infert aliquid praeter naturale accidere cumque hoc possit esse vel quod Deus naturam subsistentia  
15 et accidens subiecto privaret vel quod negaret concursum ad subsistentiam et subiectum videndum, rationabiliter dubitat, utrum eorum causa sit cur non videat? Quando autem nihil apparet praeter naturalem cursum, dubitatio est imprudens et talis esset, qua videns aerem tenebrosam sine alio fundamento timeret ne forte lux esset,  
20 sed a Deo negaretur concursus ad videndum.

Ad confirmationem respondeo quod, licet cognitio formae et privationis spectet ad | eundem sensum, at non eodem modo cognoscitur forma et privatio, cum haec solum indirecte et quatenus non videtur forma, cognosci possit. Ad subsumptam distingo: videret formam, si  
25 praesci|sse adesset, nego; si adesset et Deus concurreret, concedo.

2 vera: *add. M<sub>1</sub>* 5 | 67 *M<sub>1</sub>* videt: et *M<sub>2</sub>* 7 *post* subsistentia: *non dist. M<sub>1</sub>* 8 consequenter videt... subsistentia debita *transp. M<sub>2</sub>* 10 *post* probationis: *non dist. M<sub>1</sub>* 11-12 subsistentem videre... in subiecto quantitatem *transp. M<sub>2</sub>* 13 aliquid: aliter *M<sub>1</sub>* 14 cumque: cum quod *M<sub>2</sub>* 15 et: per *M<sub>2</sub>* 19 aerem: aer *M<sub>1</sub>* 22 | 128 *M<sub>2</sub>* sensum eundem *transp. M<sub>2</sub>* 25 praescisse adesset: praescisset *M<sub>1</sub>* | 67v *M<sub>1</sub>*

por lo tanto, puesto que el ángel no ve la subsistencia en la humanidad, sólo puede dudar de manera imprudente si en verdad aquélla existe, aunque se le oculte. Se confirma según Aristóteles en el libro II de *Acerca del alma: la luz y la oscuridad tienden al mismo sentido*.<sup>467</sup> Por lo tanto, el hecho de ver la forma y su privación tiende al entendimiento mismo; no obstante, el entendimiento del ángel ve la subsistencia cuando existe; por lo tanto, ve la privación, cuando no existe la subsistencia.<sup>468</sup> Y ya que la privación denota la capacidad del sujeto a la forma, en consecuencia, el ángel ve que su naturaleza carece de la debida subsistencia.

Niego la menor y la consecuencia de la prueba. La duda sería prudente en el ángel; ya que estaría acostumbrado a ver la naturaleza subsistente y la cantidad en el sujeto, cuando ve la naturaleza y no la subsistencia<sup>469</sup> o la cantidad y no el sujeto, infiere que algo sucedería más allá de lo natural. Y ya que esto podría ser que Dios privara la naturaleza de la subsistencia y el accidente del sujeto o que negara el concurso para ver la subsistencia y el sujeto, el ángel razonablemente dudaría: ¿Cuál de estas dos es la causa por la que no lo ve? No obstante, porque nada se presenta fuera del encuentro natural, esta duda es imprudente y así sería también la duda por temor de que la luz no existe al ver el cielo nublado; por el contrario, Dios negaría su encuentro para verla.

A la confirmación respondo que, aunque el conocimiento de la forma y de la privación tiendan al mismo sentido, no se conocen del mismo modo la forma y la privación, ya que ésta sólo podría ser conocida indirectamente y en tanto que su forma no se ve. A la subsunción distingo: niego que vería la forma si estuviera presente; lo concedo si estuviera presente y si Dios concurriera con ella.

---

<sup>467</sup> *De anima* II, 7, 418b, 30

<sup>468</sup> Sigue a Suárez en *Disputationes metaphysicae*, d. LIV, s. 5. Cfr. Doyle 1987, 47-75. Para mayor comprensión.

<sup>469</sup> Para la diferencia entre naturaleza y subsistencia cfr. Legorreta 2018, 115-130.

CI. Obiicies: VI. Visio beata est intrinsece supernaturalis; sed est  
evidenter cognoscibilis cognitione abstractiva naturali; ergo.  
Probatur minor: lumine naturae est evidens intellectum posse  
perfecte cognoscere quidquid continetur sub eius obiecto  
5 adaequato; sed evidens est Deum contineri sub tali obiecto  
adaequato intellectui: ergo evidens est Deum posse perfecte  
cognosci subindeque intuitive.

Minor est manifesta et maior ex eo constat quod omnes aliae  
potentiae cognoscitivae pervenire possunt naturaliter ad perfectam  
10 cognitionem suorum obiectorum adeoque non est cur solus  
intellectus creatus id non possit. II. Evidens est nullum desiderium  
innatum esse frustraneum; atqui omnibus hominibus insitum est a  
natura desiderium assequendi summum bonum quod in visione Dei  
consistit: ergo est evidenter possibile Dei visio. Maior constat: quia  
15 natura procedit modo ordinato et non tendit in impossibile. III. Licet  
Deus infinite creaturam rationalem excedat, evidens est quod potest  
ab illa immediate et per se amari: ergo etiam est evidens quod possit  
immediate et in se videri. |

CII. Respondeo obiectionem, si quid probat, evincere notitiam  
20 Dei intuitivam esse naturaliter possibilem: quia appetitus innatus  
fertur in bonum naturaliter possibile et assequibile. Directe nego  
minorem et maiorem probationis: sicut enim evidens non est  
intellectum posse comprehendere quidquid sub adaequato eius  
obiecto continetur, ita neque evidens est quod possit intueri;

3 Minor probatur *transp.*  $M_2$  posse: *om.*  $M_1$  5 tali: *om.*  $M_1$  6 adaequato intellectui: *add.*  $M_1$   
6-7 evidens... cognosci: et quod possit perfecte cognosci  $M_1$  16 excedat creaturam *transp.*  $M_1$   
17 immediate: *immediata*  $M_1$  18 in: *per corr.*  $M_2$  | 68  $M_1$  21-22 et... probationis: cuius probationis  
nego maiorem  $M_1$  22 non est evidens *transp.*  $M_1$

CI. Objetarás: VI. La visión beata es intrínsecamente sobrenatural; sin embargo, es evidentemente cognoscible con el abstractivo conocimiento natural. Se prueba la menor: gracias a la luz de la naturaleza es evidente que el entendimiento puede conocer perfectamente cualquiera cosa que es contenida por su objeto proporcionado; no obstante, es evidente que Dios es contenido por semejante objeto proporcionado al entendimiento; por lo tanto, es evidente que Dios puede ser conocido de manera perfecta y, por consiguiente, intuitiva.<sup>470</sup> 5

La menor es manifiesta y la mayor consta por el hecho de que todas las otras potencias cognoscitivas pueden llegar de forma natural al perfecto conocimiento de sus objetos y, por esta razón, no hay por qué sólo el entendimiento creado no podría hacer eso. II. Es evidente que ningún deseo innato es inútil; por el contrario, la naturaleza sembró en todos los hombres el deseo de conseguir el sumo bien que consiste en la visión de Dios;<sup>471</sup> por lo tanto, la visión de Dios es evidentemente posible. La mayor consta: la naturaleza procede de un modo ordenado y no tiende hacia lo imposible. III. Aunque Dios exceda infinitamente a la creatura racional, es evidente que puede ser amado por aquélla de forma inmediata y por sí; por lo tanto, también es evidente que pudiera ser visto de forma inmediata y en sí mismo. 10 15

CII. Respondo que esta objeción, si es que prueba algo, demuestra que el conocimiento intuitivo de Dios sería naturalmente posible: el apetito innato conlleva hacia el bien naturalmente posible y asequible. Directamente niego la menor y la mayor de la prueba: así como no es evidente que el entendimiento puede comprender cualquier cosa que es contenida por su objeto proporcionado, así tampoco es evidente que pudiera contemplarla. 20

---

<sup>470</sup> “Proveniente del verbo *intuere* (véase), este término hace alusión a ‘lo visto’ o ‘la visión’. De allí deriva su acepción más técnica de ‘percepción inmediata’, en el campo gnoseológico. Con todo, en la Edad Media, la palabra mantuvo el significado metafórico y visual que coexistió con el filosófico o propio. En este último sentido, y en general, suele referirse al conocimiento intuitivo, es decir, al conocimiento en su función de percepción directa del contenido de su objeto, ya sea éste una esencia, ya sea una determinada relación entre esencias o aún entre entes particulares”. Magnavacca 2005, 387.

<sup>471</sup> *Concomitanter autem, quia, sicut dictum est, beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. S. Th. I-II, q. 4, a. 4, co.*

solum itaque est evidens quod possit intellectus intueri obiectum  
sibi proportionatum, quale non est Deus, qui propter lucem |  
inaccessibilem, quam inhabitat —*ad Timotheos* VI—, infinite superat  
activitatem naturalem et, nisi elevetur per eiusdem lucis  
5 participationem, nequit intuitioni proportionari. Maioris probatio  
nec vera est nec ex ea fit recta illatio ad visionem Dei. Vera non  
est: nam potentia visiva v. gr. nequit perfecte videre lucem nimium  
intensam, ut experimur, nec auditiva sonum vehementissimum quo  
potius obtunditur: quapropter dixit Philosophus quod *nimum*  
10 *sensibile laedit sensum*.

Deinde non est illatio recta: quia caetera potentiae proportionari  
possunt naturaliter cum suis obiectis utpote limitatis; at intellectus  
cum Deum non cognoscat naturaliter nisi per alias species, nequit  
proportionari ad claram visionem.

15 Ad secundum nego minorem: nam in natura rationali creata  
secundum se | et praescindendo ab elevatione ad finem supernaturalem  
solum est desiderium innatum ad bonum debitum et beatitudinem  
naturaliter assequibilem, quae consistit in unione cum summo bono per  
cognitionem et amorem naturae viribus et gratiis ordinis naturalis  
20 assequibilem. Quod si aliquando sancti Augustinus et Thomas  
asserunt homines naturaliter appetere Dei visionem, intelligendi sunt  
non de appetitu innato, sed de elicito et libero, qui naturalis interdum  
dicitur, non quod sit a natura inditus, sed quia supernaturalis non est.

1 ita... est: ita nec est evidens *M<sub>1</sub>* 2 | 128v *M<sub>2</sub>* 3 ad Timotheos VI: *om. M<sub>1</sub>* 6-7 Non est vera  
*transp. M<sub>1</sub>* 9 Philosophus: Phylosophus *M<sub>2</sub>* 11 illatio non est *transp. M<sub>1</sub>* 13 *post* cognoscat: nisi  
*del. M<sub>2</sub>* 13-14 species alias, proportionari nequit *transp. M<sub>2</sub>* 15 Ad... minorem: Nego minorem  
secundi *M<sub>1</sub>* 16 | 68v *M<sub>1</sub>* elevatione: eluatione *M<sub>1</sub>* 17 desiderium: desiderim *M<sub>1</sub>* 18 *post*  
assequibilem: *non dist. M<sub>1</sub>* 23 inditus a natura *transp. M<sub>2</sub>*

Así pues, sólo es evidente que el entendimiento podría contemplar tal objeto proporcionado a sí, pero así no es Dios que más allá de la luz inaccesible, donde habita —según I *Timoteo* 6, 16—, supera infinitamente la actividad natural y no puede proporcionarse a la intuición a no ser que sea elevada a través de la participación de esa misma luz. La prueba de la mayor no es verdadera ni de ella 5 sucede la correcta argumentación para la visión de Dios. No es verdadera: nuestra potencia visiva, por ejemplo, no puede ver perfectamente la luz excesivamente intensa, cuando la contemplamos, ni nuestra potencia auditiva, el sonido más fuerte que aturde por completo. A causa de esto, el Filósofo dijo: *que los excesos de las cosas sensibles destruyen los órganos de los sentidos*.<sup>472</sup> 10

Entonces no es correcta esa argumentación: las restantes potencias pueden naturalmente proporcionarse con sus propios objetos, sin duda, limitados. Por el contrario, ya que el entendimiento no conoce a Dios de forma natural sino a través de otras especies, no puede proporcionarse a su visión clara.

Al segundo niego la menor: en efecto, en la naturaleza racional creada en sí 15 y prescindiendo de la elevación hacia al fin sobrenatural, sólo se encuentra el deseo innato hacia el bien debido y hacia la beatitud naturalmente asequible, que consiste en la unión con el sumo bien a través del conocimiento y del amor asequibles en las fuerzas de la naturaleza y en la gracia del orden natural.<sup>473</sup> Pero si alguna vez los santos Agustín<sup>474</sup> y Tomás afirmaron que los hombres 20 apetecen naturalmente la visión de Dios, debe interpretarse que no hablaban de un apetito innato, sino de uno realizado y libre, que es llamado *natural* no porque haya sido entregado por la naturaleza, sino porque no es sobrenatural.

---

<sup>472</sup> Cfr. *De anima* II, 12, 124a, 29.

<sup>473</sup> Sobre el bien común en el pensamiento tomista cfr. Baños 2014.

<sup>474</sup> “Y, ¿quién es feliz? «Es feliz el hombre que ha llegado a conocer y poseer el sumo bien, lo cual deseamos todos sin género alguno de duda. Por tanto, como consta que todos queremos ser bienaventurados, igualmente consta que todos queremos ser sabios, porque nadie que no sea sabio es feliz, ya que nadie es feliz sin la posesión del bien sumo, que consiste en el conocimiento y posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría» (*El libre albedrío*, 2, 102)”. Lazcano 2010, 16.

Praeterea praescindendo a revelatione divina et fide, qua novimus hominem ad fruitionem Dei conditum fuisse, nec appetitu elicitio desideraret homo summum bonum quoad speciem, seu prout in clara Dei visione consistens, sed solum in genere, quatenus  
5 appetit beatitudinem praescindendo a bono specifico, in quo illa consistit. | Ad tertium retorqueo: potest Deus amore naturali immediate et per se amari: ergo potest cognitione naturali immediate [et] in se cognosci, quod est apud omnes certo falsum.

Directe nego consequentiam: disparitas est: nam ut Deus  
10 immediate ametur, sufficit quod eius bonitas licet cognita per alienas species proponatur voluntati ut per se amabilis; at ut immediate cognosceretur, necesse erat non cognosci per alienas species, sed per | proprias aut per ipsam essentiam unitam intellectui unione obiecti intelligibilis, quod naturaliter fieri  
15 nequit.

**CIII.** Instabis: creatura rationalis innate desiderat beatitudinem plene satiantem; sed sola Dei visio potest plene satiare; ergo. II. Creatura innato appetitu fertur in suum finem; sed finis creaturae rationalis est Deus ut clare visus: ergo.

20 III. Evidens est lumine naturae participari posse a creatura perfectionem quae non sit characteristicae divinae; sed Deum intuitive videre visione non comprehensiva non est perfectio characteristicae divinae: ergo evidens est posse participari. IV. Evidens est esse in Deo omnem perfectionem simpliciter  
25 simplicem,

2 fuisse conditum *transp. M<sub>1</sub>* 6 | 129 5 *M<sub>2</sub>* 11 species alienas *transp. M<sub>2</sub>* 12-13 species alienas *transp. M<sub>2</sub>* 13 | 69 *M<sub>1</sub>* essentiam ipsam *transp. M<sub>2</sub>* 14-15 nequit fieri *transp. M<sub>2</sub>* 18 finem suum *transp. M<sub>2</sub>* 21 characteristicae: caracteristicae *M<sub>2</sub>* 21-22 sed videre Deum intuitive *transp. M<sub>1</sub>*

Además, al prescindir de la revelación divina y de la fe, con la que sabemos que el hombre fue creado para fruición de Dios, el hombre no desearía el sumo bien según la especie por un apetito realizado en tanto que consiste en la clara visión de Dios, sino que lo desearía solamente en el género, en tanto que apetece la bienaventuranza al prescindir del bien específico en el que aquélla consiste.<sup>475</sup> 5

Al tercero replico: Dios puede ser amado inmediatamente y por sí con amor natural; por lo tanto, puede ser conocido inmediatamente y en sí con conocimiento natural; pero esto es ciertamente falso para todos.

Niego directamente la consecuencia. La discrepancia es: para que Dios sea amado de forma inmediata, basta que su bondad, aún conocida a través de otras 10 especies, se ofrezca a la voluntad como algo amable por sí misma; en cambio, para que sea conocido de forma inmediata, era necesario que no fuera conocido a través de otras especies, sino a través de las propias o a través de la propia esencia unida al intelecto por la unión del objeto inteligible; esto no puede suceder de manera natural. 15

**CIII.** Insistirás: la creatura racional innatamente desea la bienaventuranza que sacia plenamente; sin embargo, sólo la visión de Dios puede saciar plenamente.<sup>476</sup> II. El apetito innato conlleva a la creatura a su propio fin; no obstante, el fin de la creatura racional es Dios, como claramente me ha parecido.

III. Es evidente que gracias a la luz de la naturaleza la creatura puede 20 participar de la perfección que no sería característicamente divina; sin embargo, el acto de ver a Dios intuitivamente con visión no comprensiva no es una perfección característicamente divina;<sup>477</sup> por lo tanto, es evidente que puede participar de ella. IV. Es evidente que en Dios se encuentra toda perfección absolutamente simple; 25

---

<sup>475</sup> *Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam quae sola beata est omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Confessiones, 10, 23, 33.*

<sup>476</sup> Suárez, *De beatitudine*, d. IV, s. III.

<sup>477</sup> “Esto es así porque existe una cierta escala en la similitud: la primera está relacionada con la tendencia a la perfección, que en caso del ser intelectual lleva a un tipo peculiar de semejanza de la criatura racional a Dios, que Tomás llama similitud intensiva”. Roszak 2018, 156.



sed evidens est a creatura posse videri esse perfectionem simpliciter simplicem; ergo evidens est quod Deo conveniat et consequenter evidens est possibilitas visionis. Probatur minor:

I. Posse creaturas beatificare evidenter est perfectio  
5 simpliciter simplex; sed perinde est posse Deum creaturas  
beatificare ac posse a creaturis videri: ergo. II. Posse cognosci  
est evidenter perfectio simpliciter simplex: ergo in sumo bono est  
eiusmodi perfectio posse videri seu perfecte cognosci. III.  
Quodlibet genus efficientiae specialis ad extra est perfectio  
10 simpliciter simplex; sed concurrere ut obiectum ad sui visio|nem  
est genus efficientiae specialis ad extra: ergo. | Demum casu quo  
angelus cessaret a visione Dei, posset illius meminisse; sed haec  
memoria esset cognitio evidens abstractiva visionis et naturaliter  
haberetur: ergo naturaliter haberi potest cognitio evidens  
15 abstractiva visionis.

CIV. Ad primum distingo maiorem: plene satiantem creaturam  
non elevatam ad finem supernaturalem, concedo; elevatam, nego.  
Et distingo minorem: sola Dei visio potest plene satiari  
creaturam elevatam ad finem supernaturalem, concedo; non  
20 elevatam nego: nam haec quiesceret in cognitione et amore Dei  
quamvis naturali, intenso tamen, et qui propterea extingueret  
omnem alium appetitum ad bona creata, quae longe inferiora Deo  
cognoscerentur in statu beatitudinis naturalis.

Aliter: plene supernaturaliter satiantem, nego; plene  
25 naturaliter, concedo.

1 posse a creatura *transp.*  $M_1$  7 in sumo: insumo  $M_1$  10 | 69v  $M_1$  11 | 129v  $M_2$  14 potest  
haberi *transp.*  $M_2$  17 *post* nego: *non dist.*  $M_1$  21 qui: quod  $M_1$  24 Aliter: 2<sup>o</sup> responderi potest,  
distinguendo aliter maiorem  $M_1$

no obstante, es evidente que la creatura puede ver que existe una perfección absolutamente simple; por lo tanto, es evidente que esto convendría a Dios y, en consecuencia, es evidente la posibilidad de su visión. Se prueba la menor:

I. El poder beatificar las creaturas es evidentemente una perfección absolutamente simple; sin embargo, así como es una perfección simple que Dios pueda beatificar a las creaturas, así también que sus creaturas puedan verlo. II. El poder ser conocido es evidentemente una perfección absolutamente simple: por lo tanto, en el sumo bien existe que la perfección de este tipo pueda ser vista o ser conocida de manera perfecta. III. Cualquier género de la eficiencia<sup>478</sup> especial *hacia fuera*<sup>479</sup> es una perfección absolutamente simple; sin embargo, concurrir como un objeto para su visión es un género de la eficiencia especial *hacia fuera*. Finalmente, en caso de que el ángel dejara de ver a Dios, podría recordarlo; sin embargo, esta memoria sería el evidente conocimiento abstractivo de su visión y podría ser tenida naturalmente: por lo tanto, puede ser tenido naturalmente el evidente conocimiento abstractivo de su visión.

CIV. Al primero distingo la mayor: concedo la bienaventuranza que plenamente sacia a la creatura no elevada para su fin sobrenatural; lo niego si es elevada. Y distingo la menor: concedo que sólo la visión de Dios puede saciar plenamente a una creatura elevada para su fin sobrenatural; lo niego si no es elevada. En efecto, ésta reposaría en el conocimiento y en el amor intenso de Dios —aunque natural— que extinguiría cualquier otro apetito hacia los bienes creados,<sup>480</sup> que serían conocidos totalmente inferiores a Dios en el estado de la bienaventuranza natural.

En otras palabras: niego la que sacia de forma plenamente sobrenatural, concedo la que sacia de forma plenamente natural.

---

<sup>478</sup> “En general, y ateniéndonos particularmente a su etimología, la palabra ‘eficiente’ indica la idea del poder que tiene un ente en relación con el efecto que depende de él. Según la tradición escolástica, se llama e. a la causa en acto que, precisamente por estar en acto, produce de hecho una acción y el eventual efecto que puede depender de esta última. La validez metafísica del concepto de e. se funda no sólo en la experiencia, sino también en el principio de finalidad. Del poder del agente depende el que éste comunique a un efecto la virtud del obrar”. Magnavacca 2005, 248.

<sup>479</sup> “Así, distinguen en Él acciones *ad intra*, como amar; y *ad extra*, es decir, las que producen un efecto diferente de Él, como crear”. *Id.* 49.

<sup>480</sup> *Cfr.* Aquino en *Scriptum super Sententiis* III, d. 27-32.

Ad secundum dinstinguo: fertur in suum finem naturalem, concedo;  
supernaturalem, nego et eisdem terminis ad minorem. Ad tertium  
nego minorem quia non est evidens quod sit possibilis visio intuitiva  
Dei non comprehensiva, quod necesse erat, ut evidens esset,  
5 visionem comprehensivam non esse Dei propriam.

Ad quartum nego minorem: sicut enim non est evidens | quod  
posse comprehendi sit perfectio simpliciter simplex, ita non est  
evidens quod talis sit posse intuitive videri. Ad primam probationem  
distinguo maiorem: posse beatificare beatitudine proportionata  
10 creaturae non elevatae, concedo; elevatae, nego; quia cum non sit  
lumine naturae evidens possibilitas elevationis ad finem  
supernaturalem nec est evidens possibilitas beatificationis  
supernaturalis. Distinguo consequens secundae probationis: posse  
perfecte cognosci et videri a se ipso concedo; a creatura infinite  
15 inferiore nego.

Posse cognosci ab intellectu seu creato seu increato perinde  
est ac contineri intra latitudinem obiecti adaequati intellectus,  
quod verum est ac per consequens evidenter convenit omni enti;  
at posse perfecte cognosci et videri ab inferiori non est cur sit  
20 perfectio simpliciter simplex, immo sicut non est perfectio angeli  
superioris posse comprehendi ab inferiori, ita nec est perfectio  
summi et infiniti veri posse videri clare ab intellectu infinite  
inferio|ri.

Ad tertiam retorqueo: sed concurrere ad sui comprehensionem  
25 est aliquod genus efficientiae ad extra: ergo est perfectio Dei.  
Directe nego maiorem vel distinguo: quodlibet genus efficientiae  
evidenter possibilis, concedo; si non sit evidenter possibilis nego.

2 Ad... minorem: Nego minorem tertii  $M_1$  4 esset evidens *transp.*  $M_1$  5 non comprehensivam  
*transp.*  $M_2$  6 Ad... minorem: Nego minorem quarti  $M_1$  | 70  $M_1$  8-9 Ad... maiorem: Distinguo  
maiorem primae probationis  $M_1$  10 non elevatae: non elebatae  $M_1$  *post* concedo: creaturae *add.*  
 $M_1$  sit: est  $M_1$  13 probationis: *add.*  $M_1$  18 verum est ac: est verum et  $M_1$  23 | 130  $M_2$  25 *post*  
genus: ad extra *del.*  $M_1$  27 si... nego: si evidenter possibilis non sit, nego  $M_1$

Al segundo distingo: concedo que conlleva hacia su fin natural, lo niego si es al sobrenatural, y según estos mismos términos respondo a la menor. Al tercero niego la menor porque no es evidente que sería posible la intuitiva visión no comprensiva de Dios, porque sería necesario, como resultaría evidente, que la visión comprensiva no fuera propia de Dios. 5

Al cuarto niego la menor: así como no es evidente que el poder ser comprendido sea una perfección absolutamente simple, así no es evidente que esa sea el poder ser visto de forma intuitiva. A la primera prueba distingo la mayor: concedo el poder beatificar con bienaventuranza proporcionada a la creatura no elevada, lo niego si es a la elevada; puesto que no sería evidente en 10 la luz de la naturaleza la posibilidad de la elevación hacia su fin sobrenatural, no sería evidente la posibilidad de la beatificación sobrenatural. Distingo el consecuente de la segunda prueba: concedo que él mismo puede conocerse y verse de manera perfecta, niego que una creatura infinitamente inferior pueda hacerlo. 15

El poder ser conocido por un entendimiento creado o no creado es igual que el estar contenido dentro de la latitud de un objeto proporcionado al intelecto. Esto es verdadero y, por consiguiente, conviene a todo ente; por el contrario, el poder ser conocido y visto perfectamente por algo inferior no es razón para que haya una perfección absolutamente simple;<sup>481</sup> además, así como la perfección 20 de un ángel superior no consiste en el poder ser comprendido por uno inferior, así la perfección de la verdad suma e infinita no es el poder ser visto claramente por un intelecto infinitamente inferior.<sup>482</sup>

A la tercera replico: el concurrir para su propia comprensión es un género de la eficiencia *hacia fuera*; por lo tanto, es la perfección de Dios. Niego 25 directamente la mayor o bien la distingo: concedo que un género de la eficiencia es evidentemente posible; lo niego si fuera evidentemente posible.

---

<sup>481</sup> Concepción escotista. Cfr. Wolter 1946, 167-168.

<sup>482</sup> *Commentaria ac disputationes in primam tertiam D. Thomae*, q. X, a. 4, s. 2.

Posse ad extra efficere, quod | non repugnat, est perfectio; ut autem potentia hoc vel illud in particulari efficiendi sit evidenter perfectio, opus est quod sit evidens non repugnantia illius quod efficiendum est; alias esset evidenter perfectio virtus producens  
5 substantiam supernaturalem, cui debita sit visio beata, creaturam impeccabilem et huiusmodi. Ad ultimum nego minorem: nam illa memoria, seu cognitio memorativa haberetur per species supernaturales a visione in intellectu relictas.

CV. Obiicies: VII. Medium necessario conexum cum ente intrinsece  
10 supernaturali est naturaliter cognoscibile evidenter; sed hoc medio et eius conexione cognita, necessario cognoscitur ens supernaturale: ergo.

Probatur maior: I. Falsitas essentialis huius actus: *visio intuitiva Dei repugnat*, est naturaliter cognoscibilis; sed haec falsitas conectitur cum possibilitate visionis: nam eo ipso quod sit  
15 essentialiter falsus actus affirmans repugnantiam, verum est non dari talem repugnantiam: ergo. II. Assensus naturalis elicited ab haeretico circa mysterium sanctissimae trinitatis est essentialiter conexus cum suo obiecto, cum sit essentialiter verus; sed talis assensus utpote naturalis est naturaliter cognoscibilis: ergo. III. Habitus genitus ex  
20 repetitione actuum supernaturalium conectitur cum actibus generantibus; sed est naturalis et naturaliter cognoscibilis: ergo. IV. Res quoad modum supernaturalis conectitur cum actione supernaturali entitative; sed huiusmodi res naturaliter cognoscitur: ergo. Maior ex eo constat: nam opus quoad modum supernaturale  
25 interdum fit per actionem intrinsece supernaturalem.

1 | 70v  $M_1$  6 Ad... minorem: Nego minorem ultimi  $M_1$  9 Febri laborari a 17 dies ad 28 mensis Martis: *i. m. adn.*  $M_2$  13 cognoscibilis: cognoscibilitas *corr.*  $M_1$  17 mysterium: misterium  $M_1$  19 Manus Georgii N. Vidaurre: *i. m. adn.*  $M_2$  21 | 71  $M_1$  23 huiusmodi: eiusmodi  $M_2$

El poder efectuar *hacia fuera* lo que no repugna es una perfección. Para que la potencia de efectuar una u otra cosa en particular sea evidentemente una perfección, es necesario que sea evidente la no repugnancia de aquello que debe ser efectuado. En otras palabras, sería evidentemente una perfección la virtud que produce la substancia sobrenatural —a la que es debida la visión beata—, 5 la creatura impecable y las demás cosas de ese tipo.<sup>483</sup> Al último niego la menor: aquella memoria o bien aquel conocimiento memorativo,<sup>484</sup> se obtiene a través de las especies sobrenaturales y dejadas por la visión en el entendimiento.

CV. Objearás: VII. El medio necesariamente conexo con el ente intrínsecamente sobrenatural es cognoscible de forma evidente; sin embargo, si son conocidos este 10 medio y su conexión, el ente sobrenatural es conocido de forma necesaria.

Se prueba la mayor: I. Es naturalmente cognoscible la falsedad esencial de este acto: *la visión intuitiva de Dios repugna*; sin embargo, esta falsedad se conecta con la posibilidad de la visión. En efecto, por el hecho de que sería esencialmente falso el acto que afirma la repugnancia, es verdadero que no sea 15 concedida tal contradicción. II. El asentimiento natural, propuesto por el hereje sobre el misterio de la santísima trinidad, está esencialmente conectado con su propio objeto, siendo esencialmente verdadero; sin embargo, tal asentimiento como natural es naturalmente cognoscible. III. El hábito generado por la búsqueda de los actos sobrenaturales se conecta con los actos que lo generan; 20 no obstante, es natural y es naturalmente cognoscible. IV. Una cosa sobrenatural según el modo se conecta con la acción entitativamente sobrenatural; sin embargo, una cosa de este tipo es conocida naturalmente. La mayor consta por eso: la obra según el modo sobrenatural sucede a través de una acción intrínsecamente sobrenatural. 25

---

<sup>483</sup> Mencionadas por Aquino a lo largo de *Quaestiones disputatae*, q. 24, a. 7.

<sup>484</sup> “Explica el Aquinate: ‘En cambio, en las potencias aprehensivas se considera que hay dos cosas pasivas, una que es el mismo intelecto posible; otra, en cambio, el intelecto que Aristóteles llama pasivo, que es la razón particular, esto es, la potencia cogitativa con la memorativa y la imaginativa’”. Juanola 2015, 43.

Nego assumptum ad primam probationem: nam cum  
propositio *sit vera vel falsa ab eo, quod res est vel non est*,  
nequit | evidenter cognosci falsitas propositionis, nisi  
evidenter cognoscatur non repugnantia obiecti; cum autem non  
5 repugnantia visionis non sit naturaliter evidens, neque talis est  
falsitas illius actus.

Praeterea negari potest falsitatem esse adaequate naturalem:  
nam cum veritas aut falsitas non consistant in solo actu, sed  
constituantur ex actu et obiecto, actus affirmans repugnantiam  
10 seu, quod idem est, negans possibilitatem entis intrinsece  
supernaturalis, constituitur in esse veri aut falsi per possibilitatem  
ipsam utique supernaturalem. Ad secundum dic: I. Quod assensus  
ille quoad elicentiam est naturalis cum a causa naturali procedat;  
at quoad veritatem est inadaequate supernaturalis, cum eius  
15 veritas constituatur per obiectum. II. Quod licet naturalis sit,  
tamen nequit eius veritas naturaliter cognosci cum nequeat  
veritas actus cognosci nisi cognoscatur *obiectum esse, sicut per  
illum affirmatur*.

Ad tertium aliqui dicunt eos habitus esse naturales, alii  
20 supernaturales: iuxta priorem sententiam dicendum est cognosci  
naturaliter ab angelo, caeterum non esse determinate conexos  
cum causa, seu principio intrinsece supernaturali, sed posse  
procedere a naturali vel supernaturali adeoque non ducunt in  
evidentem cognitionem actus supernaturalis: iuxta posteriorem  
25 dicendum non cognosci eos habitus nisi per cognitionem  
supernaturalem.

1 Ad... probationem: et maiorem primae probationis  $M_1$  3 | 130v  $M_2$  5 neque: nec  $M_1$  7 potest:  
posset  $M_1$  12 Prima: *i. m. adn.*  $M_1$  15 veritas: *velritas corr.*  $M_1$  16 nequit: non potest  $M_2$   
17 | 71v  $M_1$  20 est: *add.*  $M_1$

Niego lo asumido para la primera prueba: ya que la proposición *sería verdadera o falsa porque una cosa exista o no exista*,<sup>485</sup> la falsedad de una proposición no puede ser conocida evidentemente a menos que sea conocida evidentemente la no repugnancia del objeto; sin embargo, puesto que la no repugnancia de la visión no sería naturalmente evidente, tampoco es así la 5 falsedad de aquel acto.

Además, puede negarse que la falsedad es proporcionadamente natural puesto que la verdad o la falsedad no consisten solamente en el acto, sino que se constituyen del acto y del objeto: el acto que afirma la repugnancia o bien —lo que es lo mismo— el acto que niega la posibilidad de un ente 10 intrínsecamente sobrenatural, se constituye en el ser de lo verdadero o de lo falso a través de la posibilidad misma como sobrenatural. Al segundo responde: I. Aquella afirmación según su realización es natural porque procede de una causa natural; por el contrario, según la verdad es improporcionadamente sobrenatural, porque su verdad se constituiría a través de un objeto. II. Aunque 15 sea natural, su verdad no puede ser conocida naturalmente porque la verdad del acto no podría ser conocida a menos que se sepa *que un objeto existe, de la misma manera que se afirma a través de aquel acto*.<sup>486</sup>

Al tercero algunos dicen que esos hábitos son naturales, otros que son sobrenaturales; según la primera sentencia, debe decirse que son conocidos 20 naturalmente por el ángel y que, además, no están determinadamente conectados con la causa o bien el principio intrínsecamente sobrenatural; sin embargo, pueden proceder de uno natural o uno sobrenatural y, por eso, conducen hacia el conocimiento evidente de un acto sobrenatural. Según la segunda sentencia, debe decirse que esos hábitos no son conocidos sino a través 25 del conocimiento sobrenatural.

---

<sup>485</sup> Aristóteles, *De substantia*, 5, 4b-10 y 12, 14b, 21-2 y Aquino, *De verit.* q. 1 a. 2 ad 3.

<sup>486</sup> Similar a la conclusión de Arriaga: *quatenus dicit ipsum objectum eo modo existens, quo per propositionem affirmatur. Cursus philosophicus*, d. 14, s. 1, sub. 5, 23.



Ad quartum negatur maior vel distinguitur: conectitur determinate, nego; vage cum naturali vel supernaturali, concedo. Replicas: ergo cognoscibilis est naturaliter haec vaga conexio. Distinguo: est cognoscibilis clare et distincte, nego; confuse,  
5 concedo. Cognoscitur conexio cum aliqua actione de se sufficienti ad ponendum effectum, quin discernatur in actione quae est terminus connexionis supernaturalis, sed solum activitas necessaria ad effectus existentiam.

**CVI.** Obiicies: **VIII.** Conclusio deducta ex una praemissa  
10 supernaturali evidenti per scientiam infusam, et altera naturali est naturalis; sed talis conclusio potest esse de obiecto intrinsece supernaturali; ergo potest dari cognitio naturalis evidens de obiecto supernaturali. Probatur maior: conclusio deducta ex una praemissa de fide et altera naturali est naturalis iuxta commune  
15 theologorum: ergo pariter.

Minor vero suadetur in hoc sillogismo: *omnis unio naturae cum persona est substantialis; sed unio hypostatica est talis: ergo est substantialis*: in quo maior est naturaliter evidens; minor vero, si habetur per scientiam infusam, erit supernaturalis et evidens.  
20 Confirmatur: mysteria nostrae fidei solum iudicio naturali sunt evidenter credibilia per fidem divinam; sed quod est evidenter credibile fide divina, est evidenter verum: ergo. Minor patet: quia nequit fide divina credi nisi verum. Maior probatur: nam mysteria fidei obligant inexcusabiliter infideles ad ea credenda per fidem  
25 divinam, sed non ita obligarent nisi iudicio naturali essent evidenter credibilia: ergo.

**1** Ad... maior: Negatur maior quarti  $M_1$  **7** supernaturalis: supernaturalitas  $M_1$  **8** ad existentiam effectus *transp.*  $M_2$  **11** | 131  $M_2$  **12** cognitio: conclusio  $M_2$  | 72  $M_1$  **16** vero: *add.*  $M_1$  **17** hypostatica: hipostatica  $M_1$  talis: unio naturae cum Persona Verbi  $M_1$  **19** habetur: habeatur  $M_1$

Al cuarto se niega la mayor o se distingue: niego que se conecta de forma determinada, concedo que se conecta de manera imprecisa con uno natural o con uno sobrenatural. Replicas que, por lo tanto, esta imprecisa conexión es naturalmente cognoscible. Distingo: niego que es cognoscible clara y distintamente, concedo que lo es confusamente. Se conoce la conexión con alguna acción suficiente en sí para disponer un efecto sin que ella se distinga en la acción que es el término de la conexión sobrenatural, sino sólo su actividad necesaria para la existencia del efecto. 5

CVI. Objetarás: VIII. Es natural una conclusión deducida a partir de una premisa sobrenatural, que es evidente a través del conocimiento infundido, y a partir de otra natural; sin embargo, tal conclusión puede tratar sobre un objeto intrínsecamente sobrenatural; por lo tanto, puede concederse el conocimiento evidentemente natural de un objeto sobrenatural. Se prueba la mayor: es natural una conclusión deducida a partir de una premisa de fe y de otra natural, según el consenso general de los teólogos. 10 15

En cambio, la menor se aboga con este silogismo: *cualquier unión de la naturaleza con una persona es substancial; sin embargo, la unión hipostática es de tal tipo; por lo tanto, es substancial.*<sup>487</sup> En este silogismo la mayor es naturalmente evidente; en cambio, la menor será sobrenatural y evidente, si se obtiene a través del conocimiento infundido. Se confirma: los misterios de nuestra fe son evidentemente creíbles sólo para el juicio natural a través de la fe divina; no obstante, lo que es evidentemente creíble por la fe divina, es evidentemente verdadero.<sup>488</sup> La menor es evidente: no puede creerse con fe divina en otra cosa, sino en lo verdadero. La mayor se prueba: los misterios de la fe obligan sin excusa a que infieles crean en ellos por fe divina; sin embargo, no los obligarían de esta forma a menos que fueran evidentemente creíbles para el juicio natural. 20 25

---

<sup>487</sup> Suárez, *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae*, q. II, a. 6, 2.

<sup>488</sup> Sigue a Gonet en *Clypeus theologiae Thomisticae, De obiecto fidei*, d. I, a. 8, 1-2.

Ad primum nego maiorem et consequentiam probationis: disparitas est: nam conclusio de obiecto supernaturali pendet necessario a principio supernaturali et cum illo conectitur, nempe cum praemissa supernaturali evidenti in qua solum contineri potest  
5 eiusmodi conclusio. At conclusio theologica ex una praemissa de fide et alia naturali non pendet determinate a principio supernaturali, seu a praemissa fidei. II. Quia, licet hic et nunc ab illa procedat, tamen cum ex se | sit obscura, potuit procedere ab alia praemissa naturali spectante ad fidem humanam; conclusio autem non  
10 procedens per necessariam connexionem a principio supernaturali naturalis est, non ita quae habet necessariam dependentiam.

Ad confirmationem distingo maiorem: sunt evidenter credibilia praescindendo ab argumentis credibilitatis et attentis praescisse his, quae secundum naturae cursum fiunt, nego; consideratis signis  
15 credibilitatis, subdistinguo: sunt physice evidenter credibilia, nego; moraliter, concedo; quia illa argumenta morali evidenti suadent mysteria illa esse a Deo revelata. |

**CVII.** Obiicies: IX. Ens quoad modum supernaturale non minus excedit naturae vires, quam supernaturale quoad substantiam; sed  
20 ens quoad modum supernaturale potest naturaliter cognosci: ergo. Confirmatur: difficilius est cognoscere operationem contra naturam, quam supra ipsam; sed operatio supernaturalis intrinsece est supra, supernaturalis quoad modum est contra exigentiam naturae: ergo difficilius haec, quam illa cognoscitur  
25 subindeque si operatio supernaturalis quoad modum est naturaliter cognoscibilis a fortiori erit altera.

1 Ad... maiorem: Nego maiorem primi  $M_1$  5 post conclusio: *non dist.*  $M_1$  8 | 72v  $M_1$  12 Ad... maiorem: Distinguo maiorem confirmationis  $M_1$  17 mysteria: misteria  $M_1$  | 131v  $M_2$  19 vires naturae *transp.*  $M_2$

Al primero niego la mayor y la consecuencia de la prueba; la discrepancia es la siguiente: la conclusión de un objeto sobrenatural depende necesariamente del principio sobrenatural y se conecta con él; por supuesto, con una premisa evidentemente sobrenatural en la que sólo puede ser contenida la conclusión de este tipo. Por el contrario, la conclusión teológica a partir de una premisa de fe y de otra natural no depende determinadamente de un principio sobrenatural o bien de una premisa de fe. II. Porque sería obscura por sí misma, aunque aquí y ahora proceda de aquella premisa, esa conclusión pudo proceder de otra premisa natural que tiende hacia la fe humana; no obstante, la conclusión que no procede de un principio sobrenatural a través de una conexión necesaria es natural, pero no es de este tipo la que tiene una dependencia necesaria. 5 10

A la confirmación distingo la mayor: niego que son evidentemente creíbles al prescindir de los argumentos de credibilidad y al haber atendido esas cosas que suceden según el curso de su naturaleza. Y considerando los signos de la credibilidad subdistingo: niego que son evidentemente creíbles de manera física, concedo que lo son de manera moral,<sup>489</sup> porque aquellos argumentos de evidencia moral abogan que aquellos misterios fueron revelados por Dios. 15

**CVII.** Objetarás: IX. Un ente sobrenatural según el modo no excede las fuerzas de la naturaleza en comparación con uno sobrenatural según la substancia;<sup>490</sup> sin embargo, un ente sobrenatural según el modo puede ser conocido naturalmente. Se confirma: es más difícil conocer una operación en contra de la naturaleza que una fuera de ella; no obstante, la operación intrínsecamente sobrenatural está por encima de ella y una sobrenatural según el modo está en contra de la exigencia de la naturaleza; por lo tanto, más difícilmente se conoce la primera que la segunda y, por consiguiente, si la operación sobrenatural según el modo es naturalmente cognoscible, con mayor razón lo será la otra. 20 25

---

<sup>489</sup> Similar a Granada en *In secundam secundae Sancti Thomae Aquinatis commentarii*, tract. 2, d. 4, 1, 4.

<sup>490</sup> Puede haberse referido a Mastrio en *Disputationes theologicae in IV libros sententiarum*, d. VI, q. II, a. 2, 68.

Distinguo maiorem: non minus excedit ratione intrinsecae perfectionis et entitatis, nego; ratione circumstantiarum, concedo, et concessa minore, nego consequentiam et est disparitas: nam in operatio|ne quoad modum miraculosa ipsae circumstantiae  
5 determinant intellectum ad cognoscendum opus illud non provenire a causis naturalibus, sed a Deo supra naturae vires operante; at nullum est medium naturale quod determinet intellectum ad evidentem cognoscendam rem intrinsece supernaturalem.

10 Ad secundum nego maiorem: nam plures operationes supra naturam excellentiores sunt et proinde remotiores a cognitione intellectus creati, quam aliae contra naturam. Sic v. gr. excellentius longe operatur Deus sanctificando animam per gratiam habitualement, quam conservando tres pueros in medio ignis  
15 sine lectione. II. Quia ad cognoscendam operationem contra naturam datur medium, secus ad alteram.

**CVIII.** Obiicies: X. Contra quartam ut probes angelum non cognoscere certo effectus naturales a causa naturali impedibili eventuros, nisi totum ordinem causarum naturalium comprehendat.  
20 I. Quia illi eventus sunt simpliciter contingentes: ergo possunt esse vel non esse, consequenterque nequit angelus cognoscere determinate quod erunt potius, quam non erunt. II. Saepe sunt effectus per accidens qui ad nullam causam per se redigi possunt, quia illam non habent: ergo non sunt in causa cognoscibiles.

1-2 entitatis et intrinsecae perfectionis *transp. M<sub>1</sub>* 4 | 73 *M<sub>1</sub>* miraculosa quoad modum *transp. M<sub>2</sub>*  
10 Ad... maiorem: Nego maiorem confirmationis *M<sub>1</sub>* 12 intellectus: intellectus intellectus *iter. M<sub>2</sub>*  
14 pueros: Pueros *M<sub>2</sub>* 17 Contra quartam: *i. m. adn. M<sub>2</sub>* quartam: tertiam *M<sub>1</sub>* 20 contingentes  
simpliciter *transp. M<sub>2</sub>* 22-23 effectus sunt *transp. M<sub>2</sub>* 23 redigi: reduci *M<sub>1</sub>*

Distingo la mayor: niego que no la sobrepasa en menor medida en razón de la perfección y de la entidad intrínseca; lo concedo en razón de las circunstancias y, concedida la menor, niego la consecuencia y la discrepancia es la siguiente: en una operación milagrosa según el modo las propias circunstancias determinan el entendimiento para saber que aquélla obra no 5 proviene de las causas naturales, sino de Dios que opera por encima de las fuerzas de la naturaleza; por el contrario, es nulo el medio natural que determinaría el entendimiento para saber evidentemente una cosa intrínsecamente sobrenatural.

Al segundo niego la mayor: muchas operaciones son más sobresalientes por 10 encima de la naturaleza y, por consiguiente, más alejadas del conocimiento del entendimiento creado, en comparación de las que están en contra de la naturaleza. De tal manera, por ejemplo, para santificar el alma a través de la gracia habitual Dios opera de una forma mucho más sobresaliente<sup>491</sup> que para conservar a tres jóvenes en medio del fuego sin lesión alguna.<sup>492</sup> II. Porque se concede un medio para conocer 15 una operación en contra de la naturaleza; pero de modo contrario para otra operación.

**CVIII.** Objeta: X. Como pruebas contra la cuarta que el ángel no conoce ciertamente los efectos naturales que ocurrirán por una causa natural que los impide, a menos que comprenda todo el orden de las causas naturales. I. Porque aquellos eventos son absolutamente contingentes; por lo tanto, pueden existir o 20 no existir y, en consecuencia, el ángel no puede conocer de forma más determinada que existirán que no existirán. II. Frecuentemente son efectos por accidente los que por sí pueden ser reducidos a ninguna causa, porque no la tienen; por lo tanto, no son cognoscibles en la causa.

---

<sup>491</sup> Sigue a Suárez, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Diui Thomae*, q. VIII, a. 1, d. 23, s. 2,

<sup>492</sup> Recuérdese el canto antes mencionado de *Dan.* 3, 23.

III. Quia non est certum quod causa impedienda non sit, cum impedi|ri possit | interdum ab hominibus vel angelis. IV. Nam iuxta illud Sapientiae VIII versiculo VIII *scit signa et monstra, antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum* specialiter Deo tribuitur  
5 cognitio futurorum etiam a causa naturali provenientium.

Nego assumptum, ad cuius primam probationem distinguo antecedens: sunt contingentes attenda praescisse causa proxima, concedo, quia haec impedi|ri potest per aliarum naturalium causarum concursum; sunt contingentes, attentis omnibus causis et earum  
10 concursu, nego. Nam todo ordine attento necessarium physice est quod effectus sequatur.

Ad secundum pariter distinguo: sunt effectus per accidens attento proximo agente, concedo; attento concursu omnium causarum, nego. Sic generatio monstri relate ad generantem est per accidens,  
15 cum sit praeter ipsius intencionem; at si consideretur concursus aliarum causarum, non per accidens sed necessario sequitur.

Ad tertium respondeo aliquos esse effectus naturales inimpedibiles a causa libera creata, sed quia hi fortasse rari sunt, regulariter verum est in cognitione futurorum subintelligi illam  
20 conditionem, *nisi Deus aliter disposuerit vel permiserit a causa libera impedi|ri*.

Ad quartum respondeo in illo testimonio non solum esse sermonem de sapientia increata, sed etiam de creata, ut patet ex contextu.

2 | 73v  $M_1$  | 132  $M_2$  3 versiculo VIII: *om.*  $M_1$  6 ad... probationem: cuius primae probationis  $M_1$  10 physice: phisice  $M_1$  14 generantem: generans  $M_1$  23 contextu: contextu verborum  $M_1$

III. Porque no es certero que la causa no debería ser impedida, ya que podría se impedida por los hombres o por los ángeles. IV. En efecto, según *Sabiduría* 8, 8: *conoce de antemano las señales y los prodigios, y el fin de los tiempos y de las épocas*,<sup>493</sup> en especie se atribuye a Dios el conocimiento de las cosas futuras que provienen de la causa natural. 5

Niego lo asumido y a la primera prueba de éste distingo el antecedente: concedo que son contingentes si se atiende su causa próxima, porque ésta puede ser impedida por el concurso de otras causas naturales; niego que son contingentes, si se atienden todas sus causas y el concurso de ellas. En efecto, si se atiende todo este orden, es físicamente necesario que siga un efecto. 10

Al segundo igualmente distingo: concedo que son efectos por accidente si se atiende el agente próximo; niego que lo sean, si se atiende el concurso de todas las causas. De tal modo, la generación de un prodigio respecto al que lo genera sucede por accidente,<sup>494</sup> estando más allá de su propia intención; por el contrario, si se considerara el concurso de otras causas, no seguiría por accidente, sino por necesidad. 15

Al tercero respondo que existen algunos efectos naturales incapaces de ser impedidos por la causa libremente creada; sin embargo, porque quizá éstos son raros, por lo regular es verdadero que en el conocimiento de las cosas futuras podría conocerse un poco aquella condición, *a menos que Dios lo haya dispuesto de otra forma o que haya permitido que la causa libre lo impida*.<sup>495</sup> 20

Al cuarto respondo que en aquel testimonio no se habla de la sabiduría no creada, sino también de la creada, como es evidente según el contexto.

---

<sup>493</sup> *Sap.* 8, 8.

<sup>494</sup> Según Aristóteles, *Metaph.* VII, 15, 1039b27.

<sup>495</sup> Reduplica la idea de Suárez en *De Angelis* II, 9. 6-12.



Unde colligitur sapientem loqui de sapientia abstracte, |  
prout creatam et increatam comprehendit, et cui illa omnia nota  
sunt, sed aliter increatae, aliter creatae, unicuique iuxta suum  
modum.

5 CIX. Ad calcem quaeres: quo modo angelus praeterita  
cognoscat? Respondeo angelum praeterita ut talia cognoscere et  
per speciem obiecti per quam illud noverat, dum existeret, et per  
speciem memorativam cognitionis, quam de illo habuit.

Est dicere: non sufficit ad cognoscendum praeteritum sola  
10 species obiecti; nam haec dumtaxat naturam repraesentat  
praescindendo a tempore praesenti, praeterito aut futuro; sed ultra  
speciem obiecti concurrat ad cognitionem praeteritionis species  
relicta a cognitione obiecti prae|sentis et existentis, quae producit  
cognitionem memorativam, qua scilicet recordamus nos obiectum  
15 illud Petrum v. gr. cognovisse, qua memoratone excitatur ipsius  
Petri species et illius cognitionem denuo producit.

Finivit pater Zevallos primae cathedrae ductor.

1 | 74 *M*<sub>1</sub> 11 a tempore: attento de *corr.* *M*<sub>2</sub> praesenti: praesente *M*<sub>1</sub> 13 | 132v *M*<sub>2</sub> quae: quo  
*M*<sub>1</sub> 18 Finivit... ductor: Huc usque pater Franciscus Zevallus litteris praepositi Generalis renuntiatus  
Rector Sanct[us] Andreanus et in Comitibus Provincialibus eiusdem anni 1757 Procurator 35 suffragiis  
adlectos es[t] secundus a Patre Josepho Redona *adn.* *M*<sub>2</sub>

Por eso, se comprende que el sabio habla abstractamente sobre la sabiduría en tanto que comprende la creada y la no creada. La sabiduría conoce todas aquellas, aunque de una forma para la no creada, de otra para la creada y para cada una según el modo.

**CIX.** Por último, preguntarás: ¿de qué manera el ángel conoce las cosas 5  
pasadas?<sup>496</sup> Respondo que el ángel conoce las cosas pasadas como tales y a  
través de la especie del objeto, por la que lo había conocido mientras existía y  
por la especie memorativa del conocimiento que obtuvo de aquél.

Es decir: no sólo basta la especie del objeto para conocer su pasado; pues, 10  
ésta sólo representa su naturaleza al prescindir del tiempo presente, del pasado  
o del futuro; sin embargo, además de la especie del objeto para conocer lo  
pretérito concurre la especie dejada por el conocimiento del objeto presente y  
existente.<sup>497</sup> Dicha especie produce el conocimiento memorativo con el que  
recordamos que Pedro, por ejemplo, conoció un objeto, con su recuerdo  
estimula la especie de Pedro mismo y nuevamente reproduce el conocimiento 15  
de ese objeto.

Termina el padre Zevallos, profesor de la primera cátedra.

---

<sup>496</sup> Define esta cuestión a partir del razonamiento puntual expuesto en *S. Th.* I, q. 57 a. 3 ob. 3.

<sup>497</sup> Quizá procede conforme Escoto. *Cfr.* Whitworth 2010, 77.

### Sectio tertia

#### De locutione angelorum inter se

#### Incipit pater Andreas Luzena, moralis cathedrae professor

5 **CX.** Cum ad perfectionem et felicitatem reipublicae pertineat suorum  
civium comercium per mutuum animorum communicationem, quam  
per locutionem fieri videmus inter homines; angelicae | reipublicae  
tanto longe perfectiori supra humanam hoc deficere dissonum esset  
rationi. Unde dubitari nequit quod angeli caelestes cives loquantur  
10 cum Deo, dum ad ipsum orant et affectus suos illi exponunt; tum cum  
hominibus, quando assumpto corpore illis apparent vel alio modo se  
praesentes ostendunt. Quod sane frequenter accidit per verba  
sensibilia in aere formata et humanae vocis sonum referentia; tum  
etiam inter se ut suos internos actus vicaria communicatione  
15 manifestent, ut constat ex illo Pauli ad *Corinthios XIII: si linguis  
hominum loquatur et Angelorum.*

Advertendum tamen locutionem istam variis modis fieri posse per  
signa tum naturalia et interna tum externa et ad placitum eaque  
spiritualia aut materialia, quae dirigunt in rei cognitionem, quam  
20 significant aut ex divina | ordinatione vel conventionem ipsorum  
angelorum; quia sicut homines non raro utuntur nutibus et aliis signis  
ad aperiendam suam mentem et res conceptas indicare ex privata  
conventionem inter ipsos, simili modo potest esse inter angelos.

3 Abril 19 pater Andreas Luzena Theologiae Moralis Profesor: *i. m. adn. M<sub>2</sub>* 6 quam: quae *M<sub>1</sub>*  
7 | 74v *M<sub>1</sub>* 9 post rationi: *dist M<sub>2</sub>* 12 post ostendunt: *non dist. M<sub>2</sub>* 14 vicaria: dicaria *M<sub>2</sub>*  
15 Corinthios: Chorintios *M<sub>2</sub>* 19 dirigunt: dirigant *M<sub>1</sub>* cognitionem rei *transp. M<sub>1</sub>* 20 ex: *add.*  
*M<sub>1</sub>* | 133 *M<sub>2</sub>* 22 mentem suam *transp. M<sub>2</sub>*

### Tercera sección

#### Sobre el lenguaje de los ángeles entre sí

**Empieza el padre Andrés Lucena, profesor de la cátedra de moral**

CX. Puesto que, para la perfección y la felicidad de una república, sería 5  
pertinente la relación de sus ciudadanos con la comunicación recíproca de sus  
pensamientos —como vemos que sucede a través del lenguaje entre los  
hombres—, sería discordante a la razón que careciera de esto la república  
angélica, mucho más perfecta que la humana.<sup>498</sup> Por eso, no puede dudarse que  
los ángeles, siendo ciudadanos celestes, hablan con Dios, cuando oran ante Él y 10  
le exponen sus afectos, y con los hombres, cuando se les aparecen con un cuerpo  
asumido o se muestran presentes de otro modo. Esto sucede frecuentemente a  
través de palabras sensibles formadas en el aire y que recuerdan el sonido de la  
voz humana; además, hablan entre sí para manifestar sus actos internos con una  
comunicación suplente, como consta de Pablo en *1 Corintios 13: si se hablará 15*  
*con las lenguas de los hombres y de los Ángeles.*<sup>499</sup>

No obstante, debe advertirse que este lenguaje puede suceder de varios  
modos a través de signos naturales internos y externos y, según plazca,  
espirituales o materiales que dirigen al conocimiento de la cosa que representan  
ya sea por ordenamiento divino o por convenio de los propios ángeles; así como 20  
los hombres comúnmente utilizan mensajes y otros signos para expresar su  
propio pensamiento y para indicar las cosas concebidas por la convención  
privada entre ellos, de igual manera esto puede suceder entre los ángeles.<sup>500</sup>

---

<sup>498</sup> Lucena comienza con un razonamiento análogo a partir de la similitud entre la política humana y la jerarquía angélica. Muy probablemente se toma en cuenta el uso del lenguaje no sólo como una forma organizativa de la sociedad humana, sino también bajo la concepción platónica en la que a través de las palabras puede desatarse la aporía y la dialéctica filosófica. Cfr. Salas 2015, 22.

<sup>499</sup> *1 Cor.* 13, 1.

<sup>500</sup> Bajo el mismo tenor de la prosa de Zevallos, Lucena comienza sus disputas con un léxico flexible y sencillo para encaminar gradualmente al lector a un texto especializado.

CXI. Deveniēdo ergo ad vulgarem et regularem angelorum locutionem, de qua praesens instituitur controversia, sciendum est quod ad strictam locutionem requiritur: I. Quod sit libera: alias angelus nullum posset secretum celare, si eius cognitiones aliis  
5 deberent patefieri. Et propter hanc rationem locutio debet ad unum posse dirigi, quin ad alios etiam praesentes dirigatur: sicut in nobis accidit qui, licet coram multis loquamur et voces nostras percipiant, non semper cum illis loquimur, sed cum eo tantum ad quem verba nostra libere dirigimus; alias si omnes deberent audire, unus angelus  
10 non posset secreto alteri colloqui, quod certe foret angelos deterioris conditionis esse, quam homines. II. Ut locutio sit rationalis, debet ex se habere vim excitandi alium ut audiat discernatque quid sit angelus sibi loquens. III. Ut fiat per verba aut alia signa obiecti quod significare intendit loquens. IV. Ut pervenire possit ad alium angelum  
15 quantumvis distantem, ut nulla interposita distantia possit obstare. |

CXII. Antequam quaestionis punctum resolvamus, adverteendum est locutionem fieri posse vel de rebus per conceptus manifestatis vel de ipsis conceptibus. Differentia inter unam et aliam locutionem in eo stat quod dum locutio est directe de conceptibus, est indirecte  
20 de rebus. Ratio est: quia conceptus sunt imagines rerum naturales, quas repraesentant; sed tales esse nequeunt, nisi indirecte pateant res, cuius sunt imagines: ergo.

Si autem locutio sit directe de rebus, tunc neque indirecte est de conceptibus, licet hi intuitive videantur.

3 | 75  $M_1$  I requiritur *transp. M\_1* 4-5 deberent aliis *transp. M\_2* 5 post patefieri: *non dist. M\_2* 14 ut: ut *iter. M\_2* 15 | 133v  $M_2$  21 | 75v  $M_1$  nequeunt: non possunt  $M_2$  23 neque indirecte: nec indirecta  $M_1$

CXI. Pasando al lenguaje común y regular de los ángeles, sobre el que se establece la presente controversia, debe saberse que para su estricto lenguaje se requiere: I. que sea libre; de otro modo, el ángel no podría ocultar algún secreto, si sus pensamientos debieran manifestarse a otros. Y, por esta razón, su conversación debe poder dirigirse a uno solo sin dirigirse a otros que también podrían estar 5 presentes. Así como sucede entre nosotros que, aunque hablamos en público frente a muchos y esos perciben nuestras voces, no siempre hablamos con aquellos, pero sí sólo con aquel a quien dirigimos libremente nuestras palabras; de otro modo, si todos debieran oírlo, un solo ángel no podría dialogar con otro en secreto y ciertamente esto significaría que los ángeles fueran de una condición más débil que 10 los hombres. II. Que el lenguaje sea racional, debe tener en sí la fuerza de llamar a otro para que escuche y discierna que el ángel está hablándole. III. Que suceda a través de palabras o de otros signos del objeto que intenta comunicar mientras habla. IV. Que pueda llegar hasta otro ángel, por mucho que esté distante, porque ninguna distancia interpuesta podría obstar.<sup>501</sup> 15

CXII. Antes de que resolvamos cada punto de esta cuestión, debe advertirse que el lenguaje puede surgir de las cosas manifestadas con conceptos o de los conceptos mismos. La diferencia entre uno y otro lenguaje reside en el hecho de que el lenguaje procede indirectamente de las cosas si procede directamente de los conceptos. La razón es: los conceptos son imágenes naturales de las cosas 20 que representan;<sup>502</sup> sin embargo, no pueden ser así a menos que indirectamente manifiesten las cosas de las que son imágenes.

En cambio, si el lenguaje procede directamente de las cosas, tampoco procedería indirectamente de los conceptos, aunque puedan ser vistos de forma intuitiva.<sup>503</sup>

---

<sup>501</sup> Aquino inaugura la disputa sobre el lenguaje angélico en *S. Th.* I, q. 58 a. 4 ob. 3; sin embargo, se retoman los temas desplegados por Suárez, sobre todo en *De Angelis* II, 28, 1 y ss.

<sup>502</sup> Se mantiene la definición aristotélica que Aristóteles brinda al inicio de *De interpretatione* (*Peri hermeneias*). Cfr. Zabarella 1578, *De natura Logicae* I, 10.

<sup>503</sup> Semejante a la argumentación de Mastrio en *Disputationes theologicae*, d. II, q. 9, a. 4.

Ratio est: quia loquens per formalem locutionem debet ordinare aliquod signum, in quo prius cognito, audiens cognoscat obiectum quod loquitur; atqui quando locutio est directe de rebus, non datur signum, in quo prius cognito angelus audiens cognoscat conceptus: 5 ergo. Minor constat: quia conceptus tum directe et immediate in se ipsis fiunt patentes et in ipsis res de quibus est locutio.

**CXIII.** Ex quo colligitur, quod, ut angelus conceptum loquatur, debet assumere aliud signum ipsius conceptus, nempe, conceptum reflexum de ipso directo ut in eo signo tanquam in medio distincto 10 conceptum suum directum manifestet angelus loquens: itaque non omnis manifestatio conceptus est locutio de ipso conceptu, quamvis talis sit de re per conceptum repraesentata. His ergo notatis, multiplex est in hoc dubio doctorum opinio: prima est Subtilis doctoris asserentis angelicam locutionem stare in eo quod angelus 15 loquens producat in audiente cognitionem obiecti, de quo loquitur. Displicet hic discurrendi modus: |

**CXIV. I.** Quia sine fundamento conceditur intellectui angeli virtus productiva cognitionis in alieno intellectu. II. Quia audiens audiret praescisse recipiendo in se cognitionem a loquente productam et hoc 20 modo non viveret per talem cognitionem, cum ab intrinseco non se moveat in receptione cognitionis. III. Quod licet ad vitam intentionalem iuxta aliquos sufficiat unio speciei expressae, seu cognitionis cum intellectu, | nihilominus talis cognitio debet procedere exigitive ab ipso vivente et hoc non haberet similis species 25 connaturaliter producta ab angelo loquente.

5 tum: tunc  $M_1$     7 conceptum: conceptus  $M_2$     12 conceptum: conceptus  $M_2$     16 | 76  $M_1$   
22 expressae: spressae  $M_1$     23 intellectu: intellectum *corr.*  $M_2$     | 134  $M_2$

La razón es: quien habla a través del lenguaje formal debe ordenar algún signo ya conocido para que el oyente conozca el objeto que refiere. En cambio, porque el lenguaje procede directamente de las cosas, no se otorga un signo antes conocido para que el ángel oyente conozca los conceptos. La menor consta: directa e inmediatamente se vuelven patentes los conceptos y, en esos mismos, las cosas que refiere el lenguaje. 5

**CXIII.** Por lo anterior se comprende que, para que el ángel comunique un concepto, debe asumir otro signo del concepto mismo; es decir, un concepto reflejo del directo para que en ese signo y en el medio distinguido el ángel locutor manifieste su concepto directo. De esta manera, no toda manifestación del concepto es la locución del concepto mismo, aunque así proceda de una cosa representada por el concepto. Por lo tanto, una vez anotado lo anterior, es múltiple la sentencia de los doctores sobre esta duda: la primera es del doctor Sutil que afirma que el lenguaje angélico consiste en que el ángel locutor<sup>504</sup> produciría en el oyente el conocimiento del objeto que refiere.<sup>505</sup> No obstante, que se desaprobe este modo de discurrir: 10 15

**CXIV.** I. Porque sin fundamento se concede al entendimiento del ángel la virtud de producir el conocimiento en un entendimiento ajeno. II. Porque el oyente podría oír si recibe en sí el conocimiento producido por el locutor y de este modo no viviría a través de tal conocimiento, porque no se movería de lo intrínseco al recibir este conocimiento. III. Aunque según algunos bastaría la unión de la especie expresada o la unión del conocimiento con el entendimiento para la vida intencional, tal conocimiento debería proceder forzosamente del mismo ser viviente y no obtendría esto la especie semejante y producida connaturalmente por el ángel locutor. 20 25

---

<sup>504</sup> Cayetano, *Theologia Universa, speculativa, dogmatica et moralis* IV, s. d, VIII, s. 8, 13.

<sup>505</sup> *S. Th.* I, q. 107, a. 4: *Ad primum ergo dicendum quod locutio Angeli, sicut dictum est, est locutio interior, quae tamen ab alio percipitur, et ideo est in Angelo loquente, et per consequens ubi est Angelus loquens.*



IV. Quia si angelus superior sit nimis intentus in cognitione alicuius rei, inferior non poterit ei loqui de alia re: tum quia nequit illum divertere a cognitione ne simul habeat duas cognitiones, quod renuit Scotus: tum quia loquens non poterit pro libito loqui, cum nequeat  
5 ponere suam cognitionem in audiente, sed prius deberet interrogare an vellit audire.

Immo verius neque hoc posset interrogare quia tunc non audiet interrogationem suam. Ultimo: quia posset angelus amare amore per alium producto, quin obstet libertas voluntatis, cum forma  
10 communicata subiecto capaci praestet suum effectum. |

**CXV.** Secunda sententia est Eximii doctoris, quam tenet pater Marin, statuens locutionem angelicam in productione speciei, quam ponit loquens in audiente de obiecto, quod manifestare intendit.

Hoc etiam gratis tribuitur intellectui angelico: I. Quia virtus  
15 productiva speciei tantum conceditur obiecto quod non libere, sed necessario speciem sui mittit. II. Quia sequeretur quod, si species sit solum de actu interno, locutio nunquam esset directe et immediate de rebus. III. Quia iuxta Eximium angelus in quavis longissima distantia potest [ad] alterum loqui; sed agens physice operando, cum habeat  
20 limitatam sphaeram suae activitatis, nequit per locutionem producere speciem in audiente nimis remoto: ergo.

Nec valet dicere quod illa species esset spiritualis: quia hoc non obstante, physice produceretur; sed virtus | productiva creata debet se continere intra sphaeram suae activitatis: ergo.

4 nequeat: non possit  $M_2$  6 post audire: non dist.  $M_2$  7 neque: nec  $M_1$  9 obstet: obstat  $M_1$   
10 | 76v  $M_1$  12 locutionem: loquutionem  $M_1$  19 physice: phisice  $M_1$  20 sphaeram: spheram  $M_1$   
21 speciem: add.  $M_1$  23 | 134v  $M_2$

IV. Porque, si un ángel superior se empeñara excesivamente en conocer una cosa, uno inferior no podría hablarle de otra cosa: 1) porque no puede apartarlo del conocimiento, de tal modo que no podría tener dos conocimientos al mismo tiempo. Escoto rechaza esto:<sup>506</sup> 2) porque el locutor no podría hablar según su deseo, puesto que no podría depositar su conocimiento en el oyente, sino que 5 más bien debería preguntarle si quisiera oírlo.

Más aún, ni siquiera podría preguntarle esto porque entonces no oiría su pregunta. Por último: el ángel podría amar con el amor producido por otro sin que se lo impida la libertad de su voluntad, ya que la forma comunicada por un sujeto capaz aventaja su efecto. 10

CXV. La segunda sentencia, que sostiene el padre Marín, pertenece al doctor Eximio que establece que el lenguaje angélico está en la producción de la especie que deposita el locutor en el oyente sobre el objeto que intenta manifestar.<sup>507</sup>

En balde esto se atribuye al entendimiento angélico: I. porque la virtud de producir la especie sólo se concede al objeto que no envía su propia especie de 15 manera libre, sino necesaria; II. porque, si la especie procediera sólo de un acto interno, resultaría que el lenguaje nunca surgiría directa e inmediatamente de las cosas; III. porque, según el Eximio,<sup>508</sup> el ángel en cualquier distancia muy distante puede hablar a otro; sin embargo, mientras opera de manera física, el ángel no puede producir con la locución la especie en un oyente muy alejado, 20 puesto que tiene limitada la esfera de su propia actividad.

Y no es válido decir que aquella especie sería espiritual; pues sin que esto lo impida, se produciría de manera física; sin embargo, la virtud creada de producir debe contenerse dentro de la esfera de su propia actividad.

---

<sup>506</sup> *In tertium et quartum sententiarum quaestiones subtilissimae* II, d. 3, q. 9, n. 11.

<sup>507</sup> Respectivamente: *Theologiae speculativae et moralis*, t. IV, d. 4, s. 3, 26 y, según el apunte de Marín, *S. Th.* I, q. 107, a. 4, ad 1.

<sup>508</sup> *De Angelis* II, 28, n. 13-14.

CXVI. Tertia sententia est patris Herrera et aliorum Complutensium, apud quos stat locutio angelica in apprehensione obiecti, quae per liberum voluntatis imperium significat, quod determinate intenditur a loquente. Displicet etiam haec opinio: quia apprehensio, cum non  
5 habeat affirmare | aut negare, illius significatio erit ad placitum loquentis, sed locutio regularis debet consistere in verbis seu signis stabilem significationem habentibus: ergo. Ex quo sequeretur quod apprehensio esset signum ad placitum et non naturale obiecti significati. Praeterea huius modi locutio esset necessario aequivoca,  
10 cum apprehensiones, in quibus consistit, duplicem sensum diversum habere possint, ut consideranti patebit.

CXVII. Quarta sententia est Thomistarum dicentium locutionem consistere in manifestatione actus interni facta per voluntatem loquentis. Sed contra: quia iam locutio erit actus voluntatis et non  
15 intellectus contra divum Thomam apud quem: *quam cito unus Angelus ordinat conceptum suum ad alterum, efficitur locutio.*

Demum si hoc modo tantum loquatur angelus, mentiri et fallere non poterit, quod inconueniens reputatur a Thomistis: idcirco Gonet, ut ab hac difficultate se expediat, docet quod, ut angelus mentiatur, debet  
20 formare iudicium reflexum quo iudicet se non iudicare id, quod re vera iudicat. Sed concedamus hoc: reflectat angelus supra iudicium habitum: nonne necessario determinabitur ad iudicandum se tale iudicium habere? Quo modo ergo poterit simul iudicare se non habere tale iudicium? |

4 haec opinion: *add. M<sub>1</sub>* 5 | 77 *M<sub>1</sub>* 8 apprehensio: apprehensionem *M<sub>2</sub>* 15 cito: sito *M<sub>1</sub>*  
18 reputatur inconueniens *transp. M<sub>2</sub>* 20 quo: quod *M<sub>1</sub>* 22 | 77v *M<sub>1</sub>* 24 | 135 *M<sub>2</sub>*

**CXVI.** La tercera sentencia pertenece al padre Herrera y a otros complutenses. Según ellos, el lenguaje angélico reside en la percepción del objeto,<sup>509</sup> la cual representa lo que el locutor propone de forma determinada a través del imperio libre de su voluntad.<sup>510</sup> También se desaprueba esta sentencia: la percepción, ya que no podría afirmar o negar, consistirá en la representación de aquel objeto a gusto del locutor; sin embargo, el lenguaje regular debe consistir en palabras o en signos que tengan un significado estable. Según esto seguiría que la percepción consistiera en un signo a gusto y no en el signo natural del objeto representado. Además, el lenguaje de esta clase sería necesariamente equívoco, porque las percepciones, en las que consiste, podrían tener dos sentidos diferentes, como será evidente a quien lo considere. 5 10

**CXVII.** La cuarta sentencia pertenece a los tomistas que dicen que el lenguaje consiste en la manifestación del acto interno hecha por voluntad del locutor.<sup>511</sup> Por el contrario: el lenguaje será un acto de voluntad y no del intelecto en contra de santo Tomás para quien *el lenguaje sucede tan pronto como un Ángel ordena su concepto a otro.*<sup>512</sup> 15

Finalmente, si el ángel sólo hablara de esta manera, no podría mentir o engañar. Los tomistas replican que esto es inconveniente y, por eso, para librarse de esa dificultad, Gonet enseña que, para mentir, el ángel debe conformar un juicio reflejo con el que declarare que no cree en lo que en verdad cree.<sup>513</sup> No obstante, concedamos que el ángel refleja un hábito más allá de su juicio. ¿Acaso no se determinará necesariamente para creer que tiene tal juicio? ¿De qué modo podría creer simultáneamente que no tiene tal juicio? 20

---

<sup>509</sup> *De angelis* II, 27, a: *dico ergo quarto, Angelus loquens imprimit in audiente speciem, vel aliquid novi ad speciem pertinens, quod illi suum actum repraesentet et hoc modo locutio spiritualis inter Angelos fit.* “Se denomina también vis apprehensiva. Es un término que pertenece a la teoría escolástica del conocimiento e indica la percepción intelectual que sucede a la de los sentidos, pero que es anterior al juicio”. Magnavacca 2005, 88.

<sup>510</sup> Agustín de Herrera, *Tractatus de praedestinatione sanctorum*, q. 1, s. 7, 73.

<sup>511</sup> *Summa theologiae* I, q. 107, a. 5, 1.

<sup>512</sup> Es una perífrasis de *S. Th.* I, q. 107, a. 1, ad primum.

<sup>513</sup> Quizá se refiere a Juan Bautista Gonet en *Clypeus Theologiae Thomistae, De angelis* VII, d. 15, a. 3: *Quomodo unus Angelus alteri loquatur?*

**CXVIII.** Omissis iam aliis sententiis, ad nostram deveniamus: dico ergo: locutio angelica stat in libera manifestatione conceptus interni tum directi, tum reflexi modo quo fuerit locutio vel de rebus vel de conceptibus; ita ut angelus volens suum iudicium alii angelo notum fieri ex fine manifestandi rem a se iudicatam, tunc locutio est de re ipsa. Si vero vult ut alter cognoscat suum iudicium reflexum ex fine manifestandi in ipso iudicium directum, tunc locutio est de iudicio directo.

Ita pater Granado cui consentire videtur Arriaga, Esparza et Echeverria. Probatur: rationalis perfectaue locutio fieri debet mediis signis, quibus prius cognitis loquens manifestet audienti rem vel conceptum, de quibus est commercium; sed in angelis ad hoc munus praestandum non sunt aptiora signa quam iudicium directum de re, vel reflexum de ipso iudicio directo qui manifestari intenditur a loquente: ergo in hac libera manifestatione iudicii locutio angelica stat. |

**CXIX.** Maior est locutionis definitio. Probatur minor: aptiora signa, ut puri spiritus sese mutuo communicent, debent esse spiritualia; sed inter spiritualia signa nulla sunt aptiora ad mutuam angelorum communicationem, quam iudicia a nobis proposita: ergo. Probatur minor: iudicium tam directum de re quam reflexum de conceptu habent rationem verbi seu expressionis spiritualis non ad placitum, sed ex natura sua; sed inter signa spiritualia aptiora respectu spirituum ad mutuam communicationem sunt illa signa, quae habent rationem verbi seu expressionis spiritualis tam rei quam conceptus: ergo.

1 deveniamus: veniamus *M*<sub>2</sub> 1-2 dico ergo: *add. M*<sub>1</sub> 4 iudicium suum *transp. M*<sub>2</sub> 6 post ipsa: *non dist. M*<sub>1</sub> 9 Esparza: Exparza *M*<sub>2</sub> 12 commercium: comertium *M*<sub>1</sub> 15-16 stat locutio Angelica *transp. M*<sub>1</sub> 16 | 78 *M*<sub>1</sub> 17 Minor probatur *transp. M*<sub>2</sub> 18 spiritus puri *transp. M*<sub>2</sub> 21 Minor probatur *transp. M*<sub>2</sub>

**CXVIII.** Tras repasar esas otras opiniones, pasemos a la nuestra. Por lo tanto, digo: el lenguaje angélico reside en la libre manifestación de un concepto interno ya sea directo o reflejo, según si el lenguaje haya surgido de las cosas o de los conceptos.<sup>514</sup> De tal manera, si el ángel quiere que otro ángel conozca su propio juicio con el fin de manifestar una cosa en la que él cree, entonces el lenguaje provendrá de la cosa misma. En cambio, si quiere que otro conozca su propio juicio reflejo con el fin de manifestar su juicio directo en ese mismo, entonces el lenguaje provendrá del juicio directo. 5

Así lo sostiene el padre Granado<sup>515</sup> con quien me parece que concuerdan Arriaga, Esparza y Echeverría.<sup>516</sup> Se prueba: el lenguaje racional y perfecto debe suceder por medio de signos antes conocidos para que el locutor manifieste al oyente la cosa o el concepto que su diálogo refiere; sin embargo, para garantizar esta función en los ángeles, no existen signos más aptos que el juicio directo de una cosa o el juicio reflejo del propio juicio directo que el locutor intenta manifestar; por lo tanto, el lenguaje angélico reside en esta libre manifestación del juicio. 10 15

**CXIX.** La mayor corresponde a la definición del lenguaje. Se prueba la menor: para que los propios espíritus se comuniquen entre sí, los signos más aptos deben ser espirituales; no obstante, entre los signos espirituales, para la comunicación recíproca de los ángeles, no hay otros más aptos que los juicios que hemos propuesto. Se prueba la menor: tanto el juicio directo de una cosa, como el reflejo de un concepto no tienen la razón de la palabra o de la expresión espiritual al gusto, sino según su propia naturaleza. Sin embargo, entre los signos espirituales más aptos —respecto a la comunicación recíproca de los espíritus— están aquellos signos que tienen la razón de la palabra o de la expresión espiritual tanto de la cosa, como del concepto. 20 25

---

<sup>514</sup> Similar a Cayetano, *Theologia speculativa universa dogmatica et moralis, De Angelis*, d. VIII, s. 8.

<sup>515</sup> Jacobo Granado, *Commentarii in summam Theologiae S. Thomae, In primam partem*, trac. 5, d. 4, s. 1 y 2.

<sup>516</sup> Martín de Esparza Artieda en *Quaestiones disputandae de Angelis*, q. 21, a. 1 y Carlos de Echeverría en *Tractatus de Angelis*, d. VII, 1.

CXX. Confirmatur: libera manifestatio rei per iudicium directum et similiter manifestatio conceptus per iudicium reflexum tanquam in medio, quo prius cognito ducatur obiective audientem in cognitionem rei, conceptus et loquentis, est perfecta et rationalis  
5 locutio si in illa reperiantur omnes conditiones necessariae; sed reperiuntur: ergo.

Probatur minor per partes: talis manifestatio est libera quia praedicta iudicia pertinent ad secreta cordis angeli loquentis; sed cuius angelorum liberum est sua secreta manifestare: ergo.  
10 Deinde potest esse secreta ad unum vel publica ad omnes adstantes: quia ex voluntate loquentis pendet talia iudicia dirigere ad unum vel ad omnes; sed hoc est secreto vel publice loqui: ergo.

Ultimo hic modus manifestandi valet excitare attentionem  
15 audientis, quamvis distantis: quia loquens per suam volitionem movet Deum ut audienti ita distantis infundat speciem sui conceptus, cum habeat ius ut audiatur; atqui audiens intueri non potest actum vitalem loquentis, quin illum cognoscat et hoc modo discernat quid et quis secum loquatur: ergo.

20 CXXI. Dices cum patre Herrera huic modo loquendi a nobis proposito deficere quod unus angelus possit alium decipere in sermone. Sed ut bene notat pater Arriaga, quae imperfectio est quod in locutione angelica non inveniatur mendacium: quin immo perfectissima angelorum respublica perfectiorem supra  
25 humanam postulat locutionem.

2 et: est *corr.*  $M_1$  | 135v  $M_2$  8 | 78v  $M_1$  9 secreta sua *transp.*  $M_2$  20 patre: *om.*  $M_2$   
23 mendacium: mendacium  $M_1$  25 post locutionem: *non dist.*  $M_1$

**CXX.** Se confirma: la libre manifestación de una cosa a través del juicio directo y, de igual forma, la manifestación de un concepto a través del juicio reflejo en un medio antes conocido —con el que conduce objetivamente al oyente hacia el conocimiento de una cosa, de un concepto y de un locutor— sería el lenguaje perfecto y racional si en él se encontraran todas las condiciones 5 necesarias; no obstante, sí se encuentran.

Se prueba la menor en partes: tal manifestación es libre porque los juicios, referidos anteriormente, son pertinentes a los secretos del corazón del ángel locutor; sin embargo, para cualquiera de los ángeles es libre manifestar sus propios secretos. Entonces, puede ser secreta para uno solo o puede ser pública 10 para todos los presentes: depende de la voluntad del locutor que tales juicios se dirijan hacia uno solo o hacia todos; no obstante, esto significa hablar en secreto o en público.

Por último, este modo de manifestación puede llamar la atención del oyente aunque esté distante: con su propia volición el locutor mueve a Dios para que 15 infunda la especie de su propio concepto en el oyente tan distante, ya que tiene el derecho de ser oído. Por el contrario, el oyente no puede contemplar el acto vital del locutor sin conocerlo y, de esta manera, discerniría qué y quién habla con él.

**CXXI.** Dirás con el padre Herrera que al modo de hablar —que proponemos— 20 faltaría que un solo ángel pudiera engañar a otro en la conversación.<sup>517</sup> No obstante, como bien anota el padre Arriaga,<sup>518</sup> esta imperfección se debe al hecho de que en el lenguaje angélico no se encontraría la mentira: más aún, la perfectísima república de los ángeles demanda un lenguaje más perfecto que el humano. 25

---

<sup>517</sup> Francisco de Herrera, *Disputationes theologicae in secundum librum sententiarum Scoti*, d. 9, q. 2, *Utrum angelum per suam essentiam possit cognoscere alium Angelum*.

<sup>518</sup> Cfr. Rodrigo de Arriaga, *Disputationes theologicae II, Tractatus de Angelis*, d. 12. *De locutione angelica* § 1: *Quid de sententia aiente, eos loqui per signa*.



Quis credet aptitudinem ad mendacium esse de conceptu locutionis perfectae, cum Deus hominibus loquens sua locutione nequeat illos decipere et mentiri et tamen est perfecta locutio? Praeterea quamvis ad conceptum strictae locutionis requiratur aptitudo ad mendacium,  
5 non ideo angeli adstruuntur mentiendi aut fallendi impotentes cum illis supersint alii modi loquendi quibus hoc facere possint, licet non in vulgari et perfecta locutione, de qua praesentem quaestionem statuimus. |

### **Subsectio tertia. Argumenta proponit**

10

**CXXII.** Obiicies: I. Non fit locutio donec loquens aliquid producat in audiente; sed per liberam iudicii manifestationem loquens nihil producit in audiente: ergo. Minor constat: quia locutio est actus pure immanens in audiente. Probatur maior: non fit locutio nisi audiens  
15 sonum recipiendo excitetur ad audiendum; sed haec excitato stare nequit, donec loquens aliquid producat in audiente: ergo. Confirmatur a simili: angelus non loquitur sibi intelligendo, nisi recipiat aliquid a se productum: ergo alteri non loquitur, nisi producat aliquid in audiente. Explicatur: non est locutio unius, quando in altero non est  
20 auditio; sed quando alter non recipit, non loquitur: ergo. |

**CXXIII.** Distinguo maiorem argumenti: donec loquens aliquid producat vel formaliter vel virtualiter in audiente, concedo; praescisse formaliter nego, et mutatis ad minorem terminis, nego consequentiam. Angelus loquens aut est distans ab audiente aut non, sed est ibi praesens?

3 | 79  $M_1$  7 | 136  $M_2$  9 Subsectio... proponit: Argumenta  $M_2$  13 audiente: audientem  $M_2$   
14 audiente: audientem  $M_2$  20 | 79v  $M_1$  22 audiente: audientem  $M_2$  24 ibi: illi  $M_1$

¿Quién creería que la capacidad de mentir proviene del concepto del lenguaje perfecto, cuando Dios, que habla con los hombres, con su lenguaje no puede engañarlos y mentirles y, aun así, su lenguaje es perfecto? Además, aunque se requiera la capacidad de mentir para el concepto del lenguaje estricto, no se afirma que los ángeles sean incapaces de mentir o de engañar<sup>519</sup> ya que les sobran otros modos de hablar con los que podrían hacerlo, aunque no con el lenguaje común y perfecto, sobre el que establecimos la presente cuestión. 5

### Subsección tercera. Propone los argumentos

10

**CXXII.** Objetarás: I. No sucede el lenguaje hasta que el locutor produzca algo en el oyente; sin embargo, el locutor no produce nada en el oyente a través de la manifestación libre de un juicio. Consta la menor: el lenguaje es un acto puramente inmanente en el oyente.<sup>520</sup> Se prueba la mayor: no sucede el lenguaje a menos que el oyente sea estimulado a escuchar tras recibir un sonido; sin embargo, esta llamada de atención no puede constar, hasta que el locutor produzca algo en el oyente. Se confirma por lo semejante: el ángel no habla consigo mismo cuando piensa, a menos que reciba algo producido por él mismo; por lo tanto, no habla a otro, a menos que produzca algo en el oyente.<sup>521</sup> Se explica: no existe la comunicación de uno, cuando no hay audición en otro; no obstante, cuando otro no recibe algo, no se conversa. 15 20

**CXXIII.** Distingo la mayor del argumento: lo concedo hasta que el locutor produzca algo en el oyente de manera formal o virtual; lo niego si es de manera formal y, cambiados los términos a la menor, niego la consecuencia. ¿Aunque el ángel locutor se encuentre distante del oyente o no, está allí presente?

---

<sup>519</sup> Retoma a san Agustín en *De Genesi ad litteram*, XII. La argumentación es similar a Granado en *Commentarii in summam Theologiae*, t. 5, d. 4, s. 2.

<sup>520</sup> Reduplica a Suárez, *De Angelis* II, 28, 29.

<sup>521</sup> Similar a Georgio de Rhodes en *Disputationum theologiae scholasticae*, d. 1, q. 2, s. 4.

Si praesens est: eo ipso, quod angelus loquens consentiat in  
manifestationem sui iudicii, audiens expeditur ad cognitionem illius,  
quae cognitio est auditio seu perceptio verbi. Si autem loquens distat  
ab audiente: cum eo ipso ac loquatur, habeat ius ut audiatur, sua  
5 exigentia movet Deum ut angelo audituro infundat speciem sui iudicii,  
quo determinetur ad ipsum iudicium percipiendum, medio quo  
cognoscat rem de qua sermo fit et ipsum loquentem: unde loquens  
virtualiter producit in audiente auditionis actum.

Ad probationem concessa maiore distinguo minorem eisdem  
10 terminis. Ad confirmationem concessa antecedenti nego  
consequentiam: dispar ratio est quia angelus non alio modo sibi  
loquitur, quam producendo in se actum vitalem; at vero ut alteri  
loquatur et hic audire possit, sat est ut cum concursu Dei eliciat  
cognitionem illius signo manifestative, quo loquens utitur, et hoc  
15 modo fit satis explicatione argumenti. |

**CXXIV.** Instabis: angelus, ad quem dirigitur locutio, potest esse  
dis|tractus ad alia; sed ita distractus nequit excitari ad audiendum,  
nisi aliquid producat in ipso: ergo. Probatur minor: non datur  
mutatio intrinseca de uno in aliud contradictorium, nisi subiectum  
20 aliquid recipiat, sed angelum transire de distracto in audientem est  
intrinseca mutatio: ergo. Concessa maiore distinguo minorem: nisi  
aliquid ipsius audientis producat in ipso, concedo; aliquid  
loquentis producat in ipso, nego, vel subdistinguo terminis  
formaliter et virtualiter supra datis.

1 est praesens *transp. M<sub>1</sub>* 4 ac: quod *M<sub>1</sub>* 5 exigentia sua *transp. M<sub>2</sub>* 6 iudicium ipsum *transp. M<sub>2</sub>* 7 fit sermo *transp. M<sub>1</sub>* 9 Ad... minorem: Concessa maiore probationis, distinguo minorem *M<sub>1</sub>* 10 Ad... consequentiam: Concesso antecedenti, nego consequentiam confirmationis *M<sub>1</sub>* 14 manifestative: manifestativi *corr. M<sub>1</sub> M<sub>2</sub>* 15 explicatione: explicationi *corr. M<sub>1</sub>* | 80 *M<sub>1</sub>* 17 | 136v *M<sub>2</sub>* 21 *post* maiore: instantiae *add. M<sub>1</sub>*

Si está presente, el oyente es encaminado al conocimiento de su juicio porque el ángel locutor consiente su manifestación; este conocimiento consiste en la audición o en la percepción de la palabra. En cambio, si el locutor dista del oyente: también habla con él, pues tiene el derecho de ser oído y su propia exigencia mueve<sup>522</sup> a Dios para que infunda en el ángel —que lo escuchará— la especie de su propio juicio que lo determinará para percibir el juicio mismo; con este medio conocerá la cosa, sobre la que trata su expresión, y al locutor mismo. Por eso, el locutor de forma virtual produce el acto de la audición en el oyente. 5

A la prueba, concedida la mayor, distingo la menor según los mismos términos. A la confirmación, concedido el antecedente, niego la consecuencia: 10 la razón es incongruente porque el ángel no habla consigo mismo de otra manera, sino produciendo en sí mismo un acto vital. Por el contrario, para hablar con otro y para que aquél pueda oírlo, es suficiente que con el concurso de Dios realice el conocimiento de aquél con el signo manifestativo que el locutor usa. Y de esta manera sería suficiente con la explicación del argumento. 15

**CXXIV.** Insistirás: el ángel, al que se dirige la locución, puede distraerse hacia otras cosas; sin embargo, si se distrajera de tal manera, no podría ser excitado para oírlo, a menos que algo se produzca en él mismo. Se prueba la menor: no se concede el cambio intrínseco de una cosa a otra contradictoria, a menos que el sujeto reciba algo; no obstante, el hecho de que el ángel pase de estar distraído 20 a escuchar es un cambio intrínseco.<sup>523</sup> Concedida la mayor, distingo la menor: lo concedo a menos que algo del propio oyente se produzca en él mismo; lo niego si algo del locutor se produce en él mismo. Incluso lo subdistingo formalmente según los términos y virtualmente según lo antes referido.

---

<sup>522</sup> “*Movere*. En sentido propio, significa cambiar, pero también puede aparecer en sentido metafórico, en el que asume la acepción de ser amado o deseado, como cuando se dice que el fin mueve (véase *mobile*)”. Magnavacca 2005, 453.

<sup>523</sup> Quizá refiere a Mastrio en *Disputationes Theologicae in secundum librum Sententiarum*, d. 2, q. 9, a. 3, 268.

Aliud est, quod angelus audiens in se ipso producat auditionem, excitata prius vel denuo producta specie, quod exigitive provenit a loquente et hoc verum est. Et aliud, quod, ut excitetur ad auditionem, requirat recipere in se aliquid, quod a loquente proficiscatur et hoc  
5 est falsum.

**CXXV.** Ad minoris probationem concessis praemissis, nego consequentiam. Certum est quod vi mutationis physicae non datur transitus de uno in aliud contradictorium sine nova alicuius productione et receptione in subiecto quod | mutatur. Sed ad hoc non  
10 est necessaria productio rei facta ab angelo loquente in audientem, cum sufficiat quod audiens eliciat actum vitalem, qui sit auditio verbi, et quo mutetur intrinsece de distracto in audiente. Consonat divus Thomas quaestione sexta *de veritate* articulo VI ad quartum *Angelus, ad quem fit locutio, nihil recipit a loquente, sed per*  
15 *speciem, quam paenes se habet, Angelum et locutionem eius cognoscit.* Unde ad auditionem debet excitari species obiecti, si illam habeat angelus audiens: si non habeat, producitur a Deo vi exigentiae angeli loquentis, quae species licet efficienter sit a Deo, angelus loquens nihil physice facit in angelo cui loquitur.

**CXXVI.** Obiicies: II. In nostra sententia non bene explicatur locutio de rebus: ergo. Probatur antecedens: antequam angelus vellit alteri rem manifestare, erit in eo iudicium directum de re; sed locutio non stat in manifestatione voluntaria iudicii exis|tentis ante voluntatem loquendi rem: ergo. Probatur minor: locutio est voluntaria productio  
20 verbi quo res ma|nifestatur;  
25

3 et: *add. M<sub>1</sub>* 6 probationem minoris *transp. M<sub>2</sub>* 7 physicae: *phisicae M<sub>1</sub>* 9 | 80v *M<sub>1</sub>* post mutatur: *non dist. M<sub>1</sub>* 10 necessaria: *necessarium M<sub>1</sub>* 12 audiente: *audientem M<sub>2</sub>* 19 physice: *phisice M<sub>1</sub>* 23 | 137 *M<sub>2</sub>* 25 | 81 *M<sub>1</sub>*

Una cosa es que el ángel oyente produzca en sí mismo la audición, tras excitar su especie anteriormente o tras producirla de nuevo. Esto proviene forzosamente del locutor y, por eso, es verdadero. Otra cosa es que requiera recibir algo en sí mismo para ser excitado a escuchar. Esto dependería del locutor y, por eso, es falso. 5

CXXV. A la prueba de la menor, concedidas sus premisas, niego la consecuencia. Es certero que por la fuerza del cambio físico no se concede el paso de una cosa a otra contradictoria sin la nueva producción de algo y sin la recepción en el sujeto que es movido. Sin embargo, para esto no es necesaria la producción de una cosa hecha por el ángel que habla al oyente, porque basta que el oyente realice un acto vital<sup>524</sup> que sería la audición de la palabra y que lo cambiaría intrínsecamente de estar distraído a escuchar. Con esto concuerda santo Tomás en *Sobre la verdad*, sexta cuestión, desde el artículo 6 al 4: *el Ángel, con el que sucede el lenguaje, no recibe nada del locutor; en cambio, conoce al Ángel y su lenguaje a través de la especie que tiene en su poder.*<sup>525</sup> Por eso, la especie del objeto debe ser excitada para oír si es que la tuviera el ángel oyente; si no la tuviera, Dios la produciría por la fuerza de la exigencia del ángel locutor. Aunque esta especie provenga eficientemente de Dios, el ángel locutor no haría nada físicamente en el ángel con quien habla. 10 15

CXXVI. Objetarás: II. En nuestra sentencia, el lenguaje no se explica bien a partir de las cosas. Se prueba el antecedente: antes de que el ángel quiera manifestar una cosa a otro, habrá en éste el juicio directo de una cosa; sin embargo, el lenguaje no reside en la manifestación voluntaria del juicio que existe antes de la voluntad de comunicar una cosa. Se prueba la menor: el lenguaje es la producción voluntaria de la palabra para manifestar una cosa. 20 25

---

<sup>524</sup> “*vitale*. Se denomina con este adjetivo el acto inmanente e intrínseco del ser viviente, o sea, aquellos actos que, como el ser, el oír, el entender, el querer, etc., resultan de sus propias potencias (véase *virtus*). Pero se ha de insistir en que el acto *v.* debe ser no sólo inmanente al ser vivo sino también provenir de él, esto es, debe ser *in intrinsecum et ab intrinseco*”. Magnavacca 2005, 737.

<sup>525</sup> *De veritate* I, q. 9, a. 6, ad 4: *Ad quartum dicendum, quod angelus ad quem fit locutio, ut dictum est, non recipit aliquid a loquente; sed per speciem quam penes se habet, et alium angelum et locutionem eius cognoscit.*

sed quamvis iudicium sit verbum manifestativum rei, si  
praesupponatur ad voluntatem loquendi, nequit per ipsam produci:  
ergo. Nego antecedens argumenti. Ad probationem concedo  
maiolem, nego minorem cuius probationem distinguo maiolem: est  
5 voluntaria productio formalis vel virtualis verbi, concedo;  
praescisse formalis, nego; et distinguo minorem: nequit produci  
formaliter, concedo; virtualiter, nego. Ad locutionem sufficit nova  
directio et ordinatio verbi, licet aliunde existentis, ad eum cui  
loquitur, quin de novo detur productio formalis activa verbi.

10 **CXXVII.** Unde licet iudicium ut praecedens sit iam verbum  
mentale ipsius iudicantis, non tamen est respectu audituri, donec  
per voluntatis imperium dirigatur a loquente in audientem, ut in eo  
verbo cognoscat rem de qua loquitur: ideoque cum voluntas  
locutiva constituat iudicium prae habitum in ratione verbi respectu  
15 alterius, perinde est ac, si illud produceret in ordine ad locutionem,  
dum illud dirigit ad audientem.

Explicatur satis exemplo ab omnibus tradito: si enim Paulus, Petro  
in scio, scribat | aliquam epistolam, quam postea Petrus legens videat  
opportunam ut suo nomine amicum salutet, tum verba illa scripta  
20 praesupponantur ad suam voluntatem dirigendi ipsa ad amicum et  
tamen per illam directionem ita constituit illa verba in ratione suae  
locutionis ad amicum, ac si Petrus epistolam scripsisset, cum vere et  
proprie per tales literas amicum suum alloquatur.

**CXXVIII.** Obiicies: III. Si locutio angelica constituitur per  
25 voluntatem | manifestativam iudicii, non bene explicatur quale sit  
obiectum eius voluntatis; sed hoc non: ergo.

3-4 Ad... maiolem: cuius probationis concedo maiolem et  $M_1$  4 cuius probationis: Ad huius  
probationem  $M_2$  17 post tradito: *dist.*  $M_2$  18 | 81v  $M_1$  20 praesupponantur: praesupponuntur  
 $M_1$  25 | 137v  $M_2$

No obstante, aunque el juicio fuera la palabra manifestativa de una cosa, si fuera presupuesta para la voluntad de hablar, no podría producirse por sí misma. Niego el antecedente del argumento. A la prueba concedo la mayor y niego la menor de cuya prueba distingo la mayor: concedo que es voluntaria la producción formal o virtual de la palabra; lo niego si sólo es formal. Distingo la menor: concedo que no puede producirse formalmente; lo niego si es virtualmente. Para la locución basta que exista una nueva dirección y ordenación de la palabra, aunque exista de otra forma, hacia el ángel con quien habla, sin que nuevamente se dé la formal producción activa<sup>526</sup> de esa palabra. 5

**CXXVII.** Por eso, aunque el juicio como precedente sea la palabra mental del que la piensa, no existe para el oyente, hasta que por el mandato de la voluntad se dirija desde el locutor hasta el oyente para que conozca la cosa que refiere con esa palabra. Por lo anterior, puesto que la voluntad locutiva establecería el juicio preconcebido en razón de la palabra respecto al otro, sucede de la misma manera si lo produjera para la locución mientras lo dirige al oyente. 10 15

Se explica suficientemente con el ejemplo que otros propusieron: si Pablo escribiera una carta a Pedro que no lo tiene en mente; después de leerla, Pedro vería una oportunidad para saludar a su amigo en su nombre; por lo tanto, aquellas palabras escritas presupondrían la voluntad de contestar con palabras propias a su amigo y, en efecto, por aquella carta envió aquellas palabras para conversar con su amigo incluso si Pedro hubiera escrito la carta, ya que verdadera y propiamente conversa con su amigo a través de tales letras. 20

**CXXVIII.** Objetarás: III. Si el lenguaje angélico se constituye por la voluntad manifestativa del juicio, no se explica bien cuál sería el objeto de esa voluntad; sin embargo, esto no es así. 25

---

<sup>526</sup> “En la Escolástica, se retoma el punto de vista aristotélico; de esta manera, se tendió a concebir la *p.* como acción que sólo concierne a aquellas *artes* (véase *ars*) cuyo carácter propio y fin radica en los objetos producidos. Se trata, por tanto, de un tipo de *actio transiens* o *transitiva* (véase *actio*). Esta transitividad, que distingue la *p.*, de un lado, la opone a la *operatio* que tiene en sí misma su propio fin; de otro, queda subrayada en la misma composición de la palabra”. Magnavacca 2005, 561.



Probatur maior: similis voluntas aut solum habet pro obiecto voluto ipsum iudicium loquentis et sic non est locutio cum angelus non loquatur eo praescisse quod suum iudicium vellit aut vult; seu habet pro obiecto manifestationem ipsius iudicii, quae manifestatio, 5 cum non distinguatur ab ipsa volitione, se ipsam volet ac proinde fatua erit.

Confirmatur: voluntas manifestandi iudicium, ut in ea audiens cognoscat obiectum, est aequae ignota audienti quam ipsum iudicium, cum utrumque sit actus internus; sed angelus nequit 10 manifestare iudicium et loqui de obiecto media voluntate aequae | ignota audienti quam iudicium; ergo.

II. Iudicium est secretum cordis: ergo per cessionem iuris fit manifestum; sed haec volitio etiam est secretum: ergo eget alia cessione; sed actus egens alio, ut notus fiat, non est manifestatio 15 rei: ergo.

**CXXIX.** Nego antecedens argumenti cum prima parte probationis et secundam distinguo: vult manifestationem activam ipsius iudicii, nego; manifestationem passivam, concedo. Talis voluntas vult iudicium manifestari et cognosci ab audiente, ut in illo tanquam in 20 signo naturali cognoscatur res, de qua est locutio. Ad confirmationem nego maiorem: quia licet sit actus internus, cum se ipsam et iudicium ordinet ad alterum, est activa manifestatio exercita sui et signata manifestatio iudicii. Ad secundum distinguo antecedens: est secretum cordis respectu angeli, ad quem dirigitur, 25 nego; ad quem non dirigitur, concedo.

3 seu: aut *M<sub>1</sub>* 5 volet: volent *corr. M<sub>1</sub>* 10 | 82 *M<sub>1</sub>* 18 manifestationem: *add. M<sub>1</sub>* 20-21 Ad... maiorem: Nego confirmationis maiorem *M<sub>1</sub>* 23-24 Ad... antecedens: Distinguo antecedens secundi *M<sub>1</sub>*

Se prueba la mayor: dicha voluntad 1) sólo tiene el juicio propio del locutor en vez del objeto deseado y de esta manera no sucedería el lenguaje ya que el ángel no hablaría porque querría o quiere su propio juicio; o 2) tiene la manifestación del propio juicio en vez del objeto. Dicha manifestación se querría a sí misma porque no se distinguiría de la volición misma y, por 5  
consiguiente, sería insensata.

Se confirma: la voluntad de manifestar el juicio, aunque en ella el oyente conociera el objeto, es desconocida para el oyente al igual que el juicio mismo, porque ambas cosas serían actos internos; no obstante, el ángel no puede manifestar el juicio y referir un objeto por medio de la voluntad que el oyente 10  
desconoce al igual que el juicio.<sup>527</sup>

II. El juicio es un secreto del corazón: por lo tanto, se volvería manifiesto con la cesión de ese derecho; no obstante, la volición también es un secreto; por lo tanto, necesita otra cesión; sin embargo, el acto que carece de otro para volverse conocido no es la manifestación de una cosa. 15

**CXXIX.** Niego el antecedente del argumento con la primera parte de la prueba y distingo la segunda: niego que quiere la manifestación activa del juicio mismo; lo concedo si es la manifestación pasiva. Tal voluntad quiere manifestar su juicio y que el oyente lo conozca, para que en ese juicio, como un signo natural, conozca la cosa que refiere su locución. A la confirmación niego la 20  
mayor: aunque sea un acto interno, como se ordena a sí misma y al juicio para otro, es la manifestación activa que se ejerce a sí misma y es la manifestación que designa el juicio. Al segundo distingo el antecedente: niego que es un secreto del corazón respecto al ángel al que se dirige, concedo que lo es respecto al que no se dirige. 25

---

<sup>527</sup> Similar a Francisco Granado en *Tractatus de Angelis*, d. 8, 4. Las objeciones referidas podrían haber sido extraídas de *Tractatus de Angelis* d. 8, 3, 17 de Andrés Crespo.

Actus, qui se ordinat ad alium ut cognoscatur tam ipse actus, quam obiectum illius, habet in se rationem cessionis, hoc tamen discrimine quod respectu sui est exercita cessio et respectu iudicii est signata. Unde respective ad angelum A, cui loquitur angelus B,  
5 talis volitio est satis nota per voluntatem ordinativam angeli loquentis et simul est reservatio secreti. |

**CXXX.** Obiicies: IV. Verba, quibus perficitur locutio rationalis, significant tam res, quam conceptus; sed iudicium directum de re quamvis significet rem, non tamen conceptum angeli loquentis:  
10 ergo. Constat minor: quia alias iudicium significaret se ipsum. II. angelus in locutione sua debet interrogare, respondere, imperare, petere et narrare; sed haec omnia fieri nequeunt per solum iudicium directum: ergo. Probatur minor: fieri nequeunt per solam affirmationem aut negationem; sed iudicium directum est affirmatio  
15 aut negatio: ergo.

Ad primum distinguo maiorem: verba materialia et ad placitum significantia significant tam res, quam conceptus, concedo; intellectualia et naturaliter significantia, nego et minore concessa, nego consequentiam. Verba ad placitum significantia cum  
20 distinguantur a conceptibus et proferantur intentione significandi rem, quam loquens concipit, significant etiam conceptus indirecte saltem. Intellectualia cum sint conceptus, quamvis manifestent, non | debent significare conceptus. Quod intellige de iudicio directo, quo peragitur locutio rerum.

4 *post signata: non dist. M<sub>1</sub> | 82v M<sub>1</sub> 6 reservatio: reserati M<sub>1</sub> | 138 M<sub>2</sub> 12 nequeunt: non possunt M<sub>1</sub> 13 nequeunt: non possunt M<sub>2</sub> 16 Ad... maiorem: Distinguo primi maiorem M<sub>1</sub> 18 nego: add. M<sub>1</sub> 20-21 rem significandi transp. M<sub>1</sub> 21-22 saltem indirecte transp. M<sub>2</sub> |83 M<sub>1</sub>*

El acto, que se ordena a otro para que puedan conocerse el acto mismo y su objeto, tiene en sí la razón de la cesión, aunque con esta diferencia: respecto a sí misma es una cesión ejercida y respecto al juicio es una cesión designada. Por eso, respectivamente al ángel A, con quien habla el ángel B, tal volición es suficientemente conocida por la voluntad ordenativa del ángel locutor y al mismo tiempo es el resguardo del secreto. 5

**CXXX.** Objetarás: IV. Las palabras, que perfeccionan el lenguaje racional,<sup>528</sup> significan tanto las cosas, como sus conceptos; sin embargo, aunque el juicio directo de una cosa signifique esa cosa, no significa el concepto del ángel locutor. Consta la menor: de otro modo el juicio se significaría a sí mismo. 10

II. El ángel con su propio lenguaje debe interrogar, responder, mandar, pedir y narrar; no obstante, estas cosas no pueden suceder sólo a través del juicio directo. Se prueba la menor: no pueden suceder sólo a través de la afirmación o de la negación; sin embargo, el juicio directo es una afirmación o una negación. 15

Al primero distingo la mayor: concedo que las palabras materiales y las significantes a gusto significan tanto las cosas, como sus conceptos;<sup>529</sup> niego que lo hagan las intelectuales y las significantes por naturaleza. Concedida la menor, niego la consecuencia. Las palabras significantes a gusto, porque se distinguen de los conceptos y son proferidas con la intención de significar una cosa que el locutor concibe, también significan los conceptos, por lo menos, de forma indirecta. Las intelectuales, puesto que son conceptos, aunque los manifiesten, no deben significar los conceptos. Entiende que lo anterior proviene del juicio directo con el que se lleva a cabo la expresión de las cosas.<sup>530</sup> 20

---

<sup>528</sup> *S. Th.* I, q. 91, a. 3, ad 3: *locutionem, quae est proprium opus rationis.*

<sup>529</sup> Se conserva la concepción medievalista: “En efecto, a imitación de la realidad (*res*) el ser humano extrae un concepto (*conceptus*) que luego es expresado mediante el discurso oral (*verba*)”. Para mayor desarrollo de esta definición *cfr.* Campanella 2021, XLIII.

<sup>530</sup> Similar a Echeverría en *De Angelis*, d. 7, 2, 19, quien sigue a Vázquez.

Ad secundum concessa maiore nego minorem et maiorem probationis:  
quia interrogare est manifestare desiderium sciendi et in iudicio talis  
desiderii ipsum desiderium bene manifestatur. Respondere est affirmare  
vel negare quod rogatur et hoc est proprium iudicii. Imperare est imperium  
5 internum notum fieri et hoc per iudicium manifestativum imperii fit.  
Petere est explicare desiderium obtinendi rem aliquam, quod per iudicium  
fieri valet. Narrare non | alio modo potest fieri quam per iudicium et  
quamvis obiectum, quod per imperium, petitionem et interrogationem  
manifestatur, sit actus internus ipsius loquentis, qui potest in se ipso  
10 ostendi, de illo non loqueretur angelus nisi in iudicio tanquam in signo  
manifestativo quod requiritur ad locutionem.

**CXXXI.** Obiicies: v. Solus Deus est infallibilis in suis dictis; sed si  
locutio angelica consisteret in manifestatione iudicii sive directi, sive  
reflexi, etiam angelus esset infallibilis: ergo. Probatur minor: ille est  
15 infallibilis in suis dictis, cui fides nequit prudenter non haberi; sed  
non potest prudenter negari fides angelo per sua iudicia loquenti:  
ergo. Minor patet: quia ita loquens semper dicit, quod iudicat.  
Distinguo maiorem argumenti: solus Deus est infallibilis essentialiter  
tam subiective, quam obiective, concedo; accidentaliter ratione modi  
20 loquendi et solum subiective, nego. Et distingo minorem; etiam  
angelus esset infallibilis essentialiter nego; accidentaliter et ratione  
modi loquendi subdistinguo; infallibilis subiective, concedo;  
obiective, nego.

Deus ratione suae infinitae perfectionis est essentialiter  
25 determinatus ad conformandum dictum cum mente, quod est esse  
subiective infallibilem;

1 Ad... probationis: Concessa maiore, nego minorem secundi cuius probationis nego maiorem  $M_1$   
3 bene: *add. M\_1* 5 hoc fit *transp. M\_2* 7 | 138v  $M_2$  12 infallibilis: infalibilis  $M_1$  16 | 83v  $M_1$   
loquenti per sua iudicia *transp. M\_2* 21 esset: est  $M_1$

Al segundo, concedida la mayor, niego la menor y la mayor de la prueba: interrogar es manifestar el deseo de saber y en el juicio de tal deseo se manifiesta claramente el deseo mismo. Responder es afirmar o negar lo que se pide y esto es algo propio del juicio. Mandar es que el mandato interno se vuelva conocido y esto sucede a través del juicio manifestativo del mandato. 5  
Pedir es expresar el deseo de obtener alguna cosa, lo que puede suceder a través del juicio. Narrar no puede suceder de otro modo sino a través del juicio. Y aunque el objeto, que se manifiesta a través del mandato, petición e interrogación, sea un acto interno del propio locutor, que por sí mismo puede mostrarse, el ángel no lo referiría sino con el juicio como un signo 10 manifestativo<sup>531</sup> que se requiere en el lenguaje.

**CXXXI.** Objetarás: v. Sólo Dios es infalible en sus palabras; no obstante, si el lenguaje angélico consistiera en la manifestación de un juicio directo o reflejo, también el ángel sería infalible.<sup>532</sup> Se prueba la menor: es infalible en sus palabras aquel, quien puede obtener prudentemente la fe; no obstante, la fe no 15 puede ser negada prudentemente al ángel que habla a través de sus propios juicios. La menor es evidente: el que habla de tal forma siempre dice lo que piensa. Distingo la mayor del argumento: concedo que sólo Dios es infalible en esencia tanto de forma subjetiva como objetiva; lo niego por accidente en razón del modo de hablar y sólo de forma subjetiva. También distingo la menor: niego 20 que el ángel también sea infalible en esencia; subdistingo por accidente y en razón del modo de hablar: concedo que sea infalible de forma subjetiva, lo niego de forma objetiva.<sup>533</sup>

Dios en razón de su infinita perfección está determinado en esencia para conformar lo dicho con la mente, y esto significa que es subjetivamente 25 infalible.

---

<sup>531</sup> “*Signum manifestativum*: aquel que da a entender su propio significado dentro de un contexto específico. Por ejemplo: *homo et animal*, donde *homo* significa *humanitas* y *animal*, *animalitas*”. Chauvin 1713, 599.

<sup>532</sup> Retoma la solución de Francisco Granado en *Tractatus de Angelis*, d. 8, 4, 31-32.

<sup>533</sup> Similar a Diego Granado en *Commentarii in summam Theologiae S. Thomae*, t. 5, d. 4, s. 3.

et simul est determinatus ad conformandum iudicium cum obiecto, quod est esse obiective infallibilem; et hoc convenit Deo ratione suae veracitatis et sapientiae.

5 CXXXII. Angelus loquens per manifestationem iudicii est determinatus ad dicendum quod iudicat, quod est esse subiective infallibilem et hoc illi tantum convenit ratione modi loquendi: nam cum iudicium sit ipsum dictum, tam nequit dictum a mente disconformare, quam nequit iudicium a se ipso discordare. || Haec tamen subiectiva infallibilitas non est angelo essentialis, quia potest  
10 coniungi cum fallibilitate obiectiva, quia illius iudicia naturalia sunt metaphisice fallibilia et plura etiam physice. Probatio minoris solum convincit quod angelus loquens id ipsum quod iudicat, extorquet fidem qua credatur illum non mentiri; non vero, qua credatur etiam dicere quod in re est, qua ratione solum credimus dicta a Deo.

15 CXXXIII. Obiicies: VI. Instando: de ratione omnis locutionis est quod audiens praestet assensum propter solam auctoritatem loquentis; sed in nostra sententia angelus audiens non ita praestaret fidem angelo loquenti per manifestationem iudicii: ergo. Probatur minor: manifestato iudicio, audiens intuitive videret  
20 iudicium et in eo obiectum; sed utrumque evidenter apprens non crederet audiens quia loquens dicit, sed quia iudicium et obiectum ita in se ipsis sunt: ergo. Nego maiorem argumenti: quia licet de ratione locutionis sit praestare assensum propter auctoritatem dicentis, non tamen propter solam, cum in humanis non raro  
25 accidat credere dicenti et quia ipse dicit et quia aliunde obiectum nobis manifestum est. Hinc ad probationem concessa maiori, nego minorem propter dicta.

Igualmente, está determinado a conformar el juicio con el objeto, lo que significa que es objetivamente infalible. Y esto conviene a Dios en razón de la veracidad y de la sabiduría.

**CXXXII.** El ángel que habla con la manifestación de su juicio está determinado a decir lo que juzga: esto significa que es subjetivamente infalible y esto sólo le conviene en razón de su modo de hablar.<sup>534</sup> En efecto, puesto que su juicio sería lo propiamente dicho, no puede separar lo dicho de su mente y no puede separar el juicio de sí mismo. Sin embargo, esta subjetiva infalibilidad no es esencial en el ángel porque puede unirse con la falibilidad objetiva, ya que sus juicios naturales son metafísicamente falibles y físicamente abundantes. La prueba de la menor sólo demuestra que el ángel, que dice exactamente lo que piensa, obtiene la confianza para creer que no miente; en cambio, no [obtiene la confianza] para creer que dice lo que hay en una cosa; por esta razón, sólo creemos en lo dicho por Dios. 5 10

**CXXXIII.** Objetarás: VI. Insistiendo: por razón es propio de cualquier lenguaje que el oyente garantice el asentimiento sólo por la autoridad del locutor;<sup>535</sup> sin embargo, en nuestra sentencia, el ángel oyente no garantizaría la fe para el ángel que habla con la manifestación de su juicio.<sup>536</sup> Se prueba la menor: tras manifestar su juicio, el oyente intuitivamente vería el juicio y el objeto en él; no obstante, el oyente no creería que ambas cosas se manifestarían evidentemente porque el locutor las dice, sino porque así existen el juicio y el objeto por sí mismos. Niego la mayor del argumento: aunque por razón sería propio del lenguaje garantizar el asentimiento por la autoridad del locutor; por el contrario, no sólo por esa autoridad sucedería, ya que en los humanos muy frecuentemente se confía en el que habla, porque aquél lo dice en persona y porque un objeto es manifiesto a nosotros. Por esto, para la prueba, concedida la mayor, niego la menor según lo referido. 15 20 25

---

<sup>534</sup> Concuerta con Echeverría en *De Angelis*, d. 5, 6, 61.

<sup>535</sup> Sigue a Herrera: *Loquutio debet esse apta ad movendum assensum audientis*, *Tractatus de Angelis*, q. 9, s. 4, 38.

<sup>536</sup> También rescata la relación entre fe y locución a partir de Herrera, q. 9, s. 2, 10.



**CXXXIV.** Obiicies ultimo: Lucifer in caelo seduxit alios angelos; sed haec seductio fuit per mendacium: ergo. Atqui non est fundamentum cur alia locutione uteretur quam regulari ad fingendum mendacium: ergo locutio regularis angelorum est apta  
5 mendacio, qualis non est facta per manifestationem iudicii.

Permitto maiorem argumenti et nego minorem: quia potuit illos seducere suo exemplo illos inducendo ut a recta via deviarent, quod fieri potuit sine mendacio. Nec inconueniens est si dicatur Luciferum mentitum quidem fuisse, | sed usurpando aliam locutionem ex praevio pacto innito  
10 inter angelos praevaricatores, cum quibus sua depravata consilia communicaverat, ut fieri assolet inter coniuratores.

**CXXXV.** Ad plenioram quaestionis intelligentiam nota: quod illuminatio est quaedam species locutionis. Pro qua scies quod tripliciter assumitur illuminatio. I. Pro manifestatione veritatis antea ignotae: et hoc modo  
15 quilibet angelus etiam inferior potest alium superiorem illuminare: quia quilibet potest suum secretum alteri revelare. II. Pro manifestatione veritatis medio lumine quod illuminans conferat illuminato tanquam principium necessarium ad cognitionem et ita nullus angelus per se loquendo alium illuminat cum iuxta superius dicta ad ostendendam  
20 veritatem nihil producat in intellectu alterius. III. Stricte accipitur illuminatio, scilicet, pro manifestatione alicuius veritatis quam ex divina revelatione immediate accipit illuminans.

2 mendacium: mendatium  $M_1$  9 | 139v  $M_2$  13-14 assumit illuminatio: accipitur illuminatio  $M_1$   
14 | 85  $M_1$  etiam: *add.*  $M_1$  15 alium: Angelum  $M_2$  18 principium: *com prium dub.*  $M_1$

CXXXIV. Objetarás, por último: Lucifer en el cielo sedujo a otros ángeles; no obstante, esta seducción sucedió gracias a una mentira.<sup>537</sup> Sin embargo, no hay fundamento de porqué usaría otro lenguaje sino el regular para formar mentiras; por lo tanto, es capaz de mentir el lenguaje regular de los ángeles y que no fue realizado con la manifestación del juicio.<sup>538</sup> 5

Permito la mayor del argumento y niego la menor: pudo seducirlos mientras los incitaba con su ejemplo para que se desviaran del recto camino, y esto pudo suceder sin una mentira. Y no hay inconveniente si se dijera que Lucifer había mentido, pero haciendo uso de otro lenguaje con un pacto previamente acordado entre los ángeles prevaricadores<sup>539</sup> con los que comunicaba sus depravados 10 consejos, así como suele suceder entre los hombres conjuradores.

CXXXV. Para entender mejor esta cuestión anota que la iluminación es una especie del lenguaje.<sup>540</sup> Para defender esto sabrás que la iluminación se asume de tres maneras. I. En razón de manifestar la verdad antes desconocida y de este modo cualquier ángel, incluso inferior, puede iluminar a otro superior: 15 cualquiera podría revelar su secreto a otro. II. Para manifestar la verdad mediante la luz que atribuye el iluminador al iluminado como principio necesario para el conocimiento. Y de esta manera ningún ángel, que hable por sí mismo, no ilumina a otro porque, según lo anteriormente referido, no produce nada en el intelecto de otro para mostrar la verdad. III. La iluminación es tomada 20 de forma estricta, sin duda, en razón de manifestar alguna verdad que recibe inmediatamente de la revelación divina aquel que ilumina.

---

<sup>537</sup> Toma el contenido de Rodrigo de Arriaga en *Disputationes Theologicae, De Angelis*, d. 24, s. 11.

<sup>538</sup> Echeverría, d. 7, 3, 35; Herrera, q. 14, s. 2 19 y Diego Granado, t. 5, d. 4, s. 2, 18.

<sup>539</sup> Aquellos ángeles que inducen al pecado a las demás creaturas. Se mantiene el concepto inaugurado por Eriúgena en *De divisione naturae (Periphyseon)* 4, 6.

<sup>540</sup> Concluye con la teoría tomística. *S. Th.* I, q. 107, a. 5, arg. 3: *Praeterea, illuminatio est quaedam species locutionis. Sed illuminatio unius Angeli ab altero, pervenit ad omnes Angelos, quia, ut Dionysius dicit XV cap. Cael. Hier., unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat.*

Unde dicendum quod alii angeli alios illuminant, ut constat ex divo  
Dionysio capite III *De caelesti hierarchia: ubi indultum sibi  
sacratissimum iubar affatim hauserint, hoc ipso postmodum absque  
invidia sequentibus fundunt, atque in hoc ipso divinis obtemperant*  
5 *legibus*. Dicendum etiam est quod angeli superiores illuminant  
inferiores et non e contra. Ita Damascenus libro II capite III *illud quidem  
perspicuum est illos, qui praestantiores sublimioresque sunt,  
splendorem et cognitionem inferioribus impertire*.

Ultimo dicendum est: quod illuminatio frequenter fit ab angelis  
10 media locutione a nobis assignata: quia angelus illuminans manifestat  
in se et praestat angelo illuminato illum assensum quem ipse praestitit  
revelationi divinae circa veritatem quam reteggit; sed haec est locutio  
angelica per manifestationem iudicii: ergo. | Tandem advertendum est  
illuminationem frequenter fieri de rebus supernaturalibus, ut decreta  
15 divina et consilia quae finem supernaturalem respiciunt.

2 De caelesti hierarchia: de Caelesti ordine  $M_1 M_2$  Dionysio: Dionisio  $M_1$  3 iubar: iubat  $M_1$   
5 est: venit  $M_1$  10 | 85v  $M_1$  13 | 140  $M_2$

Por eso, debe decirse que unos ángeles iluminan a otros, según consta en san Dionisio, capítulo tercero de *La jerarquía celeste: cuando sacan abundantemente el sacratísimo lucero que les fue entregado; sin envidia lo infunden a los siguientes y por esto mismo obedecen las leyes divinas.*<sup>541</sup> También debe decirse que los ángeles superiores iluminan a los inferiores y no al revés. Damasceno en el libro II del capítulo tercero dice así: *es ciertamente obvio que aquellos, que son más sobresalientes y más sublimes, comparten con los inferiores el esplendor y el conocimiento.*<sup>542</sup>

Por último, debe decirse que la iluminación sucede frecuentemente gracias a los ángeles mediante el lenguaje que establecimos: el ángel que ilumina se manifiesta en sí y garantiza al ángel iluminado aquel asentimiento que él mismo garantizó para la revelación divina de la verdad que revela; no obstante, éste corresponde al lenguaje angélico con la manifestación del juicio. Finalmente, debe advertirse que la iluminación frecuentemente sucede a partir de las cosas sobrenaturales, como los decretos y los consejos divinos que conciernen al fin sobrenatural.<sup>543</sup>

---

<sup>541</sup> *De caelesti hierarchia*, III: *Quae ubi indultum sibi sacratissimum iubar assatim hauserint, hoc ipsa postmodum absque invidia sequentibus fundunt atque in hoc ipso divinis obtemperant legibus.*

<sup>542</sup> *De fide orthodoxa*, III, 2: *Differunt autem ab invicem illuminatione et statione, sive secundum illuminationem stationem habentes, sive secundum stationem illuminationem participantes, et se invicem iluminantes propter eminentiam ordinis vel naturae.* En la *Burgundionis versio* 1955, § 17 *De angelis*, II.

<sup>543</sup> Respeto la tipología dionisiaca a partir de Aquino, *S. Th.* I, q. 54, a. 4, arg. 2: *Praeterea, recipere est proprium intellectus possibilis, illuminare autem est proprium intellectus agentis, ut patet in III de anima. Sed Angelus recipit illuminationem a superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.*

## Disputatio tertia

### De his quae pertinent ad angelorum voluntatem

Actis iam in superioribus de his, quae ad angelorum cognitionem spectant,  
5 succedit iam de illorum voluntate et libertate tractare. Tam proprius est  
transitus ab intellectu ad voluntatem, quam a cognitione boni ad ipsius  
amorem. Idcirco hac in disputatione de amore angeli illiusque peccabilitate  
et inflexibilitate voluntatis tractabimus.

10

#### Sectio prima

#### Utrum angeli se ipsos et Deum necessario ament?

CXXXVI. Suppono: I. Quaestionem esse de angelis in sua natura consideratis  
et independenter a statu visionis beatificae: cum | certum sit ratione huius  
15 clarissimae cognitionis ipsos necessitari ad Deum amandum. Suppono: II.  
Angelos libertate gaudere: quia sunt capaces tum praecepti, tum etiam meriti  
et demeriti, ad quod non sufficit libertas a coactione, sed necessaria est  
libertas a necessitate, quae stare nequit sine perfecta indifferentia dominii  
electivi. Suppono: III. Libertatem aliam esse contradictionis et est ad  
20 ponendum, vel omittendum actum positivum et dicitur libertas quoad  
exercitium; aliam esse contrarietatis inter actus positive oppositos et vocatur  
quoad specificationem. Suppono: IV. A | contrario ex dictis: quod  
determinatio ad aliquod exercitium positivum, ut amandi sine potestate non  
amandi, est necessitas quoad *exercitium*; determinatio antecedens non  
25 ponendi aliquod exercitium, quamvis oppositam possit poni aut non poni, v.  
gr. Impotentia odio habendi obiectum, quod tamen possit amari aut non  
amari, est necessitas quoad specificationem.

4 his: iis  $M_2$  cognitionem Angelorum *transp.*  $M_1$  14 a: ab  $M_2$  | 86  $M_1$  21 inter... oppositos:  
et est circa actus positive  $M_2$  22 | 140v  $M_2$  24 *post* antecedens: non ponendi *add.*  $M_2$

### Tercera disputa

#### Sobre lo que respecta a la voluntad de los ángeles

Una vez resuelto lo que concierne al conocimiento de los ángeles, prosigue tratar sobre su voluntad y su libertad. Resulta igualmente apropiado pasar de su intelecto a su voluntad y de su conocimiento del bien a su amor propio. Por lo tanto, en esta disputa trataremos sobre el amor del ángel, su capacidad de pecar y la inflexibilidad de su voluntad.<sup>544</sup> 5

#### Primera sección

10

#### ¿Los ángeles se aman a sí mismos y a Dios necesariamente?

CXXXVI. Supongo: I. Esta cuestión trata sobre los ángeles considerados en su propia naturaleza e independientemente del estado de la visión beatífica, porque sería certero que estarían obligados a amar a Dios en razón de ese clarísimo conocimiento. Supongo: II. Los ángeles gozan de la libertad: son capaces de obtener el precepto, el mérito e incluso el demérito; para esto no basta la libertad sin la coacción, sino que es necesaria la libertad sin la necesidad, que no puede establecerse sin la perfecta indiferencia del dominio electivo. Supongo: III. La primera libertad es propia de la contradicción, sirve para proponer u omitir un acto positivo y es llamada *libertad según el ejercicio*; la segunda es propia de la contrariedad entre los actos positivamente opuestos y es llamada *libertad según la especificación*. Supongo: IV. Por el contrario, según lo referido: la determinación para algún ejercicio positivo, como el de amar sin la capacidad de no amar, es una necesidad según *el ejercicio*; la determinación antecedente de no proponer algún ejercicio, aunque podría proponerse o no la contraria, por ejemplo. La impotencia de odiar un objeto, que podría ser amado o no, es una necesidad según *la especificación*.<sup>545</sup> 15 20 25

---

<sup>544</sup> Se retoman las principales cuestiones tomísticas. *S. Th.* I, q. 60, pr.

<sup>545</sup> “En esto difieren el entendimiento y la voluntad. Aquel *quoad exercitium* depende de la voluntad. Pero *quoad specificationem* depende del objeto verdadero”. Castellote 1985, 6. Lucena adopta las definiciones suaristas.

**CXXXVII.** Suppono: v. Angelos se amare semper et necessario necessitate quoad specificationem: I. Sequendo inclinationem innatam, qua res omnes inclinant in bonum sibi conveniens et fugiunt a malo sibi |  
disconvenienti; sed amor respectu angelorum est bonum illis  
5 conveniens, sicut odium sui est malum illis disconvenienti: ergo. II. Sequendo ductum cognitionis proponentis praescisse suam bonitatem et pulchritudinem: quia tunc non habent motivum ad odio se habendum. Suppono: VI. Angelos gaudere omnimoda libertate amandi tum angelos, tum homines. Ratio est: quia possunt de illis determinate non cogitare:  
10 ergo possunt illos non amare, cum non detur amor sine cognitione, quod est esse liberos quoad exercitium.

Et quamvis bonitas angelorum et hominum movere nequeat ad odium, potest tamen angelis sub aliqua ratione mali proponi, ut accidit in daemonibus, quibus angeli boni et homines proponuntur sub aliqua  
15 ratione mali et illos odio habent, quod est angelos esse liberos quoad specificationem in amore erga alios a se distinctos.

**CXXXVIII.** Dico: I. Angeli se ipsos libere amant quoad exercitium. Est contra Thomistas et ex nostris contra Eximium, Esparza et alios. Probatur: subiectum ita amans, ut possit simpliciter impedire suum  
20 amorem, libere amat quoad exercitium; sed | angeli ita se amant, ut simpliciter possint impedire suum amorem: ergo.

Minor in qua difficultas probatur: angelis se intuitive cognoscentibus ita proponitur motivum aliciens ad se amandum ut simul proponatur motivum retrahens a sui amore; sed cui ita proponitur  
25 amor, potest simpliciter impedire suum amorem: ergo.

3 | 86v  $M_1$  5 sui: *add. M\_2* 7 habent tunc *transp. M\_1* 8 Angelos gaudere: quod Angeli gaudent  $M_1$  9 possunt: potest  $M_2$  11 *post exercitium: non dist. M\_1* 12-13 nequeat ad odium: ad odium non possit  $M_2$  14 angeli: Angili  $M_1$  20 | 87  $M_1$  21 possint... amorem: v. gr.  $M_2$  22 Minor... probatur: Probatur minor, in qua est difficultas  $M_1$

**CXXXVII.** Supongo: V. Los ángeles se aman a sí mismos siempre y por una necesidad absoluta según la especificación: I. Siguiendo la inclinación innata, por la que todas las cosas se inclinan hacia el bien que les conviene y huyen del mal que no les conviene; no obstante, respecto a los ángeles, el amor es el bien que les conviene, así como el odio es el mal que no les conviene. II. Siguiendo la conducción al conocimiento que ofrece la bondad y la hermosura: no tienen un motivo para odiarse a sí mismos. Supongo: VI. Los ángeles gozan de omnímoda libertad para amar a otros ángeles o a los hombres. La razón consta: pueden desconocerlos determinadamente; por lo tanto, pueden no amarlos, ya que no se daría el amor sin el conocimiento. Y esto significa que son libres según el ejercicio. 5 10

Y, aunque la bondad de los ángeles y de los hombres no podría moverlos al odio, pues puede proponerse a los ángeles bajo alguna razón de mal, así como sucede en los demonios para quienes los ángeles buenos y los hombres son propuestos bajo alguna razón de mal y los odian. Lo que significa que los ángeles son libres según la especificación en el amor frente a otros distintos de ellos.<sup>546</sup> 15

**CXXXVIII.** Digo: I. Los ángeles libremente se aman a sí mismos según el ejercicio. Lo anterior está en contra de los tomistas y, de los nuestros, en contra<sup>547</sup> del Eximio, Esparza y otros. Se prueba: el sujeto que se ama de tal manera que podría impedir absolutamente su amor, ama libremente según el ejercicio; no obstante, los ángeles se aman de tal manera que podrían impedir absolutamente el amor de sí mismos. 20

Se prueba la menor en la que reside la dificultad: así como a los ángeles que se conocen a sí mismos de forma intuitiva se impone el motivo aliciente para amarse, así también se les impondrá el motivo retrayente de su amor; no obstante, aquél, a quien así se propone el amor, puede impedir absolutamente el amor a sí mismo.<sup>548</sup> 25

---

<sup>546</sup> Réplica de Rodrigo de Arriaga, d. 12, s. 7, sub. 4 y de Gonet en *Manuale Thomistarum* t. 7, 13, 48-49.

<sup>547</sup> Defiende la tesis de Andrés Crespo en *De Angelis*, d. 9, 1, 4-6. Nótese que no obedece al consenso común.

<sup>548</sup> Concuerta con Juan Marín en *Theologia speculativa et moralis*, t. XIV, d. 6, s. 3, 73-75.



Probatur maior: angelis se intuitive cognoscentibus ita proponitur  
sua bonitas et pulchritudo, ut simil proponatur et cognoscant illam  
esse finitam, limitatam, defectibilem aliisque imperfectionibus  
negativis permixtam; sed huiusmodi | imperfectiones non minus  
5 retrahunt ab amore sui, quam bonitas et pulchritudo alliciunt: ergo.

**CXXXIX.** Confirmatur: angelo se cognoscenti potest proponi ut  
minus bonum se ipsum amare; sed eo ipso libere potest suum  
amorem omittere: ergo. Probatur maior: angelo potest proponi,  
quod se ipsum amare est impedimentum efficacioris et ardentioris  
10 amoris erga Deum; sed se ipsum amare sub hac ratione propositum  
proponitur ut minus bonum, quam se ipsum non amare: ergo. Maior  
a Thomistis negatur: quia amor sui in angelis | est medium ad  
amorem Dei ut finis, ex cuius affectu oritur amor medii. Probatur  
ergo maior sillogismi: etsi amor descendens ex amore ipsius finis  
15 non impediatur amorem illius, ex hoc non probatur in angelo  
necessitas, ut non aliter se amet, quam propter Deum ut finem, cum  
ad se amandum moveatur ex sua bonitate naturali; sed hoc ipso se  
amaret angelus et non propter Deum: ergo. Atqui talis amor potest  
proponi angelo ut impedimentum ardentioris amoris erga Deum:  
20 ergo.

**CXL.** Dico: II. Angeli non necessitantur quoad exercitium ad  
amandum Deum ut auctorem naturae amore naturali. Probatur: ad  
talem amorem non necessitantur angeli ab intrinseco suae naturae;  
sed neque a cognitione naturaliter evidenti ipsius Dei: ergo.

4 | 141 6  $M_2$  7-8 potest libere omittere suum amorem *transp.*  $M_1$  9 ipsum: *add.*  $M_1$  12 | 87v  $M_1$   
13 *post* medii: *mutem del.*  $M_2$  14 sillogismi: *add.*  $M_1$  15 probatur: probata  $M_2$  17 bonitate sua  
*transp.*  $M_1$  18 *post* ergo: *non dist.*  $M_1$  19 angelo proponi *transp.*  $M_2$  24 neque: nec  $M_1$  ipsius:  
eiusdem  $M_1$

Se prueba la mayor: así como se proponen su propia bondad y hermosura a los ángeles que se conocen intuitivamente, así también se les propondría que son finitas, limitadas, defectibles y mezcladas con otras imperfecciones negativas; no obstante, las imperfecciones de esta naturaleza no los retraen de su amor más de lo que los estimulan su bondad y su hermosura. 5

**CXXXIX.** Se confirma: el ángel que se conoce a sí mismo puede plantearse como algo menos bueno el amarse a sí mismo; sin embargo, por esto mismo puede omitir libremente su amor propio.<sup>549</sup> Se prueba la mayor: el ángel puede plantearse que amarse a sí mismo impide el amor más eficaz y más ardiente hacia Dios; sin embargo, el amarse a sí mismo bajo esa razón se plantea como una propuesta menos buena que el no amarse a sí mismo. Los tomistas niegan la mayor:<sup>550</sup> el amor a sí mismo en los ángeles funciona cual medio para amar a Dios como el fin por cuyo afecto nace el amor del medio. Por lo tanto, se prueba la mayor del silogismo: aunque el amor que proviene de amar el fin mismo no impediría amarlo, de esto no se prueba en el ángel la necesidad de amarse a sí mismo por otra causa, sino por Dios como fin, ya que es movido por su propia bondad natural para amarse a sí mismo; no obstante, por esto mismo y no por causa de Dios el ángel se amaría a sí mismo. Por lo tanto, tal amor puede plantearse al ángel como impedimento del más ardiente amor hacia Dios.<sup>551</sup> 10 15

**CXL.** Digo: II. Según el ejercicio, el amor natural no obliga a los ángeles a amar a Dios como autor de la naturaleza. Se prueba: los ángeles no están obligados a tal amor por lo intrínseco de su naturaleza, pero tampoco por su conocimiento naturalmente evidente de Dios mismo. 20

---

<sup>549</sup> Similar a Silvestre Mauro en *De Angelis* III, q. 168, 1-8.

<sup>550</sup> Las fuentes tienden a seguir a Aquino en *S. Th.* I, q. 60, a. 5, obi. 1; por ejemplo, Gaetano, *De Angelis*, d. 9, s. 6, 8-9.

<sup>551</sup> Sigue a Francisco Granado en *De Angelis*, d. 9, 1, 9-11.

Probatur minor: cognitio naturalis quamvis evidens de Deo, quam habent angeli, est abstractiva utpote per alneas species habita; sed a cognitione abstractiva nequeunt angeli necessitari ad amorem Dei: ergo. Probatur minor: angeli ita abstractive Deum cognoscentes  
5 possunt deprehendere vel in Deo vel saltem in eius amore aliquam rationem retrahentem; sed deprehensa hac ratione, non necessitantur angeli a cognitione naturaliter evidenti abstractiva: ergo. Minor constat: cum in nobis detur talis cognitio quin necessitemur quoad exercitium ad amorem Dei.

10 **CXLI.** Respondet Gonet: quod cognitio abstractiva in angelis aequivalet visioni intuitivae Dei ut auctoris naturae, cum | sit iudicium immutabile, quo cognoscunt Deum esse summum bonum in ordine naturae, qua cognitione redduntur naturaliter beati ac per consequens necessitati ad amorem summi boni beatificantis.

15 Contra tamen: beatitudo naturalis est perfecta asecutio Dei ut auctoris naturae; sed Dei cognitio abstractiva talis non est: ergo. Ulterius: iudicare invariabiliter Deum esse summum bonum compatitur cum alia cognitione proponente aliquam difficultatem in exercitio amoris Dei; sed stante cognitione proponente hanc difficultatem, stat  
20 in angelis libertas quoad exercitium in amore Dei: ergo adhuc stante illo iudicio invariabili non necessitantur ad amandum Deum. Maior constat in daemonibus, qui simul cum eo iudicio habent cognitionem de difficultate, quae illos retrahit ab amore Dei: ergo.

4 cognoscentes Deum *transp. M<sub>1</sub>* 5 | 88 *M<sub>1</sub>* 7 post naturaliter: naturali *iter. M<sub>2</sub>* 11 | 141v *M<sub>2</sub>*  
16 auctoris: aucthoris *M<sub>1</sub>* authoris *M<sub>2</sub>* cognitio Dei *transp. M<sub>1</sub>* 20 ergo: *add. M<sub>1</sub>* 21 | 88v *M<sub>1</sub>*  
22 daemonibus: demonibus *M<sub>1</sub>*

Se prueba la menor: el conocimiento natural de Dios, aun evidente, que tienen los ángeles, es abstractivamente contenido por especies ajenas; sin embargo, ese conocimiento abstractivo no puede obligar a los ángeles a amar a Dios.<sup>552</sup> Se prueba la menor: los ángeles, que conocen abstractivamente a Dios, pueden encontrar en Dios o, al menos, en su amor alguna razón 5 retrayente; no obstante, si encontraran una razón, el conocimiento abstractivo y naturalmente evidente no obligaría a los ángeles. La menor consta porque en nosotros se daría tal conocimiento sin estar obligados a amar a Dios según el ejercicio.

**CXLI.** Gonet responde que el conocimiento abstractivo en los ángeles 10 equivale a la visión intuitiva de Dios como autor de la naturaleza, ya que sería el juicio inmutable con el que sabrían que Dios es el sumo bien en el orden de la naturaleza. Este conocimiento los vuelve naturalmente beatos y, por consiguiente, obligados a amar al sumo bien que los beatifica.<sup>553</sup>

Por el contrario: la beatitud natural es la perfecta percepción de Dios como 15 autor de la naturaleza; sin embargo, tal conocimiento de Dios no es abstractivo. Además: creer invariablemente que Dios es el sumo bien se acompaña de otro conocimiento que propone alguna dificultad en el ejercicio de amar a Dios; sin embargo, si estuviera presente el conocimiento que propone esta dificultad, estaría presente la libertad en los ángeles según el ejercicio en el amor de Dios. 20 Por lo tanto, si estuviera presente aquel juicio invariable, no estarían obligados a amar a Dios. La mayor consta en los demonios que también con aquel juicio tienen el conocimiento de la dificultad que los retrae del amor de Dios.

---

<sup>552</sup> En general, para esta cuestión, Lucena consulta a Gonet en *Manuale Thomistarum* t. 7, 10, 6-7.

<sup>553</sup> Específicamente, Gonet en *Clypeus Theologiae Thomisticae* II, trac. 7, *De angelis*, d. IX *De objecto cognitionis Angelicae*, a, III: *Per quam speciem Angelus cognoscat singularia?*

**CXLII.** Obiicies: I. Ex Gonet contra primam conclusionem: angelus se ipsum necessario cognoscit quoad exercitium: ergo simili necessitate se ipsum amat. Probatur consequentia: operatio voluntatis debet proportionari operationi intellectus dirigentis voluntatem: ergo  
5 sicut intellectus angeli necessario cognoscit suam naturam, ita voluntas necessario amat suam bonitatem. II. Angelus se necessario semper intelligens, semper et necessario vult se intelligere; sed hoc est se ipsum amare: ergo.

Probatur minor: velle se intelligere est velle sibi maximum  
10 bonum; sed velle sibi maximum bonum est se ipsum amare: ergo. Ad primum concesso antecedenti, nego consequentiam, cuius probatio sub eadem forma retorquetur in Thomistis: sed saepe datur in intellectu necessario quoad exercitium indifferentia obiectiva, sub qua per vos | non est possibilis necessitas voluntatis ad unum:  
15 ergo saepe datur in intellectu operatio necessaria, quando haec non est possibilis.

**CXLIII.** Deinde distinguo antecedes: debet proportionari obiective, concedo; quoad modum tendendi, nego. Hoc est: voluntas solum prosequitur obiectum, quod ab intellectu proponitur, sed non ideo  
20 modus cognitionis dirigentis debet traduci et relucere in actu voluntatis. Ad secundum nego maiorem quia, ut angelus se intelligat, non est necessarius actus suae voluntatis, cum ex eius substantia sit determinatus ad se cog|noscendum exercendo munus speciei intelligibilis et cum ad hanc speciem habendam iuxta Thomistas non  
25 sit necessarius actus voluntatis, quia illam essentialiter habet,

1 Solvuntur Argumenta: *subscr. M<sub>2</sub>* 11 Ad... concesso: Concesso primi antecedenti *M<sub>1</sub>* 14 | 89 *M<sub>1</sub>*  
voluntatis *om. M<sub>1</sub>* 18 *post* nego: *non dist. M<sub>1</sub>* 21 Ad... nego: Nego maiorem secundi *M<sub>2</sub>* 23 | 142 *M<sub>2</sub>*

**CXLII.** Objetarás: I. Según Gonet y contra la primera conclusión: el ángel necesariamente se conoce a sí mismo según el ejercicio; por lo tanto, por una necesidad semejante se ama a sí mismo.<sup>554</sup> Se prueba la consecuencia: la operación de voluntad debe proporcionarse a la operación del intelecto que dirige la voluntad.<sup>555</sup> Así como el intelecto del ángel necesariamente conoce su 5 propia naturaleza, así la voluntad necesariamente ama su propia bondad. II. El ángel que siempre se entiende a sí mismo, siempre y necesariamente quiere entenderse; no obstante, esto significa que se ama a sí mismo.

Se prueba la menor: el querer entenderse a sí mismo es querer para sí mismo el máximo bien; no obstante, el querer para sí mismo el máximo bien es amarse 10 a sí mismo. Al primero, concedido el antecedente, niego la consecuencia, cuya prueba por esta misma forma se replica entre los tomistas: sin embargo, frecuentemente se concede en el intelecto necesario según el ejercicio la indiferencia objetiva por la que, según ustedes, no es posible la necesidad de la voluntad para una sola cosa. Por lo tanto, frecuentemente se concede en el 15 intelecto la operación necesaria, porque está no es posible.

**CXLIII.** Entonces distingo el antecedente: concedo que debe proporcionarse objetivamente, lo niego en cuanto el modo de tender. Es decir, la voluntad sólo persigue el objeto que el entendimiento propone; sin embargo, no por eso el modo de conocimiento —que lo dirige— debe pasar y relucir en el acto de la 20 voluntad. Al segundo niego la mayor porque no es necesario el acto de su voluntad para que el ángel se entienda a sí mismo, ya que su propia substancia lo habría determinado para conocerse a sí mismo mientras ejerce la función de su especie inteligible y, según los tomistas, no sería necesario un acto de voluntad para tener esa especie, porque la tendría en esencia. 25

---

<sup>554</sup> *Manuale Thomistarum*, t. 7, 10. 1-7 .

<sup>555</sup> “En todo caso, la potencia apetitiva está en todos proporcionada a la cognoscitiva, por la cual aquélla es movida como el móvil por el motor. Pues el apetito sensitivo es del bien particular, mientras que la voluntad es del bien universal, como antes se ha dicho (*S. Th.* I, q. 59, a. 1)”. García-Valiño 2010, 271. “Y, puesto que el apetecer sigue al conocer, y el querer es siempre proporcionado al conocer, si el hombre puede conocer lo singular y concreto (no sólo lo universal), también puede querer y amar esa misma realidad. Así pues, la voluntad puede querer lo universal y, a la vez, lo particular”. *Ibid.* 355.

neque ut ex tali specie sequatur cognitio, necessarius erit talis actus: unde male inferunt in angelo adhuc iuxta sua principia necessitatem se amandi ex necessitate se intelligendi.

5 **CXLIV.** Obiicies: II. Ex naturali cognitione, qua angelus se omnesque |  
suas naturales perfectiones comprehendit, resultat necessario iudicium  
practicum omnino immutabile, quo se et omnes illas perfectiones  
necessario iudicat debere amari: ergo necessario cognoscit se ipsum  
cognitione practica causante amorem et non solum cognitione pure  
speculativa. Consequentia est bona, antecedens probatur: tum iudicium  
10 de aliquo obiecto diligendo est immutabile, quando nulla potest esse  
ratio formidandi iudicium oppositum; sed nulla potest esse ratio ob  
quam angelus formidet iudicium oppositum iudicio de se ipso diligendo:  
ergo.

Maior est certa, probatur minor: amor proprius non fastidium, sed  
15 delectationem generat angelo; sed aliunde non impedit, sed iubet ad alias  
operationes, praecipue ad amorem Dei: ergo. Confirmatur ex divo Thoma  
questione XVI *de malo* articulo secundo ad sextum: *quantum ad hoc eius  
operatio immutabilis est, quod semper intelligit, et similiter considerandum est  
circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus*: ergo. |

20 **CXLV.** Nego antecedens argumenti, non solum quatenus asserit illud  
iudicium esse immutabile, sed etiam quatenus affirmat ex  
comprehensione angeli resultare iudicium de bonitate amoris excludens  
iudicium de bonitate suspensionis amoris sufficiens ad eligendam  
libere suspensionem.

4 qua Angelus: cognitione *subscr.*  $M_2$  omnesque: et omnes  $M_1$  | 89v  $M_1$  9 *post* bona: et *add.*  
 $M_1$  19 | 90  $M_1$  21 iudicium illud *transp.*  $M_2$

Además, para que el conocimiento resulte de tal especie, no será necesario tal acto; por eso, mal infieren que en el ángel según sus principios se encuentra la necesidad de amarse por la necesidad de entenderse.

**CXLIV.** Objetarás: II. Del conocimiento natural, con el que el ángel se comprende a sí mismo y a todas sus perfecciones naturales, resulta necesario el juicio práctico totalmente inmutable<sup>556</sup> con el que cree que necesariamente debe amarse a sí mismo y todas aquellas perfecciones. Por lo tanto, necesariamente se conoce a sí mismo con un práctico conocimiento que causa su amor y no sólo con el conocimiento puramente especulativo. La consecuencia es buena, se prueba el antecedente: entonces, el juicio de amar algún objeto es inmutable, porque no puede haber alguna razón para rechazar el juicio opuesto; sin embargo, no puede haber ninguna razón por la que el ángel rechazaría el juicio que se opone al juicio de amarse a sí mismo. 5 10

La mayor es certera, se prueba la menor: el amor propio no genera fastidio al ángel, sino deleite;<sup>557</sup> en otras palabras, no le impide, sino le propicia otras operaciones, sobre todo, el amor de Dios. Se confirma según santo Tomás en la cuestión 16, del artículo 2 al 6 de *Del mal: su operación es inmutable en cuanto a eso que siempre entiende y, de igual forma, ha de considerarse con respecto a su voluntad cuya operación se proporciona a la operación del entendimiento.*<sup>558</sup> 15

**CXLV.** Niego el antecedente del argumento, no sólo en tanto que asegura que aquel juicio sea inmutable, sino también en tanto que afirma que de la comprensión del ángel resulta el juicio (de la bondad del amor) que excluye el juicio (de la bondad de la suspensión del amor) que basta para elegir libremente la suspensión. 20

---

<sup>556</sup> “Es aquello que, por su misma naturaleza, no está sujeto al cambio (véase *mutabilitas*). En sentido absoluto sólo se puede predicar, pues, de Dios. En general, se puede decir que los autores medievales han atribuido tres sentidos o matices significativos a este término: 1. *i.* es aquello que no puede haber sido antes ni ser después; 2. es lo que no recibe lo que antes no poseía y que no cesa de tener lo que poseía; 3. en sentido más estricto, es aquello cuya esencia subsiste sin adquirir ni perder ninguna forma”. Magnavacca 2005, 347.

<sup>557</sup> Es una cita de Gonet en *Clypeus theologiae Thomisticae*, d. 11, a. 1, s. 1.

<sup>558</sup> *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, a. 2 ad. 4: *Tamen quantum ad hoc operatio eius immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus.*



Probationis concessa maiore nego minorem: quia possunt esse rationes, ob quas angelus possit efformare iudicium de opposito vel saltem suspendere iudicium de se diligendo; nimirum, quod amor sui sit impedimentum ardentioris dilectionis erga Deum vel usus  
5 suae voluntatis.

Vel quia plura alia obiecta posset amare angelus non occupatus in sui | amore vel praescisse propter exercendam suam libertatem est eligibilis suspensio sui amoris. Ad ultimam probationem concessa maiore nego minorem propter dicta. Ad confirmationem dictum est quomodo operatio  
10 voluntatis debeat proportionari operationi intellectus.

**CXLVI.** Obiicies: III. Cum Eximio: angelus semper est in actuali exercitio se amandi; sed per omnem amorem a se elicitum | angelus se amat: ergo. Probatur maior: I. Quia semper amat naturaliter suum commodum. II. Quia amor sui est inibitus in quovis alio amore. III.  
15 Quia, qui aliquid amat, amat se amare; sed qui amat se amare, est in exercitio se amandi, cum amet suam perfectionem: ergo. Confirmatur: qui amat suum amorem, amat illum ut suae naturae conformem; sed qui amorem suum amat ut suae naturae conformem, amat se: ergo.

20 Atqui angelus quolibet actu amans, amat suum amorem: ergo et se suamque naturam rationalem, cui conformatur amor sui.

**1** Probationis... minorem: Concessa maiore, nego minorem huius probationis *M*<sub>1</sub> **5** voluntatis: libertatis *M*<sub>2</sub> **6** angelus: *add. M*<sub>1</sub> | 142v *M*<sub>2</sub> **7** propter: ob *M*<sub>1</sub> **8-9** Ad... minorem: Concessa maiore ultimae probationis, nego minorem *M*<sub>1</sub> **12** elicitum a se *transp. M*<sub>2</sub> | 90v *M*<sub>1</sub> **13** Probatur maior: Maior probatur *M*<sub>2</sub> **14** inibitus: invivitus *M*<sub>1</sub> **15** amata aliquid *transp. M*<sub>1</sub> **16** se amandi: se *add. M*<sub>2</sub> **16** perfectionem suam *transp. M*<sub>2</sub> **18** amat suum amorem *transp. M*<sub>1</sub> **19** post ergo: *non dist. M*<sub>1</sub>

Concedida la mayor de la prueba, niego la menor: puede haber razones por las que el ángel podría conformar un juicio opuesto o, al menos, suspender el juicio de amarse a sí mismo. Efectivamente, el amor de sí mismo impediría el amor más ardiente hacia Dios o el uso de su propia voluntad. 5

La suspensión de amarse a sí mismo es elegible porque el ángel, que no se ocupa en amarse a sí mismo, podría amar muchos otros objetos o porque ejercería su propia libertad. A la última prueba, concedida la mayor, niego la menor por lo referido. A la confirmación ya se dijo de qué manera la operación de la voluntad debería proporcionarse a la operación del entendimiento.<sup>559</sup> 10

**CXLVI.** Objetarás: III. Según el Eximio: el ángel siempre está en el actual ejercicio de amarse a sí mismo; sin embargo, el ángel se ama a sí mismo durante cualquier amor que realiza.<sup>560</sup> Se prueba la mayor: I. porque siempre ama lo cómodo por naturaleza; II. porque el amor a sí mismo está impregnado en cualquier otro amor; III. porque quien ama algo ama amarse a sí mismo; no obstante, quien ama amarse a sí mismo estaría en el ejercicio de amarse a sí mismo porque amaría su propia perfección. Se confirma: quien ama su amor propio, lo ama conforme a su naturaleza; no obstante, quien ama a su amor propio conforme a su naturaleza se ama a sí mismo. 15

Por lo demás, el ángel que ama en cualquier acto, ama su amor propio; por lo tanto, también se ama a sí mismo y su naturaleza racional que conforma el amor a sí mismo.<sup>561</sup> 20

---

<sup>559</sup> Los angelólogos peninsulares y novohispanos suelen conservar la sentencia de Aquino: *...cuius operatio proportionatur operationi intellectus. Unde non est inconveniens si voluntas Angeli de bono in malum mutetur. De malo*, q. 16, a. 2, ad 6.

<sup>560</sup>Suárez, *De angelis* III, 4, 12, b: *Nimirum Angelum semper habere aliquem amorem sui naturalem. Nam Angelus semper est in aliquo actu amandi, per omnem autem actum amandi se amat aliquo modo amore naturali.*

<sup>561</sup> La conclusión es similar a Juan Marín en *De Angelis*, d. 7, s. 2, 15.

CXLVII. Nego maiorem: quia angelus potest suspendere omnem actum amoris per nollitionem aut per puram omissionem aut per distractionem ad alia obiecta. Distinguo primam probationem: semper amat naturaliter suum commodum, sumpto primo naturaliter pro  
5 necessario, nego; sumpto pro frequenter aut faciliter concedo: angelus appetens elicite non necessario, sed libere amat commodum suum.

Nego secundam probationem et maiorem tertiae falsae supponentis amorem non esse voluntarium, quin sit vol|litus. Ad confirmationem concessio syllogismo nego subsumptam propter communem sententiam  
10 in tractatu de actibus humanis. Insuper quamvis verum esset amantem semper et necessario amare suum amorem, non inde infertur amare se ipsum; quia amor sui non est perfectio intrinseca, sed extrinseca.

CXLVIII. Obiicies: IV. Ex patre Quiroz intendente angelum esse physice necessitatum ad se amandum amore simplicis  
15 complacentiae. Angelus ita necessario se cognoscit, ut sufficienter valeat se amare amore simplicis complacentiae; sed eo ipso se amat necessario: ergo.

Maior indubia supponitur. Minor probatur: ut angelus potens habere simplicem complacentiam sui illam defacto non habeat, requiritur quod  
20 vel pure ommittat eam complacentiam vel habeat aliquem actum incompatibilem cum illa; sed neutrum fieri potest ab angelo: ergo. Probatur prima minoris pars: angelus utpote agens liberum nequit pure | omittere. Probatur secunda: nullus est actus positivus incompatibilis cum illa complacentia: nam si aliquis esset maxime nol|litio efficax  
25 ipsius complacentiae; sed haec nollitio non est incompatibilis, ut patet in eo, qui metu mortis correptus merces proiicit in mare propter servandam vitam: ergo.

2 nollitionem: nolitionem  $M_1$  4 primo: primi  $M_1 M_2$  8 | 91  $M_1$  8-9 Ad... subsumptam: Concesso syllogismo, nego minorem subsumptam confirmationis  $M_1$  10 post humanis: non dist.  $M_1$  13 Quiroz: Quiros  $M_1$  14 physice: phisice  $M_1$  18 post supponitur: et add. et non dist.  $M_1$  21 potest fieri transp.  $M_1$  22 | 143  $M_2$  24 | 91v  $M_1$

CXLVII. Niego la mayor: el ángel puede suspender todo acto de amor por renuencia, por pura omisión o por distracción hacia otros objetos. Distingo la primera prueba: niego que siempre ama lo que le es conveniente por naturaleza si se asume que o primero es naturalmente por necesidad, lo concedo si se asume común o fácilmente: el ángel que apetece en acto no ama lo que le es conveniente por necesidad, sino de forma libre.<sup>562</sup> 5

Niego la segunda prueba y la mayor de la tercera que falsamente supone que el amor no es voluntario a menos que haya sido querido. A la confirmación, concedido el silogismo, niego lo asumido por la sentencia general en el tratado de los actos humanos. Además, aunque fuera verdadero que el amante siempre y necesariamente ama su amor propio, no por eso se infiere que se ama a sí mismo, porque el amor a sí mismo no es una perfección intrínseca, sino extrínseca. 10

CXLVIII. Objetarás: IV. Según el padre Quiroz que sostiene que el ángel está físicamente obligado a amarse a sí mismo por el amor de su simple complacencia.<sup>563</sup> Así como el ángel necesariamente se conoce a sí mismo, así también podría amarse a sí mismo suficientemente por el amor de su simple complacencia; no obstante, por eso mismo, se ama necesariamente. 15

La mayor se supone sin duda. Se prueba la menor: para que el ángel —que puede tener la simple complacencia de sí mismo— no la tenga de hecho, se requiere que omita puramente esa complacencia o que tenga algún acto incompatible con aquélla; sin embargo, el ángel no puede hacer ninguna de estas dos cosas. Se prueba la primera parte de la menor: el ángel, como agente libre, no puede omitirla puramente. Se prueba la segunda: ningún acto positivo es incompatible con aquella complacencia; pues, si existiera alguno, sería la eficaz renuencia de esa complacencia, pero esta renuencia no es incompatible, como es evidente en un hombre que, atrapado por el temor a la muerte, apresuradamente lanza sus mercancías hacia el mar para salvar su vida. 20 25

---

<sup>562</sup> Sigue a Suárez, *In hoc se includit amorem naturalem: nam Angelus natuposteriori ordine sunt ferè omnia bona naturalia raliter amat suum commodum. De Angelis*, III, 4, 12-15.

<sup>563</sup> Antonio Bernaldo de Quiros, *Selectae Disputationes Theologicae. Tractatus VIII De Angelis*, d. 66. s. 1: *Quae objecta amet neccesario Angelus in statu naturali inspectus?*

CXLIX. Ad argumentum concessa maiore, nego minorem. Ad illius probationem concedo similiter maiorem et nego minorem quoad utramque partem, cum mihi probabilior sit sententia adstruens possibilem puram omissionem etiam in Deo. Item per nollitionem  
5 efficacem complacentiae impediretur simplex angeli complacentia, quam efficaciter reiicit ipsa nollitio. Neque contrarium probatur adducto exemplo: nam volitio retinendi merces non est efficax, sed inefficax ideoque compatibilis cum volitione efficaci illas proiiciendi in mare. Hinc solum deducitur quod sicut volitio efficax proiiciendi  
10 non est compatibilis cum carentia proiectionis, ita nollitio efficax complacentiae non est compatibilis cum complacentia, quamvis possit coniungi cum volitione inefficaci reflexa eiusdem complacentiae, quam efficaciter reiicit: unde si angelus habeat, ut potest, nollitionem efficacem, impediretur complacentia in sui amorem.

15 CL. Obiicies: v. Contra secundam: angelus est naturaliter perfectus in potentia intellectiva et volitiva; sed hoc petit quod intellectus et voluntas angeli nunquam sint in potentia, sed in actu: ergo sicut intellectus angeli a primo suae creationis instanti est inseparabiliter coniunctus cum scientia omnis veritatis, cuius est naturaliter capax, ita  
20 eius voluntas inseparabilis est ab omni perfectione, cuius est naturaliter capax; sed voluntas angeli est naturaliter capax amoris Dei ut auctoris naturae: ergo. Confirmatur ex divo Thoma hic articulo quinto: *Angelus amore naturali plus diligit Deum, quam se ipsum*; sed angelus se ipsum amat necessario: ergo et Deum. Distinguo maiorem argumenti: est  
25 naturaliter perfectus perfectione sibi intrinseca in actu primo et in ratione potentiae, concedo: perfectione sibi extrinseca in actu secundo seu in ratione actus, nego et minorem. |

1 Ad... minorem: Concessa argumenti maiore, nego minorem, cuius probationis concessa similiter maiore, nego minorem *M<sub>1</sub>* 5 complacentia Angeli *transp. M<sub>1</sub>* 6 post nollitio: non dist. *M<sub>1</sub>* 9 post mare: non dist. *M<sub>1</sub>* Hinc: unde *M<sub>1</sub>* 14 | 92 *M<sub>1</sub>* 18 instanti suae creationis *transp. M<sub>1</sub>* 20 est inseparabilis *transp. M<sub>1</sub>* 27 | 143v *M<sub>2</sub>*

**CXLIX.** Al argumento, concedida la mayor, niego la menor. A su prueba concedo igualmente la mayor y niego la menor respecto a ambas partes porque me parecería más probable la sentencia que afirma que es posible la omisión pura en Dios. Asimismo, por la renuencia eficaz de la complacencia se impediría la simple complacencia del ángel que la propia renuencia rechazaría eficazmente. Y no se prueba lo contrario con el ejemplo ofrecido: pues, la volición de retener las mercancías no es eficaz, sino ineficaz y, por eso, es compatible con la volición eficaz de lanzarlas hacia el mar.<sup>564</sup> Con esto sólo se deduce que así como la volición eficaz de lanzarlas no es compatible con la carencia del lanzamiento, así también la renuencia eficaz de la complacencia con la complacencia, aunque podría unirse con la ineficaz volición refleja de esa misma complacencia que eficazmente la rechaza. Por eso, si el ángel tuviera la renuencia eficaz, como le es posible, sería impedida la complacencia del amor a sí mismo.

**CL.** Objetarás: v. Contra la segunda: el ángel es naturalmente perfecto en la potencia intelectual y volitiva; sin embargo, esto pide que el intelecto y la voluntad del ángel nunca estén en potencia, sino en acto. Por lo tanto, así como el intelecto del ángel desde el primer instante de su creación se unió inseparablemente con la ciencia de cualquier verdad —de la que es naturalmente capaz—, así también su voluntad es inseparable de cualquier perfección —de la que es naturalmente capaz—; no obstante, la voluntad del ángel es naturalmente capaz de amar a Dios como autor de la naturaleza. Se confirma según santo Tomás en el artículo quinto: *el Ángel por amor natural ama a Dios más que a sí mismo.*<sup>565</sup> Sin embargo, el ángel se ama a sí mismo necesariamente; por lo tanto, también a Dios. Distingo la mayor del argumento: concedo que es naturalmente perfecto por su perfección intrínseca en el primer acto y en razón de su potencia, niego que lo sea si su perfección es extrínseca en el segundo acto o en razón del acto; también niego el menor.

---

<sup>564</sup> Ejemplo frecuentemente citado en los comentaristas tomistas, como en Juan Alfonso Batista en *Commentaria et disputationes in primam Secundae*, q. 6, a. 6, d. 89, f. 1.

<sup>565</sup> *S. Th.* I, q. 60, a. 5, s. c: *Ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum supra seipsum.*

CLI. Praeterea licet propositio esset vera quoad intellectum; non  
tamen | quoad voluntatem: quia operatio agentis liberi, ut est voluntas  
angeli, pro nutu ipsius potest esse vel abesse, quod non accidit in  
potentia necessaria, qualis est intellectus: immo ut recte notat pater  
5 Granado ex universalitate connaturali angeli ad scientiam omnis  
veritatis, bene infertur non fore angelo connaturale ex debito physicae  
exigentiae esse in actuali exercitio amoris Dei ut auctoris naturae,  
cum ipsi proponi deberent aliquae rationes retrahentes a tali exercitio,  
ut constat in daemone. Ad confirmationem distingo verba divini  
10 Thomae: amore naturali sumpto pro inclinatione naturali, concedo;  
sumpto pro exercitio ipsius amoris, nego et minorem ob alibi dicta.

CLII. Obiicies: VI. Deus ut auctor naturae est ultimus finis naturalis  
angeli; sed angelus semper necessario est in actuali exercitio amandi  
suum finem ultimum naturalem: ergo. Probatur minor: angelus semper  
15 et necessario intendit suum finem ultimum naturalem; sed sic  
intendens semper et necessario est in actuali exercitio amandi suum  
finem ultimum naturalem: ergo. | Probatur maior: qui ex natura sua  
habet a primo sui esse, quod sit applicatus ad volendum, vel saltem  
sit complete potens se applicare ad volendum, quod ipsi placuerit,  
20 semper et necessario intendit suum finem ultimum naturalem; sed ita  
est angelus: ergo.

Maior constat: quia voluntas agentis liberi nequit se movere ad  
volenda alia obiecta nisi ex intentione finis. Confirmatur: amor Dei  
aut auctoris naturae est perfectio naturalis angelo debita; sed angelo  
25 est necessaria quoad exercitium sua naturalis perfectio: ergo.

2 | 92v *M*<sub>1</sub> est: *add.* *M*<sub>1</sub> 3 vel: aut *M*<sub>1</sub> 5 angeli: Angelo *M*<sub>1</sub> 6 physicae: phisicae *M*<sub>1</sub> 9 ut  
constat in daemone: *om. et mox subscr.* *M*<sub>2</sub> 11 ob: propter *M*<sub>2</sub> 12 auctor: auctor *M*<sub>1</sub> author *M*<sub>2</sub>  
17 Maior probatur *transp.* *M*<sub>2</sub> | 93 *M*<sub>1</sub> 18 *post* applicatus ad volendum: Deus *del.* *M*<sub>2</sub>  
24 debita Angelo *transp.* *M*<sub>1</sub>

CLI. Además, aunque esta proposición fuera verdadera según el intelecto, no lo sería según la voluntad, porque la operación del agente libre —como lo es la voluntad del ángel— podría existir o no existir según su decisión; y esto no sucede en la potencia necesaria, pero así es el intelecto. Ciertamente, como anota el padre Granado,<sup>566</sup> a partir de la universalidad connatural del ángel para conocer cualquier 5 verdad se infiere correctamente que no sería connatural al ángel por su exigencia física estar en el actual ejercicio de amar a Dios, como autor de la naturaleza, porque deberían proponérsele algunas razones retrayentes de tal ejercicio, como consta en el demonio. A la confirmación, distingo las palabras de santo Tomás:<sup>567</sup> lo concedo si se asume el amor natural por inclinación natural; lo niego si se asume por el 10 ejercicio de amarse a sí mismo. Y niego la menor por lo referido anteriormente.

CLII. Objetarás: VI. Dios, como autor de la naturaleza, es el último fin natural del ángel; sin embargo, el ángel siempre y necesariamente se encuentra en el actual ejercicio de amar su último fin natural. Se prueba la menor: el ángel 15 siempre y necesariamente tiende a su último fin natural; no obstante, si tiende de esta forma, siempre y necesariamente se encuentra en el actual ejercicio de amar su último fin natural. Se prueba la mayor: siempre y necesariamente tiende a su último fin natural aquel que por su propia naturaleza obtiene del primer instante su ser para haberse aplicado para querer o, al menos, para ser 20 completamente capaz de aplicarse para querer lo que le place; no obstante, así es el ángel.

Consta la mayor: la voluntad de un agente libre no puede moverse para querer otros objetos sino por tender a su fin. Se confirma: el amor de Dios o del autor de la naturaleza es una perfección natural debida al ángel;<sup>568</sup> no obstante, al ángel resulta necesaria la perfección natural según el ejercicio. 25

---

<sup>566</sup> *Commentarii in summam Theologiae S. Thomae*, 50, t. 8, 3: *amorem esse in angelo actum necessarium saltem quoad exercitium.*

<sup>567</sup> Similar a Juan Marín, *De Angelis*, d. 7, s. 2, 15.

<sup>568</sup> Suárez, *De Angelis*, III, 5, 2.



CLIII. Ad argumentum concessa maiore nego minorem et maiorem probationis, cuius falsitas patet in angelis se applicantibus ad volendum illud obiectum, per cuius amorem peccaverunt, quod sane non contigit ex intentione sui ultimi finis naturalis. Ad huius probationem distingo maiorem: quod sit applicatus ad volendum ex hoc vel illo fine, semper et necessario intendit suum finem ultimum naturalem, nego; ex intentione ultimi finis, concedo.

Et distingo minorem: ita est angelus ex intentione huius vel illius finis, concedo; determinate ex intentione sui ultimi finis, nego. Angelus utpote agens rationale liberum, quod operari debet propter finem, semper est applicatus ad ita operandum, sed ad hoc sufficienter movetur, sive finis sit bonus sive malus. Ad confirmationem distingo maiorem: est perfectio naturalis debita physice angelo, nego: quia defacto illa caruit, dum peccatum commisit, non physice debita, concedo.

1 Ad... nego: Concessa maiore, nego argumenti  $M_1$  3 peccaverunt: peccarunt  $M_1$  post ex: pro *del.*  $M_2$  6 post concedo: non *dist.*  $M_1$  8 | 93v  $M_1$  11 Ad... distingo: Distinguo confirmationis movetur: *add.*  $M_1$  12 physice: phisice  $M_1$  caruit illa *transp.*  $M_2$  13 | 144  $M_2$

CLIII. Al argumento, concedida la mayor, niego la menor y la mayor de la prueba cuya falsedad es evidente en los ángeles que se aplican para querer aquel objeto por cuyo amor pecaron; esto no sucede por la intención de su último fin natural. A la prueba distingo la mayor: niego que siempre y necesariamente tiende a su último fin natural porque sería aplicado para querer por uno u otro fin; lo concedo si es por la intención del último fin.<sup>569</sup> 5

Y distingo la menor: concedo que el ángel es así por la intención de uno u otro fin; lo niego determinadamente si es por la intención de su último fin. El ángel, como agente racional y libre que debe operar según su fin, está siempre aplicado para operar de tal manera; no obstante, se mueve suficientemente para esto, ya sea que el fin sea bueno o malo. A la confirmación distingo la mayor: niego que la perfección natural es físicamente debida al ángel; concedo que no es físicamente debida, porque de hecho careció de aquella cuando cometió el pecado. 10

---

<sup>569</sup> Retoma la teoría suarista sobre la beatitud de los hombres y la aplica en los ángeles. *Disputationes Metaphysicae* XXIV, s. 1, 12.

## Sectio secunda

### Utrum angeli peccare potuerint directe contra legem naturalem?

CLIV. Non est dubium angelos posse peccare indirecte et mediate contra  
5 Deum ut auctorem naturae, seu finem naturalem: ut in daemoniis  
manifestatur plura committentibus, quae per legem naturalem  
prohibentur, ut blasphemia et mendacium: at vero cum haec omnia  
prohibita sint per legem supernaturalem, ideoque opposita Deo ut  
10 auctori et fini supernaturali, dubitari potest an angelus non elevatus ad  
ordinem gratiae, sed relictus in statu purae natu|rae possit immediate  
et directe ponere actum legi naturali oppositum, an vero solum  
indirecte et mediate, quatenus operando contra legem supernaturalem  
violet praeceptum naturale.

Schola Thomistica, si unum vel alterum excipias, affirmat angelos  
15 esse impeccabiles contra legem naturalem peccato immediate et directe  
opposito Deo ut auctori naturae. Nostri autem cum Eximio et Scotistae  
cum Subtili contrarium tenent. Cum quibus:

CLV. Sit conclusio: angeli in statu purae naturae potuerunt directe et  
immediate peccare contra Deum auctorem et finem naturalem, violando  
20 praecepta naturalia. Probat: omnis actus immediate prohibitus a lege  
naturali et positus ab agente libero, potente illum omittere, est  
peccatum immediate et directe contra ipsam legem; sed omne  
mendacium grave immediate prohibetur a lege naturali et potest ab  
angelo in statu purae naturae poni, potente illum omittere: ergo. Maior  
25 ex terminis constat. |

5 auctorem: auctorem  $M_1$  authorem  $M_2$  10 | 94  $M_1$  14 excipias: si excipias  $M_2$  Angelos affirmat  
*transp.*  $M_1$  15 directe et immediate:  $M_2$  17 Cum quibus *transp.*  $M_1$  18 purae: pure  $M_2$   
22 legem ipsam *transp.*  $M_1$  25 | 94v  $M_1$

## Segunda sección

### ¿Los ángeles pueden pecar directamente en contra de la ley natural?

CLIV. No hay duda de que los ángeles pueden pecar de forma indirecta y mediata contra Dios como autor de la naturaleza o bien como fin natural; así como se 5  
manifiesta en los demonios que cometen muchas cosas que están prohibidas por la ley natural, como la blasfemia y la mentira. Por el contrario, puesto que todas estas cosas estarían prohibidas por la ley sobrenatural y, por eso, se opondrían a Dios como autor y fin sobrenatural, podría dudarse si el ángel, que no ha sido 10  
elevado al orden de la gracia, sino que se ha quedado en el estado de su naturaleza pura, podría cometer un acto opuesto a la ley natural directa e inmediatamente o indirecta y mediatamente, en tanto que violaría el precepto natural mientras opera contra la ley sobrenatural.

La escuela tomista, si examinas a cada autor, afirma que los ángeles son incapaces de pecar contra la ley natural con un pecado inmediata y directamente 15  
opuesto a Dios, como autor de la naturaleza.<sup>570</sup> En cambio, sostienen lo contrario los nuestros con el Eximio y los escotistas con Suárez. Según esto:

CLV. Que se concluya: en el estado de su naturaleza pura los ángeles pudieron pecar directa e inmediatamente contra Dios, como autor y fin natural, al violar los preceptos naturales.<sup>571</sup> Se prueba: todo acto inmediatamente prohibido por 20  
la ley natural y dispuesto por un agente libre que puede omitirlo, es un pecado inmediata y directamente contra la ley misma; no obstante, toda mentira grave está prohibida inmediatamente por la ley natural y puede disponerla el ángel, que es capaz de omitirla, en el estado de su naturaleza pura. La mayor consta según los términos.<sup>572</sup> 25

---

<sup>570</sup> Paráfrasis de Benedicto Pettschacher en *Theologia Universa Speculativo-Practica*, t. I, tract. III, *De Angelis*, q. 4, a. 1. III, 9: *Colliges Angelos natura sua esse impeccabiles contra legem naturalem directe.*

<sup>571</sup> Similar a Andrés Crespo, *De Angelis*, d. 9, 31.

<sup>572</sup> Sobre esta cuestión *cfr.* Trinité 1958.

CLVI. Minor quoad secundam partem probatur: agens liberum, cui  
lex naturalis non mentiendi sufficienter proponitur cum | motivo  
aliciente et retrahente, potest ponere mendacium vel illud omittere;  
sed angelo viatori seu in statu purae naturae lex naturalis ita  
5 proponitur: ergo. Probatur minor: sicut in lege supernaturali allicit ad  
observationem bonitas non mentiendi et retrahit molestia  
observationis, ita idem allicit et retrahit in lege naturali; sed quia  
angelo hoc modo proponitur lex supernaturalis non mentiendi,  
proponitur cum indifferentia motivi allicientis et retrahentis: ergo  
10 similiter dicendum est de lege natural.

Et aliunde cum angelus non habeat aliquam necessitatem  
simpliciter antecedentem observandi praecepta naturalia, ut nullo ex  
capite probari potest, non est cur negetur angelo plena libertas  
observandi vel transgrediendi huiusmodi praecepta.

CLVII. Probatur secunda ad hominem contra Thomistas: eo  
angelus per vos est impeccabilis contra praecepta | naturalia, quia  
natura sua semper est in actuali dilectione Dei ut auctoris  
naturae; sed haec ratio probat etiam esse impeccabilem contra  
legem supernaturalem: ergo. Maior est fundamentum oppositae  
20 sententiae. Minor probatur: actualis dilectio Dei ut auctoris  
naturae super omnia incompatibilis est cum omni peccato gravi  
per quamcumque legem prohibito: ergo incompatibilis est cum  
peccato legi supernaturali opposito; sed angelus semper et  
necessario in actuali exercitio excludente omne peccatum est  
25 etiam impeccabilis contra legem supernaturalem: ergo.

1 Minor... probatur: Probatur minor quoad secundam partem  $M_1$  2 | 144v  $M_2$  4 purae: pure  $M_2$   
5 Minor probatur *transp.*  $M_2$  11 Et... cum: cumque  $M_1$  14 vel: et  $M_2$  16 | 95  $M_1$  19 oppositae:  
contrariae  $M_2$  21 est incompatibilis *transp.*  $M_1$  22 est incompatibilis *transp.*  $M_2$   
25 supernaturalem: naturalem *corr.*  $M_2$

CLVI. Se prueba la menor respecto a la segunda parte: el agente libre, a quien se impone suficientemente la ley natural de no mentir, con un motivo aliciente y retrayente puede cometer una mentira u omitirla; no obstante, la ley natural se impone de esta manera al ángel viajero<sup>573</sup> o en el estado de su naturaleza pura. Se prueba la menor: así como en la ley sobrenatural la bondad de no mentir lo atrae hacia la obediencia y el desprecio de la obediencia lo retrae, así estas mismas cosas lo atraen y lo retraen en la ley natural; no obstante, porque de esta manera se impone al ángel la ley sobrenatural de no mentir, también se impone con la indiferencia del motivo que lo atrae y lo retrae; por lo tanto, debe decirse lo mismo sobre la ley natural. 10

De otra manera, puesto que el ángel no tendría alguna necesidad antecedente de cuidar los preceptos naturales —así como no puede probarse en algún capítulo—,<sup>574</sup> no hay por qué negar al ángel la plena libertad de cuidar o transgredir los preceptos de esta clase.

CLVII. Se prueba la segunda *contra la persona* de los tomistas: el ángel, según ustedes, es incapaz de pecar en contra de los preceptos naturales<sup>575</sup> porque su propia naturaleza siempre se encuentra en el amor actual de Dios, como autor de la naturaleza; sin embargo, está razón prueba que también es incapaz de pecar en contra de la ley sobrenatural. La mayor es el fundamento de la sentencia opuesta. La menor se prueba: el amor actual de Dios, como autor de la naturaleza, sobre todas las cosas es incompatible con cualquier pecado grave y prohibido por cualquier ley; por lo tanto, es incompatible con el pecado opuesto a la ley sobrenatural; no obstante, el ángel en el actual ejercicio, que excluye cualquier pecado, siempre y necesariamente es incapaz de pecar en contra de la ley sobrenatural.<sup>576</sup> 20 25

---

<sup>573</sup> “La condición de *viator*, es decir, de viajero o peregrino, señala al que está *in via*; en contexto cristiano alude a la vida presente del fiel que se halla en camino hacia la vida futura y trascendente”. Magnavacca 2005, 731.

<sup>574</sup> Sugiere que es un tema no desarrollado por otros.

<sup>575</sup> Similar a Pablo de la Concepción, *De Angelis*, d. 3, s. 2, 23-24.

<sup>576</sup> En general, sigue las mismas controversias planteadas por Juan Marín (en *De Angelis*, d. 7, s. 2, 20-22) quien retoma lo expuesto en *S. Th.* I, q. 63, a. 3, ad 3 y Gonet, d. 13, 5, 4.

Probatur maior: talis dilectio est detestatio efficax saltem virtualis cuiuscumque peccati non solum contra Deum ut auctorem naturae, sed etiam ut auctorem supernaturalem; sed efficacia detestationis omnis peccati contra Deum est incompatibilis cum omni peccato gravi per quamcumque legem prohibito: ergo.

5  
CLVIII. Confirmatur cum Eximio ratione desumpta ex sanctis patribus: repugnat creatura essentialiter et | naturaliter impeccabilis eo quod sit creatura, eo quod sit ex nihilo, eo quod non sit prima regula operationis et eo quod sit liberi arbitrii; sed angelus in pura natura est  
10 creatura, ex nihilo factus, non prima regula operandi et libero arbitrio gaudet: ergo.

Maior constat ex Augustino libro tertio *contra Maximinum; cuicumque creaturae praestatur ut peccare non possit, non est hoc naturae proprium, sed gratiae*. Ex Athanasio *epistula CXLVI: Deus*  
15 *est, in quem peccatum non cadit; caetera cum sint liberi arbitrii in utramque partem suam possunt flectere voluntatem*. | Insuper cum ex nihilo sit creatura, est defectibilis tam physica, quam moraliter.

CLIX. Roboratur ultima conclusio: si angelus est ab intrinseco impeccabilis contra legem naturae, nullum praeceptum illius  
20 directe et immediate ligaret angelum; sed hoc non, ergo. Probatur minor: praeceptum quasi reflexum obediendi Deo praecipienti per quamcumque legem est aliquod praeceptum legis naturalis; sed hoc praeceptum immediate et | directe ligat angelum: ergo.

Se prueba la mayor: tal amor corresponde al rechazo eficaz, al menos virtual, de cualquier pecado en contra de Dios, no sólo como autor de la naturaleza, sino también como autor sobrenatural; no obstante, la eficacia de rechazar cualquier pecado en contra de Dios es incompatible con cualquier pecado grave y prohibido por cualquier ley. 5

**CLVIII.** Se confirma con el Eximio según la razón asumida por los santos Padres: repugna la creatura esencial y naturalmente incapaz de pecar porque sería una creatura, existiría de la nada, no surgiría de la primera regla de la operación y tendría libre albedrío;<sup>577</sup> sin embargo, el ángel en su naturaleza pura es una creatura que existe de la nada, no surge de la primera regla de la operación y goza 10 de libre albedrío.

La mayor consta según Agustín en el tercer libro de *Contra Maximino: suponer que cualquier creatura no podría pecar no es algo propio de su naturaleza, sino de la gracia;*<sup>578</sup> según Atanasio en la carta 146: *Dios es el único a quien no alcanza el pecado; los demás seres, siendo de libre albedrío, pueden 15 inclinarse su voluntad hacia una u otra parte.*<sup>579</sup> Además, esto es defectible física y moralmente porque es una creatura de la nada

**CLIX.** Se corrobora la última conclusión: si el ángel es por lo intrínseco incapaz de pecar en contra de la ley de la naturaleza, ningún precepto de aquélla directa e inmediatamente obligaría al ángel; sin embargo, esto no es así. Se 20 prueba la menor: el precepto casi reflejo de obedecer a Dios que proviene a través de cualquier ley es un precepto de la ley natural;<sup>580</sup> no obstante, este precepto inmediata y directamente obliga al ángel.

---

<sup>577</sup> Se refiere a Suárez en *De Angelis* III, 7; en realidad es una paráfrasis de Juan Marín en *Theologiae speculativae et Moralis* I, *De Angelis*, d. 7, s. 3, 22.

<sup>578</sup> *Contra Maximinum* II, 12, 2, 40.

<sup>579</sup> En realidad, se trata de san Jerónimo en *Epistula* 21, *Ad Damasum*, 40.

<sup>580</sup> *S. Th.* I-II, q. 94, a. 2, arg. 3.



Probatur minor: praeceptum modo sufficienti propositum angelo, quod a natura est universaliter latum, directe et immediate ligat angelum; sed ita est praeceptum illud quasi reflexum; ergo. Minor constat: quia nulla ratione convincitur angelos esse exclusos ab obligatione praecepti a natura universaliter lati. Tum quia non minus dictat ratio naturalis, quod Deo ut auctori naturae in omnibus est parendum, quam ipsi Deo ut auctori supernaturali; unde si angeli non se Deo subiicientes ut auctori supernaturali, contra illius legem peccarent, etiam Deo ut auctori naturae se non subiicientes, violando praeceptum illud quasi reflexum, peccarent contra legem naturalem.

### **Subsectio prima**

#### **Adversantium refert fundamenta**

CLX. Obiicies: I. Quia beatus semper actu et evidenter cognoscit et iudicat Deum esse praeferendum omnibus rebus naturalibus, nihil naturale potest Deo praeferre; sed angelus | in statu purae naturae id ipsum cognoscit et iudicat; ergo.

Confirmatur: cognitio boni prohibiti constituens libertatem ad peccandum ita repraesentat convenientiam talis obiecti, ut sit vividior et efficacior alia cognitione repraesentante deformitatem; sed non stat cognitio repraesentans convenientiam obiecti prohibiti vividior et efficacior alia cognitione cum iudicio evidenti semper et necessario dictante Deum esse omnibus rebus naturalibus praeferendum: ergo.

2 est a natura *transp. M<sub>2</sub>* 6-7 parendum in omnibus est *transp. M<sub>2</sub>* 7-8 se Deo non *transp. M<sub>2</sub>*  
12 Subsectio... fundamenta: Solvuntur argumenta *M<sub>2</sub>* 16 rebus omnibus *transp. M<sub>2</sub>* 17 Deo potest  
*transp. M<sub>2</sub>* | 96v *M<sub>1</sub>* purae: pure *M<sub>2</sub>* 24 rebus omnibus *transp. M<sub>2</sub>*

Se prueba la menor: el precepto, que suficientemente se propuso al ángel y que fue traído universalmente por la naturaleza, directa e inmediatamente obliga al ángel; no obstante, así es aquel precepto casi reflejo. La menor consta: ninguna razón refuta que los ángeles estén exentos de la obligación del precepto traído universalmente por la naturaleza. Entonces, la razón natural ordena que en 5 todas las cosas se obedezca a Dios, como autor de la naturaleza, no menos que a Dios mismo, como autor sobrenatural. Por eso, si los ángeles no se sometieran a Dios como autor sobrenatural, pecarían contra su ley; pues si no se sometieran a Dios como autor de la naturaleza, mientras violan aquel precepto casi reflejo, pecarían en contra de la ley natural. 10

### **Primera subsección**

#### **Refiere los fundamentos de los adversarios**

CLX. Objetarás: I. Puesto que el beato<sup>581</sup> siempre y evidentemente en acto 15 conoce y cree que debe preferir a Dios ante todas las cosas naturales, no puede preferir alguna cosa natural más que Dios; no obstante, el ángel en el estado de su naturaleza pura conoce y cree en eso.

Se confirma: el conocimiento —del bien prohibido— que constituye la libertad para pecar de esta manera representa la conveniencia de tal objeto, para 20 que sea más vívido y más eficaz que el otro conocimiento que representa la deformidad. Sin embargo, el conocimiento que representa la conveniencia del objeto prohibido no permanece más vívido y más eficaz que el otro conocimiento que, junto con el juicio evidente, siempre y necesariamente ordena que se debe preferir a Dios ante todas las cosas naturales. 25

---

<sup>581</sup> “A diferencia de lo que sucede con la palabra *beatitudo*, ésta corresponde al plano exclusivamente teológico. En tal contexto señala a aquel que ha completado el peregrinaje terreno y se halla ya *in patria*, esto es, gozando de la vida eterna. Los autores medievales han atribuido a la condición del *b.* dos notas: el hecho de estar libre del *fomes peccati* y la capacidad de contemplar a Dios directamente y no ya *in speculo et in enygmate*, o sea, el contemplar muchos de los que son aún misterios de la fe para quien todavía no completado el tránsito por este mundo. De esta manera, el *b.* se opone al *viator* (véase)”. Magnavacca 2005, 110.

Probatur minor: cum iudicio semper necessario et pro omni casu retrahente voluntatem a bono proposito non stat cognitio repraesentans | convenientiam obiecti prohibiti efficacior cognitione proponente deformitatem illius; sed ita se habet iudicium, quo angelus iudicat Deum  
5 esse praefendum omnibus rebus naturalibus: ergo.

**CLXI.** Distinguo maiorem argumenti; quia beatus semper actu et evidenter cognoscit cognitione praescisse evidenti v. gr. nego; cognitione intuitiva concedo. Et distinguo minorem: angelus id ipsum cogno|scit cognitione intuitiva, nego; abstractiva, concedo. Visio intuitiva non solum  
10 repraesentat beato Deum esse praefendum omnibus rebus naturalibus, sed necessitando illum ad amorem excludendo omnem aliam cognitionem. Cognitio vero abstractiva in angelo, licet repraesentet Deum esse praefendum omnibus rebus naturalibus, non excludit aliam cognitionem proponentem convenientiam in obiecto prohibito. Hinc stante tali  
15 cognitione, manet angelus peccabilis.

**CLXII.** Ad confirmationem: I. Nego maiorem quia, licet frequenter voluntas ducatur cognitione vivaciori eiusque propositionem sequetur, non tamen necessarium est, ut possit peccare, quod cognitio proponens delectabilitatem obiecti prohibiti sit efficacior alia cognitione proponente  
20 deformitatem illius. II. Permissa maiori, nego minorem: quia licet cognitio evidenter abstractiva in angelo proponens Deum esse praefendum omnibus rebus naturalibus sit speculative vivacior ad retrahendum | a peccato, hoc non tollit quod alia cognitio repraesentans delectabilitatem obiecti prohibiti per legem naturalem sit practice efficacior ad alicium  
25 ad amorem et prosecutionem illius.

**1** Minor probatur *transp. M<sub>2</sub>* **2** | 145v *M<sub>2</sub>* **5** rebus omnibus *transp. M<sub>2</sub>* **8** post concedo: *non dist. M<sub>1</sub>* | 97 *M<sub>1</sub>* **9** post concedo: *non dist. M<sub>1</sub>* **11** post cognitionem: *non dist. M<sub>1</sub>* **14** Hinc: unde *M<sub>1</sub>* **16** Ad... maiorem: Prima nego maiorem confirmationis: *M<sub>1</sub>* **17** sequetur: *sequeatur M<sub>2</sub>* **18** est necessarium *transp. M<sub>1</sub>* **22** | 97v *M<sub>1</sub>*

Se prueba la menor: con el juicio siempre necesario y en cualquier circunstancia que retrae la voluntad del bien propuesto, el conocimiento que representa la conveniencia del objeto prohibido no permanece más eficaz que el conocimiento que ofrece su deformidad; sin embargo, así se considera el juicio con que el ángel cree que debe preferir a Dios ante todas las cosas naturales. 5

CLXI. Distingo la mayor del argumento: niego que el beato siempre y evidentemente en acto conoce con conocimiento evidente, por ejemplo. Lo concedo si es con el conocimiento intuitivo. Distingo la menor: niego que el ángel sabe eso con conocimiento intuitivo,<sup>582</sup> lo concedo si es con el abstractivo. La visión intuitiva no sólo presenta al beato que debe preferir a Dios ante todas 10 las cosas naturales, sino que lo obliga a amar mientras excluye cualquier otro conocimiento. En cambio, el conocimiento abstractivo en el ángel,<sup>583</sup> aunque presenta que debe preferir a Dios ante todas las cosas naturales, no excluye el otro conocimiento que ofrece la conveniencia en el objeto prohibido. Por eso, mientras permanezca tal conocimiento, el Ángel queda incapaz de pecar. 15

CLXII. A la confirmación: I. Niego la mayor porque, aunque la voluntad frecuentemente sea regida por el conocimiento más vívido y siga su ofrecimiento, no es necesario para poder pecar que el conocimiento que ofrece la capacidad de amar un objeto prohibido sea más eficaz que el otro conocimiento que ofrece su deformidad. II. Admitida la mayor, niego la menor: aunque el conocimiento, 20 evidentemente abstractivo en el ángel, que ofrece que debe preferir a Dios ante todas las cosas naturales, sea especulativamente más vívido para retraerlo del pecado, esto no anula que el otro conocimiento, que representa la capacidad<sup>584</sup> de amar al objeto prohibido por la ley natural, sea prácticamente más eficaz para atraerlo a su amor y seguimiento. 25

---

<sup>582</sup> Parece una idea desarrollada en la escolástica española, es probable que siga a Gaetano. *Cfr.* Muñoz 2016, 634.

<sup>583</sup> Sigue a Suárez en *De Angelis* II, 4, 16-17.

<sup>584</sup> *Delectabilitas*: “Los escolásticos consideraron el deleite o la delectación como una de las pasiones propias del apetito concupiscible (véase *appetitus*). Sin embargo, se ha de tener en cuenta que no limitaron este concepto a las tendencias específicamente sensuales. Hay, en efecto, una *d.* espiritual o racional que se traduce generalmente en *gaudium* o *fruitio*”. Magnavacca 2005, 199.

Ad probationem minorem nego maiorem quia hoc solum probat maiorem  
durationem in tali cognitione, non maiorem efficaciam et virtutem. Unde  
licet semper detur cognitio potens retrahere a prosecutione obiecti  
prohibiti, non erit vivacior practiceque efficacior altera cognitione  
5 proponente delectabilitatem illius et ad prosecutionem alliciente.

**CLXIII.** Instabis: qui ex duobus bonis iudicat unum esse melius alio,  
dum cognitio durat, nequit minus bonum eligere prae alio; sed angelus  
semper et evidenter iudicat Deum esse melius bonum omnibus rebus  
naturalibus et | haec cognitio semper durat, ergo.

10 Nego maiorem instantiae cuius falsitas patet in peccatore  
graviter offendente Deum cum plena advertentia et deliberatione,  
in quo durat cognitio proponens clarissi|me Deum esse bonum  
melius omni bono creato et tamen Deum imprudenter spernit  
amplectendo minus illud bonum, quod tunc ipsi proponitur ut  
15 conveniens et delectabile.

**CLXIV.** Obiicies: II. Peccatum in voluntate supponit defectum in  
intellectu, nempe inconsiderationem; sed qui ex duobus bonis  
iudicat evidenter unum esse altero melius, ut angelus iudicat de Deo  
ut auctore naturae et de creaturis, nullum potest habere defectum in  
20 intellectu: ergo. II. Ideo quis peccat, quia distractus ad amorem sui  
et parum attendens regulam moralitatis et obiecti deformitatem  
facile rapitur ab amore proprio, ut feratur in illum; sed angelus  
semper in consideratione Dei, regulae moralitatis et deformitatis  
actus lege naturali prohibiti: ergo. III. Angelus semper est in actuali  
25 exercitio amandi Deum naturae auctorem; sed hic amor peccatum  
excludit contra legem naturalem: ergo.

1 Ad... minorem: Nego maiorem minoris probationem *M*<sub>1</sub> 2 post virtutem: *non dist. M*<sub>1</sub> 3 retrahere  
potens *transp. M*<sub>2</sub> 4 practice efficacior: et efficaci *M*<sub>1</sub> 8-9 rebus naturalibus: naturalibus bonis  
*M*<sub>2</sub> 9 | 146 *M*<sub>2</sub> 10 instantiae: *om. M*<sub>1</sub> 11 Deum: *add. M*<sub>1</sub> 12 | 98 *M*<sub>1</sub> 14 minus... bonum:  
bonum illud minus bonum *M*<sub>1</sub> 14 tunc: tum *M*<sub>2</sub> 18 angelus: Angelos *M*<sub>1</sub> 25-26 excludit  
peccatum *transp. M*<sub>1</sub>

A la prueba menor niego la mayor porque esto sólo prueba una duración mayor en tal conocimiento, no una eficacia y una virtud mayores. Por eso, aunque siempre se dé el conocimiento capaz de retraer del seguimiento de un objeto prohibido, no será más vívido y prácticamente más eficaz que el otro conocimiento que ofrece la capacidad de amarlo y que fortalece su seguimiento. 5

**CLXIII.** Insistirás: aquel que juzga que de dos bienes uno es mejor que otro, mientras dura ese conocimiento, no puede elegir uno menos bueno que el otro; sin embargo, el ángel siempre y evidentemente cree que Dios es el mejor bien de todas las cosas naturales<sup>585</sup> y este conocimiento subsiste siempre.

Niego la mayor de la instancia cuya falsedad es evidente en el pecador que 10 ofende gravemente a Dios con plena advertencia y deliberación. En éste perdura el conocimiento que claramente ofrece que Dios es el mejor bien que cualquier otro creado; no obstante, desprecia imprudentemente a Dios mientras abraza aquella cosa menos buena que, en su momento, se le plantea como algo conveniente y deleitable. 15

**CLXIV.** Objetarás: II. El pecado en la voluntad supone el defecto en el entendimiento,<sup>586</sup> es decir, la inconsideración; no obstante, no puede tener algún defecto en su entendimiento aquel que cree evidentemente que de esos dos bienes uno es mejor que el otro, así como el ángel cree eso sobre Dios, como autor de la naturaleza, y sobre sus creaturas. II. Por lo tanto cualquiera podría pecar porque aquél, 20 que se distrae por su amor propio y que está poco atento a la regla de la moralidad y a la deformidad del objeto, fácilmente es tomado por su amor propio para llevarlo hacia él; por el contrario, el ángel siempre se encuentra en la consideración de Dios, de la regla de la moralidad<sup>587</sup> y de la deformidad del acto prohibido por la ley natural. III. El ángel siempre se encuentra en el actual ejercicio de amar a Dios como autor de 25 la naturaleza; no obstante, este amor excluye el pecado contra la ley natural.

---

<sup>585</sup> Es una cita de Juan Marín, *De Angelis*, d. 7, s. 5, 36.

<sup>586</sup> Suárez, *De Angelis*, VII, 6.

<sup>587</sup> O también llamada *regula proxima*: “En el orden moral, esto es, en el de las acciones voluntarias, se llamó 4.1. *r. proxima* a la misma razón humana, mientras que se consideró 4.2. *r. suprema* a la ley eterna divina”. Magnavacca 2005, 602.

IV. Qui necessario amat effectum, amat causam a qua pendet effectus; sed angelus necessario amat se, qui est effectus essentialiter pendens a Deo ut auctore naturae et sui causa: ergo.

CLXV. Ad primum nego maiorem propter alibi dicenda; insuper  
5 minor etiam falsa est: quia in angelo potest dari aliqua inconsideratio circa Deum finem naturae et circa res naturales. Ad secundum distinguo maiorem: ideo facilius et frequentius, concedo; tanquam a ratione essentialiter requisita, nego; et permissa minori, nego consequentiam. Certum est quod facilius et frequentius peccatum  
10 committitur propter illam inconsiderationem, sed hoc non tollit quod adhuc supposita debita consideratione ad primam regulam et deformitatem peccati, nequeat homo peccare. Maior tertii falsa est propter dicta.

Si vellis, illam distingue: est in actuali exercitio amandi Deum  
15 amore charitatis respicientis Deum ut in se bonum, nego; amore concupiscentiae respicientis Deum ut bonum ipsi angelo, permitto; et inversis terminis ad minorem, nego consequentiam. | Distinguo maiorem quarti: causa supponatur necessario existens et ut talis cognita, nego; si non supponatur, concedo. Deus ut naturae auctor  
20 supponitur absolute existens et ita cognoscitur ab angelo: unde licet hic necessario amaretur, non ideo amaret necessario Deum.

CLXVI. Obiicies: III. Angelo debetur naturaliter et necessario status naturae integrae utpote substantia simplex et spiritualis; sed huic statui repugnat peccabilitas contra legem naturalem; quia haec  
25 est infirmitas naturae lapsae: ergo.

2 | 98v  $M_1$  4 Ad... maiorem: Nego maiorem primi  $M_1$  6-7 Ad... maiorem: Distinguo maiorem secundi  $M_1$  8 post minori: nego *add.*  $M_1$  9 peccatum: *add.*  $M_2$  12 nequeat: non possit  $M_2$  12-13 Maior... est: Tertii maior est falsa  $M_2$  14 Si... distingue: Distingue sis illam:  $M_2$  est... Deum: semper v. gr.  $M_2$  15 amore: *om.*  $M_2$  16 ipsi Angelo bonum *transp.*  $M_2$  17 ad minorem terminis *transp.*  $M_2$  | 146v  $M_2$  17-18 Distinguo... causa: Quarti maiorem distinguo si causa  $M_2$  18 | 99  $M_1$  19 auctor naturae *transp.*  $M_2$  21 necessario amaretur: amaretur necessario a se  $M_2$

IV. Quién necesariamente ama el efecto, ama la causa de la que depende el efecto; no obstante, el ángel necesariamente se ama a sí mismo porque es el efecto que en esencia depende de Dios, como autor de la naturaleza y de su causa.

CLXV. Al primero niego la mayor por lo referido anteriormente; además, la menor también es falsa: en el ángel puede darse alguna inconsideración 5 respecto a Dios, como fin natural, y respecto a las cosas naturales.<sup>588</sup> Al segundo distingo la mayor; por lo tanto, concedo que peca más fácil y frecuentemente, lo niego si es por la razón esencialmente requerida. Admitida la menor, niego la consecuencia. Es certero que más fácil y frecuentemente se comete un pecado por aquella inconsideración; sin embargo, esto no anula que 10 el hombre no pueda pecar si incluso se supone la debida consideración hacia la primera regla y la deformidad del pecado. La mayor del tercero es falsa por lo referido.

Si quieres, distingue aquélla: niego que se encuentra en el actual ejercicio de amar a Dios con el amor de la caridad que considera a Dios como el bien en sí; lo permito 15 si es con el amor de la concupiscencia que considera a Dios como el bien para el propio ángel. Invertidos los términos a la menor, niego la consecuencia. Distingo la mayor del cuarto: niego que se suponga que la causa necesariamente existe y que es conocida como tal; lo concedo si no se supone así. Se supone que Dios, como autor de la naturaleza, existe de forma absoluta<sup>589</sup> y, de tal manera, es conocido por el 20 ángel. Por eso, aunque fuera amado por necesidad, no amaría a Dios por necesidad.<sup>590</sup>

CLXVI. Objetarás: III. Natural y necesariamente es debido al ángel el estado de la naturaleza íntegra como substancia simple y espiritual; sin embargo, a este estado repugna la capacidad de pecar en contra de la ley natural, porque esta es la debilidad de la naturaleza quebrantada.<sup>591</sup> 25

---

<sup>588</sup> Retoma a Rodrigo de Arriaga, *De Angelis*, d. 2, s. 3.

<sup>589</sup> Juan Marín, *De Angelis*, d. 7, s. 2, 13.

<sup>590</sup> *Ibid.* En general parece estar de acuerdo con las suposiciones de Juan Marín.

<sup>591</sup> Término agustiniano aplicado a la naturaleza angélica: “Contra ellos, Agustín insiste en la necesidad del auxilio de la Gracia (véase *gratia*) para tal fin: según la concepción agustiniana, que se incorporará después al dogma, la *natura lapsa* del hombre, esto es, su naturaleza quebrantada por el pecado original, lo vuelve incapaz de alcanzar la salvación sólo mediante el uso de su libertad.” Magnavaca 2005, 403.



Probatur maior: angelus ab homine differt in eo, quod homo constet appetitu sensitivo et rationali inter se pugnantibus, non ita substantia simplex angeli: ergo si status naturae integrae in homine est donum liberale, angelo debetur naturaliter et necessario. II. Corpus caeleste  
5 inter corpora ob suam elevationem est indefectibile in suis operationibus naturalibus: ergo etiam angelus inter substantias, servata proportione, debet esse indefectibilis erga finem naturalem. III. Voluntas nequit | appetere nisi bonum reale vel quod tale appareat nec peccare potest amando bonum ut tale; sed respectu angeli nullum  
10 bonum naturale comparative ad Deum auctorem naturae potest apparere bonum nec angelus falli potest in sua cognitione: ergo.

**CLXVII.** Distinguo primi maiorem: debetur naturaliter et necessario status naturae integrae integritate in actu primo concedo, in actu secundo nego; et consequentiam inversis terminis ad minorem. Ad  
15 probationem dic: quod licet angelus careat contrarietate appetitionum, habet tamen libertatem sufficientem ad peccandum contra legem naturae. Nec integritas debetur naturaliter angelo, sed est donum Dei liberale, quod pro suo libito potest amittere.

Ad secundum pater Suarez negat antecedens, eo tamen permissio,  
20 nego consequentiam: quia corpus caeleste non habet libertatem in suis operationibus, sicut angelus habet. Concessa tertii maiore distinguo minorem: respectu angeli nullum bonum naturale comparative ad Deum auctorem naturae potest apparere bonum per cognitionem, qua falso iudicet speculative illud esse bonum Deoque praeferendum, concedo;  
25 practice, nego.

**1** Maior probatur *transp. M<sub>2</sub>* **3** est in homine *transp. M<sub>2</sub>* **8** | 99v *M<sub>1</sub>* **11** potest falli *transp. M<sub>1</sub>*  
**14** consequentiam... minorem: contra ad minorem, nego consequentiam *M<sub>1</sub>* **15** appetitionum:  
appetuum *M<sub>1</sub>* **18** suo: *add. M<sub>1</sub>* **19** eo tamen: sed eo *M<sub>1</sub>* **21** habet Angelus *transp. M<sub>1</sub>*  
**21-22** Concessa... minorem: Concessa maiori, distinguo minorem tertii *M<sub>1</sub>* **23** | 100 *M<sub>1</sub>*  
**24** Deoque: et... Deo *M<sub>1</sub>*

Se prueba la mayor: el ángel difiere del hombre porque el hombre consta del apetito sensitivo y del racional que pelean entre sí; en cambio, la substancia simple del ángel no es así. Por lo tanto, si el estado de la naturaleza íntegra es un don liberal en el hombre, ese estado es debido al ángel natural y necesariamente. II. El cuerpo celeste por su elevación entre los cuerpos es indefectible en sus operaciones naturales; por lo tanto, también el ángel entre las substancias, si se conserva su proporción, debe ser indefectible frente al fin natural. III. La voluntad no puede apetecer sino el bien real o lo que así parezca y no puede pecar si ama el bien como tal; sin embargo, respecto al ángel ningún bien natural, en comparación con Dios como autor de la naturaleza, puede parecer el bien y el ángel no puede equivocarse en su conocimiento. 5 10

CLXVII. Distingo la mayor del primero: concedo que natural y necesariamente se debe el estado de la naturaleza<sup>592</sup> íntegra por su integridad en el primer acto; lo niego si es en el segundo acto e, invertidos los términos a la menor, niego la consecuencia. A la prueba responde: aunque el ángel carezca de la contrariedad de los apetitos, tiene la libertad suficiente para pecar en contra de la ley de la naturaleza.<sup>593</sup> Y la integridad no es debida naturalmente al ángel, sino que es un don liberal de Dios, que puede perder según su voluntad. 15

Al segundo el padre Suárez niega el antecedente, pero si se admite, niego la consecuencia: el cuerpo celeste no tiene la libertad en sus operaciones, así como el ángel la tiene. Concedida la mayor del tercero, distingo la menor: concedo respecto al ángel que ningún bien natural, en comparación con Dios como autor de la naturaleza, puede parecer un bien con el conocimiento que falsamente cree de forma especulativa que aquél es un bien y que debe ser preferido más que Dios; lo niego si es de forma práctica. 20 25

---

<sup>592</sup> El texto presenta las diferentes concepciones tomísticas sobre el término “naturaleza”: “la generación de los seres vivientes; el principio de la generación; el principio intrínseco de cualquier movimiento; la materia, y la esencia en cuanto generadora de operaciones (*cfr. In Met. v, 5, 808-820*)”. Magnavacca 2005, 464.

<sup>593</sup> Conserva el supuesto dionisiaco: *Praeterea, Dionysius dicit IV cap. de divinis Nomin., quod malum est corruptio boni. Corruptio autem non invenitur in his quae carent contrarietate, sicut in corporibus caelestibus; sed solum in his quae habent contrarietatem, scilicet in elementis et elementatis. De malo, q. 16, a. 2, arg. 7.*

CLXVIII. Obiicies: IV. Cum Ferre ex divo Thoma quaestione XVI *de malo* articulo III: *malum non datur in his, qui semper sunt in actu, sed in his in quibus potentia potest separari ab actu*; sed angeli ab creatio|nis instanti semper sunt in actu quoad perfectionem naturalem:  
5 ergo. Confirmatur ex eodem Angelico doctore quaestione LXIII articulo  
V: *naturale Angelo est quod convertatur motu dilectionis in Deo*,  
secundum quod est principium naturalis esse; sed qua ratione  
necessarium est angelum Deum ut auctorem suum diligere, impossibile  
est peccare: ergo.

10 Respondeo cum patre Granado: quod ex verbis divi Thomae non  
infertur impossibilitas peccati contra legem naturalem; sed quod de  
facto inventum non fuit in illis peccatum eo, quod potentia angeli  
saltem moraliter non fuit separabilis a cognitione repraesentante De|um  
esse amore dignum prae omnibus rebus naturalibus.

15 CLXIX. Deinde distingo maiorem cum patre Marin: malum non  
datur in his, qui semper sunt in actu amandi Deum super omnia,  
concedo; in actu existendi potentis et naturaliter inclinati ad amandum  
Deum, nego; et est contra ad minorem. Ad confirmationem distingo:  
naturale sumpto pro necessario, nego; sumpto pro congruo, et  
20 proportionato concedo. Congruum enim est ut, qui Deum auctorem  
suum perfecte cognoscit, ut talem amare non cesset.

4 | 147 *M*<sub>2</sub> instanti creationis *transp.* *M*<sub>1</sub> 5 doctore: *om.* *M*<sub>1</sub> 8 diligere Deum... *transp.* *M*<sub>2</sub>  
12 in: *om.* *M*<sub>2</sub> 13 | 100v *M*<sub>1</sub> 14 dignum amore *transp.* *M*<sub>2</sub> 18 est contra: terminis inversis *M*<sub>1</sub>  
20 *post* concedo: *non dist.* *M*<sub>1</sub>

CLXVIII. Objetarás: IV. De acuerdo con Ferre según santo Tomás en la cuestión XVI, artículo III en *Acerca del mal: el mal no se da en esos que siempre están en el acto, sino en esos en quienes la potencia puede separarse del acto*. No obstante, los ángeles desde el instante de su creación siempre están en acto según su perfección natural.<sup>594</sup> Se confirma también según el doctor Angélico 5 en la cuestión LXIII, artículo V: *es natural al Ángel el convertirse por el movimiento del amor a Dios*.<sup>595</sup> Según esto, es el principio del ser natural, sin embargo, por esta razón es necesario que el ángel ame a Dios, como su autor [y] le resulta imposible pecar.

Respondo con el padre Granado: según las palabras de santo Tomás no se 10 infiere la imposibilidad de pecar en contra de la ley natural; por el contrario, de hecho no hubo pecado en ellas porque la potencia del ángel, al menos de manera moral, no fue capaz de separarse del conocimiento que representa que Dios es más digno de amar que todas las cosas naturales.

CLXIX. Después, distingo la mayor con el padre Marín:<sup>596</sup> concedo que el mal 15 no se da en esos que siempre se encuentran en el acto de amar a Dios por sobre todas las cosas; lo niego si es en el acto de la existencia capaz y naturalmente inclinada a amar a Dios; y a la menor resulta lo contrario. A la confirmación distingo: niego si lo natural es asumido como necesario; lo concedo si es asumido como congruente y proporcionado. En efecto, resulta congruente que, quien 20 reconoce perfectamente a Dios como su creador, no deje de amarlo como tal.

---

<sup>594</sup> *De malo*, q. 16, a. 4. ad 15: *Ad decimumquartum dicendum, quod Angelus in primo instanti suae creationis simul dum movebatur in suam naturam, movebatur etiam in Deum in quantum est auctor naturae, quia, ut dicitur in Lib. de causis, intelligentia cognoscendo essentiam suam cognoscit causam suam; non tamen tunc ferebatur in Deum, secundum quod est auctor gratiae*. En realidad, es una cita de Juan Marín en *Tractatus de Angelis*, d. 7, s. 5, 37, ob. 4,

<sup>595</sup> *S. Th.* I, q. 63, a. 1, arg. 3: *Sed naturale est Angelis quod moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non possunt.*

<sup>596</sup> *De Angelis*, d. 7, s. 5, 37.

Audiatur divus Thomas in eadem quaestione articulo I: *sive in naturalibus, sive in moralibus, sive in aliis illam tantum naturam non posse peccare, quae est regula sui ipsius actus, qualis non est Angelus neque elevatus neque in puris naturalibus relictus*. Quid pro  
5 nostra conclusione clarius? Pro his et aliis testimoniis apud auctores nostros collatis constat mentem Angelici doctoris non satis explicatam esse. |

### Sectio tertia

#### Utrum angelus venialiter peccare possit?

10

CLXX. Loquimur de angelis in statu purae naturae praescindendo a gratiae elevatione ac de peccato veniali tam ex levitate materiae quam ex defectu plenae advertentiae commisso. Thomistae cum doctore Thoma negant quoad utramque partem. Eximius, quem sequuntur alii,  
15 docet tantum posse peccare ex parvi|tate materiae. Plures nihilominus affirmant utroque modo posse peccare. Cum quibus dico: I. Angelus ex levitate materiae potest peccare venialiter. Probatur: nullum peccatum leviter prohibitum per legem et aliunde ex nulla circumstantia aggravatum est mortale, sed tantum veniale; sed angelus committere  
20 potest tale peccatum: ergo. Minor probatur et fingamus verbum otiosum ab angelo prolatum, sed in dicto casu ex nulla circumstantia aggravaretur eiusmodi peccatum: ergo.

CLXXI. Probatur minor: circumstantia, qua possit peccatum leve assurgere in grave, est vel ratione finis in praecipiente vel contemptus  
25 vel ratione finis ultimi in eo constituti vel scandali vel periculi;

1 in: *add. M<sub>1</sub>* 4 neque... neque: nec... nec *M<sub>1</sub>* 6 doctoris: *om. M<sub>1</sub>* 7 | 101 *M<sub>1</sub>* Data fuit a Patre Andrea Luzena 3 Idus Iunii anno Domini MDCCCLVII *adn. et subscr. M<sub>1</sub>* Sabado 11 de Junio: *i. m. adn. M<sub>2</sub>* 11 purae: *pure M<sub>2</sub>* 15 | 147v *M<sub>2</sub>* 21 dicto: *praedicto dub. M<sub>2</sub>*

Que se lea a santo Tomás en esa misma cuestión, artículo I: *ya sea en las cosas naturales, ya sea en las morales o ya sea en las otras, no puede pecar aquella naturaleza que corresponde a la regla de su propio acto, así como no lo es el Ángel que no ha sido elevado ni el que se ha conservado con sus naturalezas puras. ¿Qué hay más claro en favor de nuestra conclusión?*<sup>597</sup> Según 5  
estos y otros testimonios reunidos por nuestros autores consta que el pensamiento del doctor Angélico no ha sido suficientemente comentada.

### **Tercera sección**

#### **¿El ángel puede pecar venialmente?**

10

**CLXX.** Trataremos sobre los ángeles en el estado de su naturaleza pura prescindiendo de la elevación de la gracia y sobre el pecado venial cometido por la levedad de la materia y por el defecto de la plena advertencia. Los tomistas con el doctor Tomás lo niegan respecto a ambas partes. El Eximio, que otros siguen, enseña que el ángel sólo puede pecar por la pequeñez de la materia. 15  
No obstante, muchos afirman que de ningún modo puede pecar. Según lo anterior digo: I. El ángel puede pecar venialmente por la levedad de la materia. Se prueba: ningún pecado levemente prohibido por la ley no es agravado como mortal por alguna circunstancia, sino que sólo es venial; no obstante, el ángel puede cometer tal pecado. Se prueba la menor e imaginemos que el ángel 20 profirió una palabra ociosa;<sup>598</sup> sin embargo, en dicho caso por ninguna circunstancia se agravaría ese pecado.

**CLXXI.** Se prueba la mejor: la circunstancia, por la que el pecado leve podría cambiar a grave, es o en razón del fin en quien prevé o por desprecio o por razón del fin último constituido en él o por el escándalo o por el peligro; 25

---

<sup>597</sup> Es una perífrasis de *S. Th.* I, q. 63, a. 1, co: *Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere; sive accipiat peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus.*

<sup>598</sup> A partir de lo referido en *Matt.* 12, 36. "...radica en que éstos sólo indican un exceso de palabras, que puede conducir a la dispersión... Ésta es precisamente lo que se subraya en el v. o palabra ociosa". Magnavacca 2005, 721.

sed nulla ex his circumstantiis aggravaretur verbum otiosum ab angelo  
prolatum: ergo. Minor probatur per partes: non ratione finis ex parte  
Dei, quia non apparet; non ratione contemptus, ut in argumentorum  
solutione videbimus; non ratione finis ultimi, quia angelus potest in eo  
5 verbo otioso non constituere finem suum ultimum operandi.

Non ratione scandali, cum levis materia respectu naturae adeo  
excellens nequeat esse occasio ruinae spiritualis. Non ratione  
periculi, quia alias in nobis quodlibet veniale esset mortale; ergo nulla  
est circumstantia qua peccatum veniale ab angelo commissum possit  
10 assurgere in lethale.

**CLXXII.** Confirmatur: qui potest praeferre grave malum bono  
simpliciter, potest etiam praeferre malum leve eidem bono; sed angelus  
committens peccatum lethale praefert malum grave bono simpliciter  
tali: ergo. Maior constat: nam qui potens est ad maius, potens est ad  
15 minus. Minor probata manet, consequentia infertur.

Ulterius: in persona angeli nihil invenitur, unde peccatum de se  
veniale fiat mortale, quia sola perfectio naturalis illius ad hoc non  
sufficit, cum neque gratiae dignitas ad hoc sufficiat et denique in eo  
nihil invenit alius quam substantia et gratia.

20 Deinde in modo peccandi solum considerari valet perfecta cognitio  
eiusque libertas, sed ex utroque capite | non probatur impossibilitas  
peccati venialis in angelo neque quod peccatum ex se leve transeat in  
mortale: ergo.

**CLXXIII.** Dico: II. Angelus in pura natura consideratus potest venialiter  
25 peccare ex defectu plenae deliberationis in materia gravi.

sin embargo, por ninguna de estas circunstancias se agravaría la palabra ociosa proferida por el ángel. La menor se prueba en partes: no sería en razón del fin por parte de Dios porque no se presenta; no sería en razón del desprecio, como veremos en la solución de los argumentos; no sería en razón del último fin porque el ángel en la palabra ociosa puede no constituir su último fin de operar. 5

No sería en razón del escándalo porque su materia leve respecto a su naturaleza tan excelente no podría ser la circunstancia de la ruina espiritual. No sería en razón del peligro porque de otro modo cualquier pecado venial sería mortal en nosotros; por lo tanto, no hay ninguna circunstancia por la que cualquier pecado venial cometido por el ángel podría cambiar a letal.<sup>599</sup> 10

**CXXII.** Se confirma: aquel que puede preferir un mal grave en vez de un bien, puede incluso preferir un mal leve en vez de ese bien; sin embargo, el ángel, que comete un pecado letal, prefiere absolutamente un mal grave en vez del bien. La mayor consta: en efecto, el que es capaz de tender hacia algo mayor, es capaz de tender hacia algo menor. La menor queda probada, se infiere la consecuencia. 15

Por último: en la persona del ángel no se encuentra algo de donde un pecado en sí venial se vuelva mortal, porque no sólo su perfección natural basta para eso, porque tampoco bastaría la dignidad de su gracia y, finalmente, porque en él no se encuentra otra cosa sino la substancia y la gracia.

Entonces, en su modo de pecar sólo pueden ser considerados su conocimiento perfecto y su libertad; sin embargo, a partir de estas dos partes no se prueba la imposibilidad del pecado venial en el ángel, ni tampoco se prueba que un pecado en sí leve pueda cambiar a mortal. 20

**CLXXIII.** Digo: II. El ángel, considerado en su naturaleza pura, puede pecar venialmente por defecto de la plena deliberación<sup>600</sup> en la materia grave. 25

---

<sup>599</sup> Retoma a Aquino, *De malo*, q. 7, pr. 1.

<sup>600</sup> “La deliberación es el primer paso importante del acto libre, precede a la elección o *electio* y constituye el requisito indispensable para que ésta se dé formalmente. Se define como la reflexión en la que se ponderan los medios conducentes a un fin y, a la vez, la bondad o falta de ella de aquéllos y de éste. La *d.* concierne siempre a lo contingente, es decir, a medios y fines que pueden actualizarse o no, aceptarse o rechazarse. Es acto del juicio. Con todo, se ha de indicar que, para aludir a lo que se ha mencionado, los escolásticos más aristotélicos suelen preferir el término *consilium*”. Magnavacca 2005, 201.



Probatur: angelus in materia gravi deficere potest media cognitione necessario et involuntarie existente et imperfecte repraesentante motiva obiective allicientia et retrahentia ab actu graviter prohibito; sed hoc peccatum esset veniale in materia gravi ex defectu plenae  
5 deliberationis: ergo. Maior probatur: ideo non, quia in angelo dari nequit talis cognitio immediate excitata ab obiecto; sed potest dari subito excitata ex locutione alterius angeli immediate, directe et vehementer provocante ad malum et qua praeoccupatus sine advertentia obligationis inquirendi amplius veritatem potest angelus obiectum  
10 prohibitum eligere: ergo.

Confirmatur: intellectus angeli utpote limitatus nequit omnia simul intelligere aequali attentione et perfectione; ergo potest ita distrahi ad alia obiecta, ut solum imperfecte attendat malitiam alicuius obiecti; sed illud sic eligendo venialiter peccaret ex defectu plenae deliberationis:  
15 ergo.

**CXXIV.** Contra primam assertionem dices: I. Id est moraliter impossibile, quod a nullo factum est; sed nullus ex angelis venialiter peccavit: ergo. II. Peccans ex contemptu Dei, mortaliter peccat; sed angelus ex Dei contemptu peccaret: ergo. Minor probatur; peccans cum  
20 omnimoda advertentia et non ex ignorantia, peccat ex contemptu; sed angelus casu quo peccaret, ita peccatum committeret: ergo. III. Peccatum est gravius, quo maior est dignitas personae peccantis; sed angeli dignitas est adeo excellens: ergo. Ad primum | distingo maiorem: id est moraliter impossibile, quod a nullo factum est ex natura  
25 rei concedo; ex privilegio speciali nego.

Se prueba: el ángel en la materia grave puede carecer del conocimiento intermedio que existe necesaria e involuntariamente y que le representa imperfectamente los motivos que lo fortalecen objetivamente y que lo retraen de un acto gravemente prohibido;<sup>601</sup> sin embargo, éste pecado sería venial en la materia grave por el defecto de plena deliberación. La mayor se prueba: no es así, porque en el ángel no puede darse tal conocimiento excitado inmediatamente por el objeto, sino que puede darse súbitamente excitado por la locución de otro ángel que inmediata, directa y vehementemente lo incita al mal y puede elegir un objeto prohibido el ángel que ha sido inquietado por este conocimiento sin la advertencia de la obligación de preferir la verdad. 10

Se confirma: el entendimiento del ángel, como limitado, no puede entender simultáneamente todas las cosas con igual atención y perfección;<sup>602</sup> por lo tanto, puede distraerse hacia otros objetos a tal punto que sólo podría atender de forma imperfecta la malicia de algún objeto;<sup>603</sup> sin embargo, si así elige aquel objeto, pecaría venialmente por el defecto de plena deliberación. 15

**CLXXIV.** Contra la primera afirmación dirás: I. Ése es moralmente imposible porque nadie lo cometió;<sup>604</sup> no obstante, ninguno de los ángeles pecó venialmente. II. Quien peca por desprecio de Dios, peca moralmente; sin embargo, el ángel pecaría por desprecio de Dios. La mejor se prueba: quien peca con todo tipo de advertencia y no por ignorancia, peca por desprecio; empero, si el ángel pecara en esta circunstancia, cometería un pecado de esa naturaleza. 20  
III. Un pecado es más grave cuanto más grande es la dignidad de la persona que peca; no obstante, la dignidad del ángel es muy excelente. Al primero distingo la mayor: concedo que es moralmente imposible el pecado que nadie cometió por la naturaleza de una cosa, lo niego si es por el privilegio especial. 25

---

<sup>601</sup> Juan Marín, *De Angelis*, d. 7, s. 4, 42-45 y Suárez, *De Angelis* III, 8.

<sup>602</sup> *S. Th.* I, q. 58, a. 2: *Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.*

<sup>603</sup> Similar a Diego Granado, *Commentarii in summam Theologiae S. Thomae*, t. VII, d. 2.

<sup>604</sup> *C. G.* 3, 2, n. 4.

Minorem e contra distinguo. Quod angeli reapse peccata venialia vitarent, fuit specialis gratia, qua Deus illis contulit auxilia praevisa efficacia; at hoc reputari non debet respectu angeli necessarium.

5     **CLXXV.** Ad secundum concedo maiorem, nego minorem. Ad huius probationem distinguo maiorem: peccans cum omnimoda advertentia et non ex omni ignorata, peccat ex contemptu concedo; et non ex aliqua tantum ignorantia nego et consequentiam, minor in eodem sensu intellecta: quia possibilis est angelo ignorantia, consistens in quadam  
10 inadvertentia ad legem seu gravitatem offensae Dei. Peccatum veniale non est rigorosus contemptus virtualis Dei, quia per illud creatura non avertit, sed divertit a Deo.

Ad tertium nego maiorem: alias homo iustus non posset peccare venialiter, cum illius dignitas maior sit, quam dignitas angeli in pura  
15 natura considerati et insuper leve mendacium a summo pontifice prolatum esset lethale propter excelsam dignitatem illius; quod falsum est. Mensurat gravitas a dignitate personae offensae.

**CLXXVI.** Dices: II. Dicere verbum otiosum propter ultimum finem est peccatum mortale; sed angelus semper operatur propter ultimum finem:  
20 ergo. Maior probatur: vel dicere tale verbum propter ultimum finem est illud referre in Deum, ut in finem, vel est constituere ultimum finem in aliqua creata; sed utrumque est grave malum: ergo.

Minor patet: quia est gravis inordinatio referre malum ad summum bonum et collocare finem ultimum in creatura: ergo. Confirmatur: angelus  
25 propter suam perfectionem veritates resolvit usque ad prima propria: ergo etiam elevat quamlibet bonitatem obiecti usque ad ultimum finem.

17 Mesurat... offensae: *om. et add. post est M<sub>2</sub>* 19 mortale: *mortales corr. M<sub>2</sub>* 23 post quia: *hae del. M<sub>2</sub>* 26 obiecti: *om. et subscr. M<sub>2</sub>*

Por el contrario, distingo la menor: el hecho que los ángeles evitaran los pecados veniales corresponde a la gracia especial con la que Dios les confirió los auxilios eficaces y previstos; sin embargo, no debe replicarse que esto es necesario respecto al ángel.

**CLXXV.** Al segundo concedo la mayor, niego la menor. A su prueba, distingo 5  
la mayor: concedo que quien peca con todo tipo de advertencia y no por  
completa ignorancia, peca por desprecio; lo niego si es por alguna ignorancia.  
Y niego la consecuencia si se entiende la menor en ese mismo sentido: es posible  
para el ángel la ignorancia que consiste en cierta inadvertencia frente a la ley o  
a la gravedad de ofender a Dios. No es un pecado venial el riguroso desprecio 10  
virtual de Dios<sup>605</sup> porque a través de él la creatura no sólo se aleja, sino que se  
aparta completamente de Dios.

Al tercero niego la mayor: por el contrario, un hombre justo no podría pecar  
venialmente<sup>606</sup> porque su dignidad sería más grande que la dignidad del ángel  
considerado en su naturaleza pura. Y, además, una leve mentira proferida por el 15  
sumo pontífice se convertiría en un pecado letal por su dignidad; lo que es falso.  
Se mide la gravedad a partir de la dignidad de la persona ofendida.

**CLXXVI.** Dirás: II. Decir una palabra ociosa a causa de su último fin es un  
pecado mortal; sin embargo, el ángel siempre opera a causa de su último fin. Se  
prueba la mayor: decir tal palabra a causa de su último fin es atribuirlo a Dios 20  
como su fin o constituir su último fin en alguna creatura; no obstante, ambas  
cosas son un mal grave.

La menor es evidente: es un grave desorden atribuir el mal al sumo bien y  
colocar el fin último en una creatura. Se confirma: el ángel a causa de su  
perfección resuelve las verdades hasta sus propios principios;<sup>607</sup> por lo tanto, 25  
también eleva cualquier bondad de un objeto hasta su último fin.

---

<sup>605</sup> *De veritate*, q. 15, a. 5, ad 2. Es similar a Juan Marín, *De Angelis* d. 7, s. 7, 47: *omne peccatum grave est contemptus virtualis Dei*.

<sup>606</sup> *De malo*, q. 7, a. 3, ad 13.

<sup>607</sup> Despega de las limitaciones tomistas. *De veritate*, 11, a. 3, s. 6: *Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen Angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo non solus Deus, sed Angelus vel homo docere potest.*

Consequentia constat: quia aequè perfectus est intellectus angeli ac eius voluntas. Argumenti maiorem distinguo: dicere verbum otiosum propter ultimum finem simpliciter seu propter ultimum finem operantis est peccatum mortale concedo; propter ultimum finem *secundum quid* seu operationis nego et sic intellecta minore, consequentiam.

CLXXVII. Ad probationem eadem est solutio. Angelus cum tale verbum otiosum proferret, non operaret propter ultimum finem qui sit ultimus ipsius operantis, cum paratus non esset tale obiectum prohibitum suae beatitudini praeferre. Neque tenetur semper operari sub gravi propter ultimum finem operantis.

Ad confirmationem concedo antecedens, nego consequentiam propter discrimen utriusque potentiae necessariae et liberae: unde quamvis intellectus angeli resolvat veritates in prima propria ex quibus illae inferuntur, eius voluntas non necessario elevat bonitatem obiecti in ultimum finem operantis: quia bonitas per cognitionem proposita, etsi creata limitataque sit, habet ex se vim sufficientem motivam amoris erga se, quo modo potest esse ultimus finis operationis ipsius.

CLXXVIII. Dices: III. Contra secundam cum patre Herrera: ut angelus in materia gravi posset venialiter peccare ex deliberationis plenae defectu, deberet in angelo dari imperfecta cognitio; sed hoc non: ergo. Minor probatur: ea cognitio vel datur in angelo necessario ex inductione alterius angeli vel ex attentione ad alias obiecta; sed nullo modo dari potest: ergo.

La consecuencia consta: son igualmente perfectos el entendimiento del ángel y su voluntad. Distingo la mayor del argumento: concedo que decir una palabra ociosa a causa de su último fin o a causa del último fin del que opera es un pecado mortal; lo niego si es a causa del último fin en algún respecto o a causa del último fin de la operación. Y, así entendida la menor, niego la consecuencia. 5

**CLXXVII.** A la prueba corresponde la misma solución. Tan pronto como el ángel profiera tal palabra ociosa, no operaría a causa de su último fin que correspondería al último de ese mismo que opera, puesto que no estaría preparado para preferir tal objeto prohibido más que su propia bienaventuranza. Y tampoco se considera que el ángel siempre opera en lo grave a causa del último fin del creador. 10

A la confirmación concedo el antecedente, niego la consecuencia por el discernimiento de la potencia necesaria y la libre: por eso, aunque el entendimiento del ángel resuelva las verdades hasta sus propios principios de donde se infieren aquéllas; su voluntad no necesariamente eleva la bondad de un objeto hasta el último fin del que opera; la bondad propuesta por el conocimiento, aunque sea creada y limitada, tiene en sí la suficiente fuerza motiva<sup>608</sup> para amarse a sí mismo; de esta manera, puede ser el último fin de la propia operación. 15

**CLXXVIII.** Dirás: III. En contra de la segunda con el padre Herrera:<sup>609</sup> como el ángel en la materia grave podría pecar venialmente por el defecto de plena deliberación, debería darse en el ángel el conocimiento imperfecto; sin embargo, esto no es así. La menor se prueba: ese conocimiento se da necesariamente en el ángel gracias a la inducción de otro ángel o a la atención de otros objetos; sin embargo, no puede darse de ningún modo. 20 25

---

<sup>608</sup> “*Motivae*. En general, se denominan así las causas que ponen inmediatamente en movimiento algo, especialmente, el alma. A veces, se aproximan o se asimilan a la causa formal. Un uso particular presenta esta voz en Buenaventura, quien llama así a las *rationes aeternae*, en cuanto que actúan en el entendimiento humano en orden a la adquisición de cierto tipo de certeza. Dicho de otro modo, la *ratio m.* hace que el hombre perciba las verdades del más alto orden, lo que entraña infaliblemente el consentimiento por parte de aquél”. Magnavacca 2005, 452.

<sup>609</sup> *Disputationes Theologicae in primam partem D. Thomae, De Angelis*, d. 13, s. 2.

Prima minoris pars probatur: quod angelus A inducat angelum B non probat cognitionem illam esse imperfectam, sed falsam; sed cognitionem esse falsam non arguit defectum plenae deliberationis: ergo. Secunda pars etiam probatur: licet angelus sit distractus ad alia,  
5 semel quod excitet species obiecti graviter prohibiti, detrabitur ad cognitionem clare expressivam illius; sed haec cognitio esset perfecta: ergo.

**CLXXIX.** Argumenti distingo maiorem: deberet dari in angelo imperfecta cognitio quae talis sit praescisse ex immediata obiecti  
10 prohibiti excitatione nego; quae sit ex locutione alterius angeli immediate et directe et vehementer ad malum provocante concedo. Angelus tali cognitione praeventus subito potest prodire in operationem quam alter suadet, quin animadvertat se obligari | ad maiorem veritatis inquisitionem.

15 Ad probationem concedo maiorem, nego minorem, ad cuius probationem quoad primam partem concedo maiorem, distingo minorem: cognitionem esse falsam non arguit defectum plenae deliberationis, qui talis sit ex imperfecta cognitione concedo; ex subreptione nego. Ad secundam partem probationis dic: quod licet  
20 species sit excitativa cognitionis perfectae, potest contingenter impediri per angeli distractionem, qua intellectus non est expeditus. Hinc in rigore maior est falsa.

**CLXXX.** Dices: IV. Angelus graviter obligatur ad tollendam distractionem circa obiecta impediencia cognitionem claram de obiecto  
25 proposito et graviter prohibito per legem: ergo si tunc peccat amando, illius peccatum non leve, sed grave erit.

8 in: *subscr. M<sub>2</sub>* 10 prohibiti: *subscr. M<sub>2</sub>* 13 | 149v *M<sub>2</sub>* post maiorem: ad imputabilitatem... in particulari *ex corr. CLXXX ins. et corr. M<sub>2</sub>* 19 probationis: *probatio corr. M<sub>2</sub>*

La primera parte de la menor se prueba: el hecho de que el ángel A induzca al ángel B no prueba que aquel conocimiento sea imperfecto, sino falso; no obstante, el hecho de que el conocimiento sea falso no arguye el defecto de plena deliberación. También se prueba la segunda parte: aunque un ángel se haya distraído hacia otras cosas, tan pronto como lo excite la especie del objeto gravemente prohibido, será arrastrado hacia el conocimiento claramente expresivo de aquél; no obstante, este conocimiento sería perfecto.<sup>610</sup> 5

**CLXXXIX.** Distingo la mayor del argumento: niego que debería darse en el ángel el conocimiento imperfecto que deriva de la inmediata excitación del objeto prohibido; lo concedo si es por el que deriva de la locución de otro ángel que inmediata, directa y vehementemente lo provoca al mal. El ángel que ha sido provisto de tal conocimiento puede proceder súbitamente a la operación que el otro le aboga sin advertir que él está obligado a la máxima búsqueda de la verdad. 10

A la prueba concedo la mayor, niego la menor cuya prueba concedo la mayor hasta la primera parte. Distingo la menor: concedo que el hecho de que el conocimiento sea falso no arguye el defecto de la plena deliberación que derivaría del conocimiento imperfecto, lo niego si derivara del engaño. A la segunda parte de la prueba responde: aunque la especie del conocimiento perfecto sea excitativa, puede impedir la contingentemente la distracción del ángel por la que su entendimiento no es expedito. Por eso, la mayor es falsa en rigor. 15 20

**CLXXX.** Dirás: IV. El ángel estrictamente<sup>611</sup> es obligado a anular la distracción de los objetos que impiden el claro conocimiento que es propuesto por el objeto y que está gravemente prohibido por la ley; por lo tanto, si peca por amarlo, su pecado no será leve, sino grave. 25

---

<sup>610</sup> Arriaga, *De Angelis*, d. 12, s. 7, 39.

<sup>611</sup> *Sc.* estrictamente: “Sólo al llegar a las puertas de la Modernidad, durante el período humanístico, se atribuyó a este término significados morales, ya sean pertenecientes a la ética individual, ya a la social. En el primer sentido, *g.* alude a la trascendencia de una falta o pecado, la cual obliga a la severidad en el castigo impuesto o esperado; en el segundo, en cambio, se refiere a la actitud de dignidad y de decoro externo con la que una persona se conduce socialmente.” Magnavacca 2005, 319.



Confirmatur: angelus habet cognitionem perfectam de obligatione vitandi periculum perpetrando rem graviter peccaminosam: ergo eius peccatum nunquam erit leve ex defectu plenae advertentiae. Distinguo primam maiorem: angelus sub gravi obligatur v. gr. et imperfecte  
5 advertit talem obligationem concedo; perfecte nego. Itaque quamvis angelus libere attendat obiecta ad quae divertit libertate physica, non morali, necessaria ad imputabilitatem cognitionis imperfectae, quam se habiturum non praevidet, neque periculum eam habendi.

Ad confirmationem distinguo antecedens: habet cognitionem  
10 perfectam quae ipsi reflexive proponat hic et nunc debere vitare periculum hoc faciendi rem malam nego, a quo ipsi non ita proponat, sed in communi concedo, quia per distractionem ad aliqua obiecta potest non advertere suam obligationem in particulari. |

Se confirma: el ángel tiene el perfecto conocimiento de la obligación de evadir el peligro de perpetrar una cosa gravemente pecaminosa; por lo tanto, su pecado nunca será leve por el defecto de plena advertencia. Distingo la primera mayor: concedo que el ángel está obligado por algo grave, por ejemplo, y que se da cuenta de tal obligación de manera imperfecta; niego que sea de manera perfecta. Así, 5 aunque el ángel libremente atienda los objetos —hacia los que se aleja por su libertad física, no moral—, necesarios para imputar el conocimiento imperfecto que no prevé tener, ni tampoco el peligro de tenerlo.<sup>612</sup>

A la confirmación distingo el antecedente: niego que tiene el perfecto conocimiento para proponerle reflexivamente que aquí y ahora debe evitar ese 10 peligro de hacer una cosa mala; lo concedo si es que no le propone de tal manera sino en lo común, porque a causa de la distracción hacia otros objetos puede ignorar su obligación en algo particular.

---

<sup>612</sup> Recupera las cuestiones de Suárez: *De Angelis* II, 34-35.

## Sectio quarta

### An angelus secundum naturam suam consideratus potuerit physice aut metaphysice in primo suae creationis instanti peccare?

5 CLXXXI. Praesens controversia acrius inter utriusque doctores scholae  
late exagitur. Pro resolutione sciendum est primo instantia angelica  
dupliciter considerari posse vel philosophice vel theologice: primo  
sensu sunt illi motus indivisibiles, que successive fluentes tempus  
extrinsecum constituent. Secundo sensu sunt operationes angelorum  
10 prout diversis eorum statibus correspondent. In qua consideratione tria  
sunt instantia theologica. Primum in quo creati sunt a Deo in gratia et  
iustitia sive dependenter sive independenter a libera dispositione  
illorum. Secundum est in quo angeli boni meruerunt et mali peccarunt.  
Tertium in quo praemio beatitudinis fuerunt donati boni et supplicio  
15 damnationis aeternae mali puniti.

CLXXXII. Ex quo colligitur quod nullus angelus potuit peccare peccato  
coniungendo cum primo instanti theologico quia hoc est instans  
iustitiae et gratiae habitualis, quae saltem ex natura rei opponitur  
lethali peccato. Hinc quaestio solum est de instanti reali seu physico:  
20 An scilicet angelus secundum esse naturale in se consideratus potuerit  
in tali suae creationis instanti peccare? Nec investigamus an potuerit  
coniungere gratiam cum peccato: quia licet *Ioannis* prima capite tertio  
dicat: *Diabolus ab initio peccat*, debet intelligi exclusive nempe post  
primum instans, sicut ubi dicitur quod *ab initio erat homicida*, quia iam  
25 tum animum habebat instigandi Cain ad mortem Abel.

#### Cuarta sección

### ¿El ángel, considerado según su naturaleza, podría pecar física o metafísicamente en el primer instante de su creación?

CLXXXI. La presente controversia se aborda más vehementemente por ambos 5  
doctores de la escuela.<sup>613</sup> Para resolverla, debe saberse en primer lugar que los  
instantes angélicos pueden ser considerados de dos maneras: filosófica o  
teológicamente. Según el primer sentido son aquellos movimientos indivisibles  
que, al fluir sucesivamente, constituyen el tiempo extrínseco. Según el segundo  
sentido son las operaciones de los ángeles en tanto que corresponden a sus 10  
estados diversos. En esta consideración hay tres instantes teológicos. El primero  
es cuando fueron creados por Dios en gracia y en justicia ya sea dependiente o  
ya sea independientemente de su libre disposición. El segundo es cuando los  
ángeles buenos se hicieron dignos y los malos pecaron. El tercero es cuando los  
buenos fueron dotados con el premio de la bienaventuranza y los malos fueron 15  
castigados con el suplicio de la condena eterna.

CLXXXII. A partir de esto se comprende que ningún ángel pudo pecar uniendo  
su pecado con el primer instante teológico, porque éste es el instante de la  
justicia y de la gracia habitual que, al menos por su naturaleza, se opone al  
pecado letal. Por eso, esta cuestión sólo trata sobre el instante real o bien el 20  
físico: ¿El ángel, considerado en sí mismo según su ser natural, pudo pecar en  
el instante de su creación? Y no investigamos si pudo unir la gracia con el  
pecado: aunque en *1 Juan 3* se dice:<sup>614</sup> *el Diablo peca desde el inicio*, debe  
entenderse exclusivamente que sí pecó después del primer instante, así como  
cuando se dice que *desde el inicio era un homicida*<sup>615</sup> porque ya tenía el ánimo 25  
de incitar a Caín para matar a Abel.

---

<sup>613</sup> Según esta advertencia, puede referirse a Zevallos y Lucena en el Colegio de San Pedro y San Pablo o a las dos escuelas que más cita Lucena: Suárez y Escoto.

<sup>614</sup> *1 Joan. 3, 7-8: ...qui facit peccatum, ex Diabolo est, quoniam a principio Diabolus peccat.*

<sup>615</sup> *Joan. 8, 44: Vos ex patre Diabolo estis et desideria patris vestri vultis facere. Ille homicida erat ab initio et in veritate non stabat, quia non est veritas in eo.*

**CLXXXIII.** Sciendum est secundo reapse nullum angelum peccasse in primo suae creationis instanti. Constat expresse ex variis scripturarum locis: *Ezechielis XVIII: perfectus in viis tuis a die conditionis tuae. Isaiae XIV: Quomodo cecidisti de caelo, Lucifer?*  
5 Et ex *Lateranensi* | capite: *Firmiter*, ubi dicitur: *Diabolus et alii daemones a Deo natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.* Sciendum est tertio impotentiam peccandi posse esse moralem vel physicam.

Prima est quando, licet attenda angeli natura sit physice possibile  
10 peccatum, est tamen valde difficile. Secunda erit si angelus secundum suam naturam et per praesentes vires omnem difficultatem vinceret. Sciendum est quarto quaestionem hanc non pendere ab illorum sententia qui tenent requiri ad libertatem praecedentiam temporis ad suum exercitium neque ab Scoti sententia docentis  
15 creaturam operari non posse in instanti quia, nisi contrarium supponatur, locus quaestioni non erit.

**CLXXXIV.** In qua prima sententia est omnino negativa, quam cum doctori Thomae sequuntur Thomistae omnes iurati et ex aliis doctor Bonaventura, Durandus, Aegidius et ex nostris Arrubal et Turrianus.  
20 Secunda est doctoris Eximii propugnantis angelum peccare non posse de potentia ordinaria et secundum leges providentiae divinae consentaneas bonitatis et sapientiae.

Tertia est patris Quiroz, alia tamen via: nam primo docet angelum, si sit forma simplex et ex mera Dei voluntate creatus sine exigentia  
25 alterius creaturae, peccare in primo instanti non potuisse, non vero ex intrinseca illius exigentia sed quia tale instans est instans gratiae atque misericordiae in quo repugnat peccatum existere.

**1** *post secundo: de del. M<sub>2</sub>*   **3** *Ezequielis: Exequielis M<sub>2</sub>*   **5** | *150v M<sub>2</sub>*   **19** *Bonaventura: Bonatentura dub. M<sub>2</sub>*

**CLXXXIII.** En segundo lugar, debe saberse que en sí ningún ángel pecó en el primer instante de su creación. Esto consta claramente en varios pasajes de las Sagradas Escrituras, en *Ezequiel 18: perfecto en tu conducta desde el día de tu creación*; en *Isaías 14: ¿por qué caíste del cielo, Lucifer?* y en el *Concilio lateranense*, en el capítulo *Firmemente*, donde dice: *el diablo y los otros demonios fueron creados buenos en su naturaleza por Dios, pero se volvieron malos por sí mismos.*<sup>616</sup> En tercer lugar, debe saberse que la impotencia de pecar puede ser moral o física.

La primera sucede cuando el pecado es muy difícil, aunque sea físicamente posible en atención a la naturaleza del ángel. La segunda sucederá si el ángel, según su propia naturaleza y por sus fuerzas presentes, venciera cualquier dificultad. En cuarto lugar, debe saberse que esta cuestión no deriva de la sentencia de aquellos que sostienen que para la libertad se requiere la precedencia del tiempo según su ejercicio,<sup>617</sup> y tampoco deriva de la sentencia de Escoto que enseña que la creatura no puede operar en ese instante.<sup>618</sup> Esta cuestión no tendrá lugar en este tratado a menos que se suponga lo contrario.

**CLXXXIV.** En esta cuestión, es totalmente negativa la primera sentencia que siguen todos los tomistas fieles al doctor Tomás, de otra escuela, el doctor Buenaventura, Durando y Egidio y, de los nuestros, Arrúbal y Turriano.<sup>619</sup> La segunda corresponde al doctor Eximio que defiende que el ángel no puede pecar por su potencia ordinaria y según las leyes de la divina providencia que concuerdan con la bondad y la sabiduría.<sup>620</sup>

La tercera corresponde al padre Quiroz,<sup>621</sup> pero con otra interpretación: primeramente, enseña que el ángel, si hubiera sido creado simple en forma y por la mera voluntad de Dios sin la exigencia de otra creatura, no hubiera podido pecar en el primer instante, pero no por su exigencia intrínseca sino porque tal instante es el instante de la gracia y de la misericordia en el que repugna que exista el pecado.

---

<sup>616</sup> Respectivamente: *Ezech. 28, 15; Isa. 14, 12 y Conc. Lat. IV, 1215: Constitutiones, 1.*

<sup>617</sup> La teoría tomista seguida por otros: *S. Th. I, q. 62, a. 1, obi. 2.*

<sup>618</sup> *De Angelis*, t. I, d. 3, a. 3, q. 1.

<sup>619</sup> Francisco de la Torre (Turriano, 1509-1584), jesuita y helenista español.

<sup>620</sup> *Apud Marín, De Angelis*, d. 6, s. 1, 8 que refiere a Suárez, *De Angelis*, VII, 20, 48.

<sup>621</sup> *De Angelis*, t. VIII, d. 68, s. 5-8.

Secundum docet quod, si angelus sit compositus ex materia et forma, ita ut materia disposita aliquomodo exigat formam, potest in tali instante peccare. Ratio apud ipsum quia primum instans angeli compositi non est gratiae, sed debiti ratione dispositionum. Tertium  
5 posse peccare non in primo creationis instante, sed post primum quia existens angeli gratiosa non est tunc, sed debita ex suppositione primae existentiae.

**CLXXXV.** Quarta sententia apud nostros autores communis est afirmativa quam sequuntur Scotistae, Nominales et Vaconistae cum  
10 quibus sit assertum: angelus secundum suam naturam inspectus physice potuit peccare in primo suae creationis instanti. Probatur contra Thomistas et Quiroz: qui in aliquo instanti habet omnia constitutiva libertatis ad peccandum, potest in illo instanti peccare saltem potentia physica; sed ita se habet angelus in primo suae creationis instanti: ergo.

15 Minor probatur: angelus in tali instanti potuit habere ex parte intellectus iudicium indifferens boni et mali, ex parte suae naturae potentiam radicalem peccandi, ex parte Dei auxilium sufficiens, omnipotentiae praeparationem et care[n]tiam necessitatis simpliciter antecedentis; sed haec sunt constitutiva libertatis ad peccandum: ergo.

20 **CLXXXVI.** Maior constat inductione: quia angelus in primo instanti praeditus fuit usu rationis plenaque inter bonum et malum discretione; item voluntas angelica est intrinsece vertibilis ad bonum et malum. Aliunde ex parte Dei non defuit auxilium sufficiens et omnipotentiae praeparatio et cum ex parte actus primi non fuerit necessitas simpliciter  
25 antecedens vel ostendatur: quid ergo desideratur ad completionem perfectae libertatis?

6 | 151 *M*<sub>2</sub> 18 *supra* praeparationem: omnipotentiae *superscr. supra M*<sub>2</sub> carentiam: caream *dub. M*<sub>2</sub> 23 ad: inter *corr. M*<sub>2</sub> 24 *post* parte: Dei *del. M*<sub>2</sub>

En segundo lugar, enseña que, si el ángel estuviera compuesto de materia y de forma, así como su materia dispuesta podría exigir una forma, podría pecar en tal instante. Según él, la razón se debe a que el primer instante del ángel compuesto no es el de la gracia, sino de lo debido en razón de sus disposiciones. En tercer lugar, enseña que no puede pecar en el primer instante de su creación, sino después de ese primero porque la existencia del ángel en ese momento no está llena de gracia, sino que necesita de la suposición de la primera existencia. 5

**CLXXXV.** Según nuestros autores, es correcta la cuarta sentencia general que siguen los escotistas, los nominales y los vasconistas con quienes sería acertado que el ángel pudo pecar en el primer instante de su creación si se considera físicamente su propia naturaleza. Se prueba en contra de los tomistas y de Quirós:<sup>622</sup> quien tiene todas las cosas que constituyen la libertad para pecar en un instante puede pecar en ese instante al menos en potencia física; no obstante, así se considera el ángel en el primer instante de su creación. 10

Se prueba la menor: en tal instante el ángel pudo tener el juicio indiferente del bien y del mal por parte del intelecto, la potencia radical de pecar por parte de su naturaleza y el auxilio suficiente, la preparación de la omnipotencia y la carencia de la necesidad absoluta de un antecedente por parte de Dios; sin embargo, éstas son cosas que constituyen la libertad para pecar.<sup>623</sup> 15

**CLXXXVI.** La mayor consta de esta inducción: el ángel en el primer instante fue dotado del uso de la razón y del pleno discernimiento entre el bien y el mal; asimismo, la voluntad angélica es intrínsecamente convertible al bien y al mal.<sup>624</sup> Además, por parte de Dios no faltó el auxilio suficiente y la preparación de la omnipotencia. Ya que por parte del primer acto no hubo una necesidad absolutamente antecedente, que al menos se conteste: ¿Qué se necesita para completar la libertad perfecta? 20 25

---

<sup>622</sup> *De Angelis*, VIII, d. 68, s. 4, 24-35.

<sup>623</sup> Concuerta con Echeverría quien asume las razones jesuitas y las escotistas en contra de los tomistas. *Cfr. De Angelis*, d. 11, 2, 8-11.

<sup>624</sup> Quizá a partir de la disputa atribuida a Aquino, *De motoribus corporum caelestium*, ad. 8.



Respondent angelum habere non potuisse iudicium erroneum ad operationem pravam necessarium. Contra tamen: impotentia angeli se applicandi libere ad formandum iudicium erroneum est impotentia illud habendi a se et acquirendi: sed haec impotentia stando Thomistarum  
5 principiis non est defectus libertatis: ergo. Minor probatur: haec impotentia est praescisse impotentia acquirendi requisitum non ad posse, sed ad agere; sed eius|modi impotentia per vos non est defectus libertatis: ergo. Minor probatur: quia physica praemotio non requiritur ad posse, sed ad adere, illius defectus et impotentia creaturae illam  
10 acquirendi non est deffectus libertatis: ergo pariter.

**CLXXXVII.** Secundum probatur eversione fundamenti sententiae contrariae. Ideo angelus in primo suae creationis instanti peccare non potest, quia tale peccatum tribueretur Deo, ut auctori speciali, cum operatio incipiens una cum esse angeli tribuatur agenti a quo causatur  
15 angelus; sed hoc non: ergo. Probatur minor: ideo tribueretur tale peccatum, quia ad eam operationem utpote primam non posset angelus se ipsum applicare, sed deberet specialiter a Deo applicari, sed ad primam operatinem potest angelus se se applicare: ergo. Maior est certa: quia iuxta Thomistas sequeretur quod angelus non constitutus per  
20 actum priorem poneret aliquem actum, sed angelus potest se applicare ad primam operationem, quin a Deo specialiter applicetur: ergo.

**CLXXXVIII.** Minor probatur: si necessario deberet a Deo specialiter applicari ne operetur quin per actum priorem sit in actu, vel nullum esset possibile angeli peccatum adhuc pro secundo instanti vel nullum  
25 possibile peccatum angeli esset primo; sed per vos utrumque falsum est: ergo.

2 necessarium: decesarium *corr. M<sub>2</sub>*    3 formandum: fodmandum *corr. M<sub>2</sub>*    7 | 151v *M<sub>2</sub>*  
8 praemotio: praemotio *corr. M<sub>2</sub>*    25 primo: primum *M<sub>2</sub>*

Responden que el ángel no pudo tener el juicio erróneo que se necesita para una operación malvada. Por el contrario: la impotencia angélica de aplicarse libremente para formar un juicio erróneo es la impotencia de tenerlo y adquirirlo por sí mismo; sin embargo, si se insiste en los principios de los tomistas esta impotencia no es el defecto de la libertad. La menor se prueba: esta impotencia, 5 sin duda, no es la impotencia de adquirir lo requerido para poder, sino para hacer; sin embargo, según ustedes, la impotencia de este tipo no es el defecto de la libertad. La menor se prueba: no se requiere la pre-moción<sup>625</sup> física para poder, sino para hacer; el defecto de aquella pre-moción y la impotencia de la creatura para adquirirla no es el defecto de la libertad; por lo tanto, es igual. 10

**CLXXXVII.** En segundo lugar, se prueba al invertir el fundamento de la sentencia contraria. El ángel no puede pecar en el primer instante de su creación, porque tal pecado sería atribuido a Dios, como autor en especie, ya que la operación incipiente con el ser del ángel se atribuiría al agente que causa al ángel;<sup>626</sup> sin embargo, esto no es así. Se prueba la menor: de tal manera se atribuiría tal pecado, porque el ángel 15 no podría aplicarse para esa primera operación, sino que debería ser aplicado en especie por Dios; sin embargo, el ángel puede aplicarse para la primera operación. La mayor es certera: según los tomistas, se seguiría que un ángel no creado por un acto anterior podría cometer algún acto; no obstante, el ángel puede aplicarse para la primera operación, sin ser aplicado en especie por Dios.<sup>627</sup> 20

**CLXXXVIII.** La menor se prueba: si necesariamente Dios debiera aplicarlo en especie para no operar sin estar en acto con un acto anterior, no sería posible ningún pecado del ángel durante el segundo instante o no sería posible ningún pecado del ángel durante el primero; sin embargo, según ustedes, ambas cosas son falsas. 25

---

<sup>625</sup> “*praemotio physica*. Fue elaborada por el tomismo sobre la base de su teoría causal, que distingue entre causa primera y causas segundas o intermedias... Se trata de una pre-moción en cuanto a su prioridad causal, y no cronológica, o sea, una predeterminación causal y no formal”. Magnavacca 2005, 371.

<sup>626</sup> Evoca los principios tomistas, *De Malo*, q.16, a. 4.

<sup>627</sup> Retoma los mismos argumentos de Gonet en *Clypeus Theologiae Thomisticae*, d. 13, s. 2, 154-167.

Maior probatur: si ad primam angeli operationem esset necessaria specialis Dei applicatio, ut ita constituatur in actu: vel applicatur et constituitur in actu per operationem rectam primi instantis vel operationem angeli liberam in secundo instanti? Si primum, ergo  
5 nullum est possibile peccatum angeli in secundo instanti quia tunc applicaretur ad peccatum per bonam operationem, quod absurdum est. Si secundum, ergo peccatum possibile angeli esset primo: sed hoc dici nequit, cum peccatum primo ab angelo perpetratum sit primum: ergo. |

10 **CLXXXIX.** Sequela probatur: quodcumque possibile peccatum angeli supponeret aliud prius; sed hoc ipso non esset primum: ergo. Maior probatur: quodcumque peccatum supponit liberam applicationem angeli cum eo connexam; sed applicatio libera et cum peccato connexa est peccatum: ergo.

15 Tum sic: haec applicatio si peccatum est, debet supponere aliam priorem applicationem connexam; sed haec est peccatum, cum angelus nequeat peccare, quin prius applicetur, quae applicatio per vos non est a Deo: ergo ita discurrendum erit de omnibus applicationibus prioribus sine termino aliquo. Instauratur  
20 argumentum: sicut ad primam operationem, ut angelus esset in actu, deberet applicari a Deo, ad quamlibet operationem alterius instantis deberet praecedere specialiter applicatus vel a Deo vel a se; sed hoc es falsum: ergo est fundamentum oppositae sententiae.

**CXC.** Maior debet concedi: nam ideo respectu primi instantis fieri debet  
25 specialis a Deo applicatio quia debet angelus esse applicatus et constitutus in actu et ante primum suum actum nequit praecedere specialiter applicatus a se; quod pari ratione dicendum est pro secundo instanti.

3 vel: vel vel *iter. M<sub>2</sub>* 7 primo: primum *M<sub>2</sub>* 9 | 152 *M<sub>2</sub>* 19 *post applicationibus: et subscr. M<sub>2</sub>*  
25 et: ut *corr. M<sub>2</sub>* 27 est: venit *M<sub>2</sub>*

La mayor se prueba: si para la primera operación del ángel fuera necesaria la aplicación de Dios en especie, así como se constituye en acto: ¿Se aplica y se constituye en acto por la correcta operación del primer instante o por la operación libre del ángel en el segundo instante? Si es lo primero, no sería posible algún pecado del ángel en el segundo instante porque entonces se aplicaría para pecar a través de una operación buena; pero esto resulta absurdo. Si es lo segundo, sería posible el pecado del ángel en el primer instante; sin embargo, no puede decirse esto porque el ángel perpetraría el primer pecado en ese primero. 5

**CLXXXIX.** La consecuencia se prueba: cualquier pecado posible del ángel supondría otro anterior; no obstante, por esto mismo no sería el primero. La mayor se prueba: cualquier pecado supone la aplicación libre del ángel conexas<sup>628</sup> con ese pecado; sin embargo, la aplicación libre y conexas con el pecado también es un pecado.<sup>629</sup> 10

Entonces así: si esta aplicación es un pecado, debe suponer otra aplicación anterior y conexas; no obstante, ésta es un pecado ya que el ángel no podría pecar sin haberse aplicado anteriormente y, según ustedes, esta aplicación no procede de Dios; por lo tanto, así debe discurrirse sobre todas las aplicaciones anteriores sin excepción alguna. Se repite el argumento: así como el ángel debería ser aplicado por Dios para la primera operación tan pronto como esté en acto, así también debería preceder aplicado en especie por Dios o por sí mismo para cualquier operación de otro instante; sin embargo, esto es falso. Por lo tanto, este es el fundamento de una sentencia opuesta. 15 20

**CXC.** La mayor debe ser concedida: respecto al primer instante, Dios debe realizar la aplicación en especie porque el ángel debe ser aplicado y constituido en acto y antes de su primer acto no puede preceder aplicado en especie por sí mismo; esto debe decirse de la misma forma durante el segundo instante.<sup>630</sup> 25

---

<sup>628</sup> “se denomina con este vocablo el término de una relación que no se puede dar si no existe o no se da el otro término. Así, por ej., son *connexa* los términos creatura y creador, puesto que no puede haber creatura, en cuanto tal, sin que haya creador”. Magnavacca 2005, 158.

<sup>629</sup> Duplica las conclusiones de Marín en *De Angelis*, d. 7, s. 2, 11-17.

<sup>630</sup> En general, conserva la perspectiva suarista en *De Angelis* II, 35, 4-6.

Minor probatur: operatio angeli in secundo instanti potest esse peccaminosa et haec praestari nequit a Deo; sed alias angelus nequit a se applicari: ergo.

5 Probatur minor: vel ad peccatum in secundo instanti applicatur per actum dilectionis elicatum in primo instanti vel per iudicium  
erroneum libere habitum in secundo? sed neutrum dici valet: ergo. Prima pars minoris probatur: talis dilectio vel est Dei vel sui ipsius; sed angelus nequit specialiter applicari ad peccatum per actum positive | bonum et non conducentem ad illud: ergo. Si dicas  
10 applicari per actum dilectionis sui elicatum in primo instanti contra est: sicut constituitur in actu per dilectionem sui, ita per dilectionem Dei; sed per actum dilectionis sui applicatur ad peccandum in secundo instanti: ergo.

**CXCI.** Urgetur: dilectio sui non primo instanti est bona, ordinata et  
15 causata specialiter a Deo; sed per vos talis dilectio est specialis angeli applicatio ad peccandum in secundo instanti: ergo Deus specialiter causat hanc applicationem; sed causans specialiter applicationem ad peccatum, specialiter applicat: ergo. Probatur iam quod angelus non applicatur per iudicium erroneum ad peccatum in secundo instanti; voluntas angeli  
20 solum applicatur ad operandum per id, per quod constituitur in actu; sed non constituitur in actu per tale iudicium erroneum libere habitum in secundo instanti cum sit actus intellectus: ergo.

Ulterius sequeretur quod voluntas, se libere applicans per illud iudicium connexum cum operatione peccaminosa, ante primum  
25 peccatum iam peccatum commisisset; sed hoc non: ergo.

La menor se prueba: la operación del ángel en el segundo instante puede ser pecaminosa y ésta no puede ser proporcionada por Dios; sin embargo, de otra manera el ángel no puede aplicarse por sí mismo.<sup>631</sup>

Se prueba la menor: ¿Para pecar en el segundo instante se aplica con el acto realizado de amor en el primer instante o con el juicio erróneo concebido libremente en el segundo?<sup>632</sup> Sin embargo, no es válido decir una y otra cosa. Se prueba la primera parte de la menor: tal amor es a Dios o a sí mismo; no obstante, el ángel no puede ser aplicado en especie para pecar con un acto positivamente bueno y que no lo conduce hacia aquél. Sucede lo contrario si dijeras que se aplica con un acto realizado de su amor propio en el primer instante; así como se constituye en acto con el amor a sí mismo, así lo hace con el amor a Dios; no obstante, con el acto de amor a sí mismo se aplica para pecar en el segundo instante. 5 10

**CXCI.** Se sostiene: el amor a sí mismo durante el primer instante no es bueno, ordenado y causado en especie por Dios; sin embargo, según ustedes tal amor es la especial aplicación del ángel para pecar en el segundo instante; por lo tanto, Dios causa en especie esta aplicación; sin embargo, quien causa en especie la aplicación, se aplica en especie para pecar. Se prueba que el ángel no se aplica con un juicio erróneo para pecar en el segundo instante: la voluntad del ángel sólo se aplica para operar con lo que se constituye en acto; sin embargo, no se constituye en acto con tal juicio erróneo y concebido libremente en el segundo instante siendo un acto del entendimiento.<sup>633</sup> 15 20

Por último, se concluiría que la voluntad, que se aplica libremente a través de aquel juicio conexo con una operación pecaminosa, habría cometido un pecado incluso antes del primer pecado; sin embargo, esto no es así. 25

---

<sup>631</sup> Se inspira en la argumentación de Quiros en *De Angelis*, VIII, d. 68, s. 6, 59-60.

<sup>632</sup> Sobre esta cuestión, Juan Marín desarrolla prolijamente en *De Angelis* IV, d. 6, s. 5, 47-54.

<sup>633</sup> Lucena abre la posibilidad del ángel a través de una elección del entendimiento; de alguna forma, amplía la perspectiva tomista. *Cfr. S. Th.* I, q. 62, a. 8, obi. 2.

CXCII. Tertium probatur evertendo aliud fundamentum: eatenus angelus in primo instanti esset impotens peccare, quia necessarium esset iudicium defectuosum practicum dictans hic et nunc obiectum delectabile esse eligendum, quod in primo instanti ab angelo nequit  
5 comparari et a Deo causari per se non valet; sed simile dictamen non requiritur: ergo. Minor probatur: non requiritur praescise ad actum peccandi; sed neque ad posse peccare: ergo.

Maior probatur: si ad actu peccare requireretur praescise sine illo daretur peccandi potentia: ergo sine illo potest angelus peccare. Quod  
10 constat paritate physicae praedeterminationis non requisitae ad posse, sed ad actum cuius defectus non infert defectum potestatis. |

CXCIII. Minor probatur: si ad posse peccare necessarium esset defectuosum dictamen, qui se libere exercet per amorem praeceptum, peccare non posset; sed hoc est falsum: ergo. Maior probatur: qui se  
15 libere exercet per amorem praeceptum, caret iudicio defectuoso; sed si necessarium est ad posse peccare tale iudicium, carens hoc iudicio peccare non potest: ergo.

Confirmatur: qui potest libere observare praeceptum, potest libere peccare; ergo quod requiritur ad posse observare praeceptum,  
20 requiritur etiam ad posse peccare et e contra; sed ad posse observare praeceptum requiritur iudicium rectum et ad posse peccare iudicium defectuosum; ergo ad posse observare praeceptum requiritur iudicium rectum et defectuosum et utrumque etiam ad posse peccare, quo nihil absurdus. Solutiones plures huic argumento parant doctor  
25 Castel et magister Bayona quas impugnare non vacat propter temporis angustias.

6 Minor probatur: Probatur minor *corr. M<sub>2</sub>* 11 | 153 7 *M<sub>2</sub>* 18 potest: qui *om. et subscr. M<sub>2</sub>*

CXCII. En tercer lugar, se prueba al invertir el otro fundamento: en tanto que el ángel sea incapaz de pecar en el primer instante porque sería necesario el juicio defectuoso y práctico que le ordena aquí y ahora que debe elegir el objeto capaz de ser amado; esto no puede ser dispuesto por el ángel en el primer instante y no puede ser causado por sí por Dios; no obstante, no se requiere un dictado semejante. La menor se prueba: no se requiere para el acto de pecar; no obstante, tampoco para poder pecar. 5

La mayor se prueba: si para pecar en acto se requiriera que se dé la potencia de pecar sin aquel juicio; por lo tanto, el ángel puede pecar sin aquél. Esto consta en la paridad de la predeterminación física<sup>634</sup> que no es requerida para poder, sino para actuar. El defecto del actuar no infiere el defecto del poder actuar. 10

CXCIII. La menor se prueba: si para poder pecar fuera necesario el dictado defectuoso que actúa libremente por amor al precepto, no podría pecar; sin embargo, esto es falso. La mayor se prueba: quién actúa libremente por amor al precepto, carece del juicio defectuoso; sin embargo, si tal juicio es necesario para poder pecar, quien carezca de este juicio no podría pecar. 15

Se confirma: quien puede observar libremente un precepto, puede pecar libremente; por lo tanto, lo que se requiere para poder observar un precepto también se requiere para poder pecar y viceversa. Sin embargo, para poder observar un precepto se requiere un juicio recto y para poder pecar se requiere un juicio defectuoso; por lo tanto, para poder observar un precepto se requiere un juicio recto y defectuoso e incluso ambos para poder pecar; pero no hay nada más absurdo que esto. El doctor Castel y el maestro Bayona<sup>635</sup> proporcionan a este argumento muchas soluciones que no están libres de impugnación por las limitaciones de su tiempo. 20 25

---

<sup>634</sup> “La gracia eficaz se denomina <premonición o predeterminación física> (*praemonitio physica, praedeterminatio physica*): física porque su influjo no es por la atracción moral del objeto; ‘pre’ porque ontológicamente, no temporalmente es anterior al acto de voluntad y la determina a obrar libremente. La premonición física por parte de Dios, es una acción divina, y en el hombre una realidad creada transeúnte (*motus*), distinta de la acción voluntaria del hombre”. Capdevila 1994, 462-463.

<sup>635</sup> Quizá Diego Castel Ros y Medrano, quien cuenta con una obra *De libero arbitrio* (citado por Juan Marín); Carlos de Bayona, dominico, cuenta con una obra en la BNM, *Tractatus de merito Christi iuxta D. Thomam*. Ambos autores pueden ser ubicados por sus obras a mediados del siglo XVIII.



CXCIV. Ultima probatur nostra conclusio: per vos etiam impossibilis creatura impeccabilis; sed rationes probantes hanc impossibilitatem probant angelum posse peccare in primo suae creationis instanti: ergo. Minor probatur: rationes, quae apud sancti patres probant hanc  
5 impossibilitatem, sunt quia omnis creatura est ex nihilo et non prima regula moralitatis, cum sit tam physice, quam moraliter defectibilis, capax tendendi in obiectum delectabile et alias Dei dominium petit posse tali creaturae permittere peccatum; sed de angelo in primo instanti haec omnia verificantur; ergo si haec rationes probant  
10 impossibilitatem illius v. gr.

Confirmatur: prae[cep]ta, quae attento Dei dominio et imperfectione creaturae inveniri nequeunt, in creatura | pro omni instanti atque etiam pro ultimo repugnant; sed impeccabilitas pro omni instanti, attentis Dei dominio et imperfectione creaturae,  
15 repugnat: ergo.

CXCV. Circa impotentiam moralem peccandi in primo instanti dicendum est illam esse posse vel *intrinsicam* vel *extrinsicam*. Impotentia moralis *intrinsicam* consistit in ipsa libertate physica moraliter tamen connexa cum defectu seu carentia peccati; talis erit cognitio  
20 retrahens adeo vehementer a peccato, ut necessitet voluntatem ad non peccandum vel aliud simile.

Impotentia moralis *extrinseca* dabitur si vel ex parte angeli detur exigentia vel ex parte perfectionis Dei ad colla[ti]onem auxilii efficacis ad vitandum peccatum in primo instanti creationis angeli. Quo  
25 supposito, tenendum est angelum ex natura rei nullam habere impotentiam moralem peccandi in primo instanti.

12 | 153v *M*<sub>2</sub> 13 *post* repugnant: sed impeccabilitas pro omni instanti creaturae repugnant *del. M*<sub>2</sub>  
26 impotentiam: exigentiam *corr. M*<sub>2</sub>

CXCIV. Se prueba nuestra última conclusión: según ustedes, es imposible la creatura incapaz de pecar; sin embargo, las razones que prueban esta imposibilidad prueban que el ángel puede pecar en el primer instante de su creación. La menor se prueba: las razones que en los santos Padres prueban esta imposibilidad son: toda creatura existe de la nada<sup>636</sup> y no corresponde a la primera regla de la moralidad siendo defectible física y moralmente, capaz de tender hacia el objeto delectable y porque el dominio de Dios necesita poder permitir el pecado a tal creatura; no obstante, todas estas cosas sobre el ángel podrían verificarse en el primer instante; por lo tanto, si estas razones prueban su imposibilidad, por ejemplo. 10

Se confirma: los preceptos que no pueden encontrarse —si se atiende el dominio de Dios y la imperfección de la creatura— repugnan en la creatura durante cualquier instante y durante el último; no obstante, repugna la incapacidad de pecar durante cualquier instante si se atiende el dominio de Dios y la imperfección de la creatura.<sup>637</sup> 15

CXCV. Sobre la impotencia moral de pecar en el primer instante debe decirse que aquélla puede ser *intrínseca* o *extrínseca*. La impotencia moral *intrínseca* consiste en la propia libertad moralmente física, aunque conexas con el defecto o con la carencia del pecado; el conocimiento que retrae vehementemente del pecado será de tal modo que necesitaría la voluntad u otra cosa semejante para no pecar. 20

La impotencia moral *extrínseca* se dará si por parte del ángel o por parte de la perfección de Dios se diera la exigencia de adquirir el auxilio eficaz para evitar el pecado en el primer instante de la creación del ángel. Supuesto esto, debe sostenerse que el ángel por su naturaleza no tiene alguna impotencia moral de pecar en el primer instante.<sup>638</sup> 25

---

<sup>636</sup> *S. Th.* I, q. 41, a. 3, 4. Para un extenso recuento de las fuentes sobre la creación *ex nihilo*, *cfr.* Casadesús 2016, 28-37.

<sup>637</sup> Se inspira en la argumentación de Marín, *De Angelis* IV, d. 6, s. 2. 10.

<sup>638</sup> Quizá toma la definición a partir de Muniesa en *Disputationes scholasticae de gratia actuali* d. 9, s. 7, 72-81.

CXCVI. Assertum probatur: nullum est fundamentum ad adstruendam talem moralem necessitatem non peccandi; sed sine gravi fundamento non est admittenda perfectio adeo excellens in angelis: ergo. Maior probatur: haec impotentia peccandi solum fundari potest vel in angelo exigente vel  
5 in ipso Deo, quatenus ob suam in operando perfectionem teneretur non  
permittere angeli peccatum; sed neque in angelo neque in Deo fundari  
valet haec impotentia: ergo.

Prima minoris pars probatur: nullum ius est in angelo ad hoc ut Deus illi non permittat in primo instanti peccare, alias Apostolus *ad Romanos*  
10 IX non diceret: *cuius vult miseretur et quem vult indurat*: ergo cum  
Deus sit plene Dominus creaturae rationalis, omnino libere confert  
angelo auxilia; sed haec liber|tas stare nequit cum necessitate morali in  
angelo: ergo.

CXCVII. Secunda pars constat: quia si ratione suae perfectissimae  
15 providentiae non tenetur Deus impedire peccatum angeli primo instanti,  
cum eadem sit ratio pro secundo et reliquis instantibus, pro nullo erit  
obligatus ad non permissionem illius: quia nunquam tribueretur Deo  
peccatum ab angelo commissum in illo instanti, ut supra ostensum est.

Praeterea: si ratione divinae providentiae teneretur Deus non permittere  
20 peccatum in primo instanti, eo quod metaphysice repugnet Deum operari  
sine providentia, iam non moraliter, sed metaphysice esset necessitatus ad  
impeditionem talis peccati, ut videbimus.

1 Secunda conclusio: *i. m. adn. M<sub>2</sub>*    9 illi: in *dub. M<sub>2</sub>*    12 | 154 *M<sub>2</sub>*    21 *supra iam: a del. M<sub>2</sub>*  
sed: *ged dub. M<sub>2</sub>*

CXCVI. Se prueba lo afirmado: no hay ningún fundamento para corroborar tal necesidad moral de no pecar; sin embargo, sin un fundamento serio no debe admitirse una perfección tan excelente en los ángeles. La mayor se prueba: esta impotencia de pecar sólo puede fundamentarse en el ángel exigente o en Dios mismo, en tanto que por su perfección al operar se sostendría el hecho de no 5 permitir el pecado del ángel; sin embargo, no puede fundamentarse esta impotencia ni en el ángel ni en Dios.

La primera parte del menor se prueba: no hay ningún derecho en el ángel para eso, porque Dios no le permitiría pecar en el primer instante; de otra manera, el Apóstol no diría en *Romanos 9: Él se compadece de quien quiere y se endurece 10 ante quien quiere.*<sup>639</sup> Por lo tanto, puesto que Dios es plenamente el Señor de la creatura racional, de una manera completamente libre atribuye los auxilios al ángel; sin embargo, está libertad no puede hallarse en el ángel con la necesidad moral.

CXCVII. La segunda parte consta: si en razón de su perfectísima providencia no se sostendría que Dios impide el pecado del ángel en el primer instante, 15 porque sería la misma razón durante el segundo y los demás instantes, durante ninguno estará obligado a impedirlo; nunca se atribuiría a Dios el pecado cometido por él ángel en aquel instante, como fue demostrado anteriormente.<sup>640</sup>

Además: si en razón de la divina providencia se sostuviera que Dios no permite el pecado en el primer instante porque repugna que Dios opere 20 metafísicamente sin la providencia, ya no estaría obligado a impedir tal pecado de forma moral sino metafísica, como lo veremos.<sup>641</sup>

---

<sup>639</sup> *Rom. 9, 18.*

<sup>640</sup> Preserva la concepción suarista: *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomae*, q. 34, a. 3, com.

<sup>641</sup> Sigue el programa de las dudas de Suárez, *De Angelis* III, 10 donde cuestiona la inmutabilidad del ángel. Lucena termina la sección e introduce conscientemente la solución de los argumentos. Nótese el eclecticismo de sus fuentes y la preferencia por seguir las dudas suaristas.

## Argumentorum solutio

CXCVIII. Obicies: I. Operatio libera angeli Deo tribui debet; sed peccatum Deo tribui nequit; ergo. Maior probatur ex doctore Thoma  
5 hic I, LXIII, articulo v: *impossibile fuit Angelum in primo instanti peccasse... quia operatio, quae simul incipit cum esse rei est ei ab agente, a quo habet esse sicut si tibia quae nascitur clauda statim incipiat claudicare.*

Eadem maior probatur ex *Concilio Bracarensi*, canone primo:  
10 *Angelos in principio fuisse bonos, quia sunt creati a Deo.* Et ex Augustino libro XI *De civitate Dei* capite XIII inquit: *Angelos fuisse creatos bonos quia Deus non potest esse auctor mali; sed hoc probat primam angeli operationem esse peccaminosam non potuisse: ergo.*

CXCIX. Nego maiorem. Ad auctoritatem divi Thomae dic, sanctum  
15 doctorem nobis esse contrarium, cuius rationem distinguo: operatio, quae | necessario incipit cum esse rei concedo; operatio, quae libere incipit nego, quia si ita incipit, pro libera detractatione rei existit et sic debet ipsi tribui cum possit talem operationem impedire.

Patet in angelo iuxta ipsos Thomistas cuius prima operatio utpote  
20 meritoria esse libera ideoque merenti tribuitur, quia illam posuit sub potestate non ponendi. Ad exemplum dic quod debilitati tibiae tribuitur quod motus sit claudus; caeterum voluntati deambulantis tribui debet, quod motus claudus sit, quia deambula[ti]o est ipsi libera.

Igitur claudicatio tribuitur generanti, quia sequitur necessario ex  
25 actione generantis; peccatum angeli non tribueretur Deo, quia non sequitur necesario, sed libere ex creatione illius.

9 Bracarensi: Baccarensi  $M_2$   
16 | 154v  $M_2$

11 inquit: inquierite  $M_2$

14 auctoritatem: authorem  $M_2$

## Solución de los argumentos

**CXCVIII.** Objetarás: I. La operación libre del ángel debe ser atribuida a Dios; sin embargo, el pecado no puede ser atribuido a Dios. La mayor se prueba según el doctor Tomás en la primera parte, 63, artículo 5: *fue imposible que el Ángel pecara en el primer instante... porque la operación, que empieza al mismo tiempo que el ser, la reciben del agente de quien reciben el ser... así como la pierna, que nace coja, inmediatamente empieza a cojear.*<sup>642</sup> 5

La mayor se prueba según el *Concilio de Braga*, en el canon primero: *los Ángeles en el principio fueron buenos, porque fueron creados por Dios.*<sup>643</sup> También, según Agustín en el libro 11, capítulo 13 de *La Ciudad de Dios* donde dice: *los Ángeles fueron creados buenos porque Dios no puede ser creador del mal;*<sup>644</sup> no obstante, esto prueba que la primera operación del ángel no pudo ser pecaminosa. 10

**CXCIX.** Niego la mayor. A la autoridad de santo Tomás responde que nos resulta contradictorio el Santo doctor, cuya razón distingo: concedo la operación que necesariamente empieza con el ser; niego la operación que empieza libremente, porque, si empezara de tal manera, existiría en vez de la libre negación de una cosa y así debería serle atribuida ya que podría impedir tal operación. 15

Esto es evidente en el ángel, según los tomistas, cuya primera operación meritoria es libre y por eso es atribuida a quien lo amerita, porque la propuso en la potestad de no proponerla. Por ejemplo, responde que a la debilidad de la pierna se atribuye que el movimiento sea claudicante; además, debe atribuirse a la voluntad del cojo que el movimiento sea claudicante, porque le resulta libre el acto de cojear. 20

En efecto, el acto de cojear es atribuido al que lo genera, porque resulta necesariamente de la acción del que lo genera. El pecado del ángel no podría atribuirse a Dios, porque no resulta necesariamente, sino libremente de su creación. 25

---

<sup>642</sup> *S. Th.* I, q. 63, a. 5.

<sup>643</sup> Pertenece a una de las cinco verdades angelológicas asumidas por los concilios ecuménicos.

<sup>644</sup> Es una interpretación del texto agustiniano, *De civ. Dei*, XI, 13.

*Concilium Bracarense* et Augustinus contra nos nulli sunt: quia non dicimus angelos accepisse a Deo pravam naturam nec detractam ad malum.

CC. Instabis: prima operatio libera angeli debet ei tribui, quia applicat angelum ad eam applicatione speciali; sed Deus non solum ut  
5 causa universalis, sed ut singularis etiam applicat angelum in primo instanti ad primam operationem: ergo. Minor probatur: applicatio angeli ad primam operationem non potest esse ab angelo omnino necessario; nam hac ratione non ipsi imputaretur, sed creatori cum applicaret applicatione speciali et cum ipsa operatione conexas; sed  
10 neque potest esse ab angelo libere: ergo. Minor probatur: si angelus se applicaret libere, antecederet ad primam operationem applicaretur per aliam: ergo operatio ad quam applicaretur non esset prima operatio; sed eo ipso implicat angelum se libere applicare ad primam operationem: ergo.

15 CCI. Distinguo maiorem instantiae: tribui debet ei, | qui applicat angelum ad eam operationem, si illum applicat applicatione determinative conexas cum tali operatione vel etiam si applicat applicatione indifferenti ex intentione tamen illius operationis concedo; applicatione omnino indifferenti et nullo modo ex intentione  
20 illius operationis nego. Minorem nego sis vel distingue nostris datis. Ad probationem minoris concedo maiorem, nego minorem, cuius probationis etiam nego maiorem; quia non requiritur quod angelus ad primam sui operationem praecedat constitutus in actu, sed sufficit quod praecedat in potentia proxima, plena et expedita, ut pro libito suo in  
25 operationem possit prodire.

8 post nam: ad del.  $M_2$  12 ergo: et si corr.  $M_2$  15 | 155  $M_2$  20 post nego: non dist.  $M_2$

El *Concilio de Braga* y Agustín nos resultan indiferentes: no decimos que los ángeles recibieron de Dios una naturaleza depravada, ni encaminada al mal.

CC. Insistirás: la primera operación libre del ángel debe serle atribuida, porque aplica al ángel para ella con aplicación en especie; sin embargo, Dios no sólo como causa universal, sino como causa singular aplica al ángel en el primer instante para su primera operación.<sup>645</sup> La menor se prueba: la aplicación del ángel para la primera operación no puede proceder del ángel de forma totalmente necesaria; en efecto, por esta razón no se imputaría al ángel, sino a su creador ya que lo aplicaría con la aplicación en especie y conexas con la operación misma; sin embargo, no puede proceder libremente del ángel. La menor se prueba: si el ángel se aplicara libremente, con anterioridad se aplicaría para la primera operación con otra; por lo tanto, la operación, para la que se aplicaría, no sería la primera operación; no obstante, esto mismo implica que el ángel se aplique libremente para su primera operación.<sup>646</sup>

CCI. Distingo la mayor de la instancia: concedo que debe atribuirse al que aplica al ángel para esa operación, si lo aplica con aplicación determinativamente<sup>647</sup> conexas con tal operación o, incluso, si lo aplica con aplicación indiferente, pero con la intención de aquella operación; lo niego si es con aplicación totalmente indiferente y de ningún modo con la intención de aquella operación. Por favor, niega la menor o distínguela con nuestras proposiciones. A la prueba de la menor concedo la mayor, niego la menor de cuya prueba niego la mayor: no se requiere que para su primera operación el ángel preceda ya constituido en acto, sino basta que la preceda en potencia próxima, plena y expedita para poder proceder hacia esa operación según su deseo.

---

<sup>645</sup> Retoma los supuestos aristotélicos de *Met.*, XII, 8, 1074a 15 y ss. *Cfr.* Orrego 2020, 206-207.

<sup>646</sup> Común a Diego Granado en *De Angelis*, t. 9, d. 3, s. 3, 21-23.

<sup>647</sup> “El infijo –iv– señala siempre una dirección ‘subjética’, en el sentido contemporáneo de este último término. Así pues, a diferencia de *determinate* indica de algún modo la intencionalidad final proyectada sobre un ente, por ej., una cosa puede ser *determinate*, es decir, por su forma, un bastón, pero, si se lo utiliza para atacar a alguien, ese mismo ente es d. un arma”. Magnavacca 2005, 210.



Gratis equidem confingitur a Thomistis causa specialis applicans angelum ad primam sui operationem, cum ad hoc sufficiat concursus causae universalis per decretum omnino indifferens, quo Deus suam applicetur omnipotentiam, sine intentione tamen pravae angeli  
5 operationis, et hoc modo Deo similis operatio pro illo instanti non imputatur, sicut pro reliquis non imputatur.

**CCII.** Sed replicat Bayona: operatio licet libera debet oriri a principio determinato: ergo non a principio indifferenti indifferencia dominii electivi. Antecedens probatur: operatio licet  
10 libera etiam effectus determinatus, seu effectus hic prae alio; sed hic effectus prae alio nequit oriri ab principio indifferenti indifferencia dominii electivi; ergo. Minor probatur: effectus oriri nequit a causa in qua non praecontinetur; sed effectus hic prae alio non praecontinetur in principio indifferenti indifferencia dominii  
15 ad hunc vel illum: ergo.

Urgetur: contineri nequit effectus hic prae alio a causa in qua aequae continetur primo alius prae hoc; sed in causa indifferenti ad hunc vel illum aequae primo continetur alius quam hic; ergo | hic prae alio contineri nequit; ergo ut praecontinueatur, debet prius eius  
20 possibilitas et indifferencia resolvi per constitutionem ipsius in actu.

**CCIII.** Ulterius: indifferens ut tale est in potentia ad operationem; sed quod est in potentia nequit se determinare, quia ad hoc debet reduci ad actum et non esse in pura potentia: ergo. Nego antecedens  
25 instantiae et concedo maiorem probationem, nego minorem.

En vano los tomistas<sup>648</sup> proponen la causa especial que aplica al ángel para su primera operación, porque para esto bastaría el concurso de la causa universal por el decreto totalmente indiferente con el que Dios aplicaría su omnipotencia, pero sin la intención de la operación depravada del ángel; de esta manera, la operación semejante a Dios no es imputada durante aquel instante, así como no es imputada durante los demás instantes. 5

**CCII.** No obstante, Bayona replica: la operación, aunque libre, debe originarse de un principio determinado; por lo tanto, no debe originarse de un principio indiferente por indiferencia del dominio electivo.<sup>649</sup> Se prueba el antecedente: la operación, aunque libre, es un efecto determinado o bien un primer efecto antes de uno segundo; sin embargo, un primer efecto antes de uno segundo no puede originarse de un principio indiferente por indiferencia del domino electivo. La menor se prueba: un efecto no puede originarse de una causa en la que no esté contenido; no obstante, un primer efecto antes de uno segundo no es contenido en un principio indiferente por indiferencia del dominio hacía el primero o el segundo. 10 15

Se sostiene: un primer efecto antes de uno segundo no puede ser contenido por la causa en la que igualmente se contiene el segundo antes del primero; no obstante, en la causa indiferente para el primero o el segundo igualmente es contenido el segundo como el primero; por lo tanto, el primero antes del segundo no puede ser contenido: pues, para ser contenido, primeramente su posibilidad e indiferencia deben ser resueltas por su propia constitución en acto. 20

**CCIII.** Por último: lo indiferente como tal se encuentra en potencia para operar; sin embargo, lo que se encuentra en potencia no puede determinarse, porque para eso debe reducirse en acto y no estar en potencia pura. Niego el antecedente de la instancia y concedo la mayor prueba, niego la menor. 25

---

<sup>648</sup> Quizá para refutar a Agustín de Herrera en *De Angelis* q. 15, s. 4, 45 y a Marín en *De Angelis* IV, d. 6, s. 4, 47.

<sup>649</sup> Emplea la misma cita elegida por Francisco Granado en *De Angelis*, d. 10, 6, 76. Esto sugiere que la consulta de Lucena fue indirecta, a menos que se encuentre en México ejemplares del *Tractatus de Angelis* (1600) escrito por Carlos de Bayona, Diego Castell Ros y Medrano y Eusebio de los Ríos en el Colegio de Málaga.

Ad maioris probationem, nego minorem: quia, ut hic effectus prae alio oriatur et praecontineatur in principio indifferenti indifferentia domini, non requiritur quod hunc prae alio contineat, sed quod possit ponere electionem exercitam huius prae alio, quod recte componitur  
5 cum ex eo quod aeque hunc contineat et alium, eo quod possit etiam ponere electionem exercitam alius prae hoc.

CCIV. Ad urgentiam nego maiorem: quia licet hoc determinatus effectus per electionem exercitam sit hic prae alio et in causa contineatur hic determinatus effectus, cum non solum ille sed etiam  
10 alius determinatus contineatur, uterque aeque continetur in sua causa: hic prae alio et alius prae hoc. Ad aliam urgentiam concedo maiorem, nego minorem: quia si potentia est in actu existendi, indifferentia proxima potest immediate prodire in operationem liberam, quin ad hoc prae requiratur alius actus determinans.

15 CCV. Obiicies: II. Actus, cuius Deus est causa specialis, nequit esse peccatum; sed Deus est causa specialis primi actus voluntatis angelicae: ergo. Minor probatur: illius actus est Deus causa specialis per quem Angeli voluntas in primo suae creationis instante constituitur in statu apto ad operandum, sed talis est primus actus voluntatis  
20 angelicae: ergo. Probatur maior: ad causam producentem effectum pertinent illum constituere in statu apto ad operandum, postquam cessaverit eius actio | prima productiva; ergo etiam ad operandum in reliquis instantibus. Antecedens probatur: *qui dat formam, dat consequentia ad formam*; sed effectum naturaliter consequitur aptitudo  
25 ad operandum: ergo. Constat minor in generante formam simulque producente potentias et proprietates necessarias ad operandum.

A la prueba de la mayor, niego la menor: para que un primer efecto antes de uno segundo se origine y sea contenido en el principio indiferente por indiferencia<sup>650</sup> del dominio, no se requiere que contenga al primero antes del segundo, sino que pueda proponer la elección ejercida del primero antes del segundo. Esto se afirma bien porque igualmente contendría al primero y al 5 segundo y porque el primero antes del segundo podría poner su elección ejercida.

CCIV. A la insistencia, niego la mayor: aunque el primer efecto determinado por su elección ejercida fuera uno primero antes de otro segundo y el primer efecto determinado fuera contenido en la causa, ambos igualmente son contenidos 10 en su causa porque no sólo el primero sino también el segundo determinado estaría contenido: el primero antes del segundo y el segundo antes del primero. A la otra insistencia, concedo la mayor y niego la menor: si la potencia se encuentra en el acto de existir, la inferencia próxima puede avanzar inmediatamente hacia la operación libre sin requerir otro acto determinante para esto.

CCV. Objetarás: II. El acto, cuya causa en especie es Dios, no puede ser un 15 pecado;<sup>651</sup> no obstante, Dios es la causa en especie del primer acto de voluntad angélica. La menor se prueba: Dios es la causa en especie de aquel acto por el que la voluntad del Ángel durante el primer instante de su creación se constituye en el estado apto para operar; no obstante, así es el primer acto de la voluntad angélica. La mayor se prueba: para la causa que produce un efecto es pertinente 20 constituirlo en el estado apto para operar, después de que haya cesado su primera acción productiva; por lo tanto, también para operar en los demás instantes. El antecedente se prueba: *quien da la forma, da lo consiguiente a la forma*;<sup>652</sup> sin embargo, la capacidad de operar sigue naturalmente al efecto. Consta la menor en el que genera la forma y al mismo tiempo produce las 25 potencias y las propiedades necesarias para operar.

---

<sup>650</sup> “El segundo (en sentido lógico ontológico) concierne a la querella de los universales, es decir, a la discusión sobre el valor o *status* de los términos universales, en el siglo XII”. Magnavacca 2005, 359

<sup>651</sup> Tomado de Marín, *De Angelis* IV, d. 6, s. 4, 47.

<sup>652</sup> *In III De Caelo*, lect. 7, n. 8 del Aquinate.

CCVI. Concedo maiorem, nego minorem argumenti et maiorem probationis: quia voluntas non constituitur apta ad operandum in secundo instanti per aliquem actum, sed praescisse per comprincipia voluntatis quibus potest agere vel non agere, adaequate distincta ab  
5 omni actu voluntatis angeli. Secundo admissio et non concessio quod voluntas constituatur in statu apto ad operandum in secundo instanti per actum voluntatis existentem in primo; non ideo Deus debet esse causa eius actus: nam supposita collatione libertatis in primo instanti, voluntas angeli potest elective illum actum determinare, quo  
10 constituitur apta ad operandum in secundo instanti.

CCVII. Ad probationem claritatis gratia distinguo antecedens: illum constituere in statu apto ad operandum effectus proportionatos in instanti in quo ipsum producit concedo; non ita nego. Ad ultimam probationem dic proloquium intelligi de iis, quae formam necessario,  
15 non libere sequuntur: nam haec tribuuntur libere operanti seque determinanti.

CCVIII. Obiicies: III. Sicut angeli voluntas defectibilis est, ita intellectus; sed hoc non obstat ut intellectus angeli in prima sui operatione sit indefectibilis: ergo etiam voluntas v. gr. II. Cogitatio  
20 sufficiens ad peccatum debet proponere bonitatem in obiecto prohibito; sed prima operatio intellectus angelici nequit proponere bonitatem in obiecto prohibito: ergo. | Minor probatur: cogitatio immissa specialiter a Deo nequit proponere bonitatem in obiecto a Deo ipso prohibito; sed talis est prima angeli cogitatio: ergo...  
25 proponens bonitatem in obiecto a Deo prohibito provocaret ad malum: quia proponens bonitatem obiecti mali et prohibiti ex se provocaret ad malum. Ergo.

8 libertatis: voluntatis *corr. M<sub>2</sub>* 19 post operatione: non *del. M<sub>2</sub>* 22 | 156v *M<sub>2</sub>* 24 post ergo: *lacunam statuit*

CCVI. Concedo la mayor, niego la menor del argumento y la mayor de la prueba: la voluntad no se constituye apta para operar en el segundo instante con algún acto,<sup>653</sup> sino con los co-principios de la voluntad —con los que puede hacer o no hacer algo— proporcionadamente distintos de todo acto de voluntad del ángel. Se admite el segundo y no se concede que la voluntad sea constituida 5 en el estado apto para operar durante el segundo instante con un acto [de voluntad] que existe durante el primero. Por eso Dios no debe ser la causa de su acto; pues, si se supone la adquisición de la libertad en el primer instante, la voluntad del ángel puede determinar de forma electiva aquel acto con el que se constituye apta para operar en el segundo instante. 10

CCVII. A la prueba distingo el antecedente para mayor claridad: concedo que lo constituye en el estado apto para operar los efectos proporcionados durante el instante en el que lo produce, niego lo contrario. A la última prueba responde que esa proposición trata sobre las cosas que siguen la forma de manera necesaria y no libre, pues éstas son atribuidas libremente al que las opera y las 15 determina.

CCVIII. Objetarás: III. Así como la voluntad del ángel es defectible, así lo es su entendimiento;<sup>654</sup> sin embargo, esto no impide que el entendimiento del ángel en su primera operación sea indefectible; por lo tanto, también su voluntad, por ejemplo. II. El pensamiento suficiente para pecar debe proponer la bondad en 20 un objeto prohibido;<sup>655</sup> sin embargo, la primera operación del entendimiento angélico no puede proponer la bondad en un objeto prohibido. La menor se prueba: el pensamiento enviado en especie por Dios no puede proponer la bondad en un objeto prohibido por Dios mismo; no obstante, así es el primer pensamiento del ángel... Lo que propone la bondad en un objeto prohibido por 25 Dios provocaría al mal: si propone la bondad de un objeto malo y prohibido, por sí mismo provocaría al mal.

---

<sup>653</sup> Los angelólogos retoman la propuesta tomista: *S. Th.* I-II, q. 9, a. 3, co.

<sup>654</sup> *In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1, ad 2.

<sup>655</sup> Juan Marín, *De Angelis* IV, d. 6, s. 5, 57.

CCIX. Ad primum concedo maiorem: ...in prima operatione libera nego et eisdem terminis distinguo consequens. Argumentum solum probat primam operationem angeli non posse esse peccatum, non vero quod non possit peccare in primo instanti suae creationis. Ad secundum  
5 concedo maiorem et permissio quod prima cogitatio nequeat proponere bonitatem obiecti prohibiti, distinguo sic: et secunda cogitatio in eodem primo instanti potest proponere et sub ea angelus peccare concedo et non ita potest nego.

Ad probationem minoris concessis praemissis, distinguo  
10 consequens: sub prima cogitatione angeli specialiter immissa a Deo, angelus nequit peccare concedo; sub alia cogitatione data etiam in primo instanti nego. Ad confirmationem dic quod *ut voluntas eligat peccatum, non est necessaria cogitatio proponens honestatis bonitatem in obiecto turpi, sed sufficit proponere bonitatem delectabilitatis*, in  
15 quo sensu falsa est minor sillogismi.

CCX. Nulla est repugnantia aut indecentia in eo quod Deus immittat intellectui cogitationem proponentem speculative delectabilitatem obiecti prohibiti cum simul proponat obligationem obedientiae legi divinae praestandae: hinc non infertur, ut argumentum intendit, quod  
20 Deus provocet ad malum.

Ratio est manifesta: quia licet Deus conferat libertatem supernaturalem ad opus meritorium praeceptum in qua libertate includitur cognitio utrumque proponens et honestatem operis et simul delectabilitatem obiecti prohibiti, non ideo Deus specialiter causans  
25 talem libertatem, dicitur causare peccatum neque ad illud provocare.

CCIX. Al primero concedo la mayor: ...lo niego en la primera operación libre y con esos mismos términos distingo la consecuencia. El argumento sólo prueba que la primera operación del ángel no puede ser un pecado; pero no [prueba] que no podría pecar en el primer instante de su creación. Al segundo concedo la mayor y, tras admitir que el primer pensamiento no podría proponer la bondad de un objeto prohibido, distingo así: concedo que el segundo pensamiento durante ese primer instante puede proponerlo y bajo ese pensamiento el ángel puede pecar; lo niego si no puede pecar de esta manera. 5

A la prueba de la menor, concedidas sus premisas, distingo el consecuente: concedo que el ángel no puede pecar durante el primer pensamiento —del ángel— enviado en especie por Dios;<sup>656</sup> lo niego si es durante otro pensamiento dado incluso en el primer instante. A la confirmación responde que *para que la voluntad elija un pecado, no es necesario el pensamiento que propone la bondad de la decencia en un objeto malo; sin embargo, basta que proponga la bondad de la capacidad de amarlo.*<sup>657</sup> En este sentido es falsa la menor del silogismo. 10 15

CCX. No hay ninguna contradicción o indecencia en que Dios permita al entendimiento el pensamiento que propone especulativamente la capacidad de amar un objeto prohibido, porque al mismo tiempo propone la obligación de obedecer la ley divina. De aquí no se infiere que Dios provoca al mal, como lo propone ese argumento. 20

La razón es evidente: aunque Dios atribuya la libertad sobrenatural para elegir una obra meritoria en la que libremente se incluyen los dos pensamiento que proponen la decencia de una obra y, al mismo tiempo, la capacidad de amar un objeto prohibido, por eso no se dice que, si Dios causa tal libertad en especie, causa el pecado ni que lo provoca.<sup>658</sup> 25

---

<sup>656</sup> Retoma a Suárez, *De Angelis* III, 9, 15-16.

<sup>657</sup> Es una cita de Francisco Granado, *Tractatus de Angelis*, d. 10, 6, 87.

<sup>658</sup> Similar a Gonet en *Manuale Thomistarum*, tract. III, 2, s. 2, 13-18.



Insuper, quamvis non dicatur Deum causare cogitationem malam, quia hoc sonat delectationem necessario subortam ex cogitatione mali, potest dici in sensu explicato quod producit cogitationem mali.

5 CCXI. Obiicies: IV. Pro sententia pater Quiroz, *primum instans creationis Angeli est instans gratiae et misericordiae Dei*; sed hoc instans nequit esse instans peccati: ergo. Maior est certa: quia angelus est creatus ex mera Dei gratia et sine ulla exigentia. Minor probatur: si tale instans esset instans peccati, hoc Deo tribueretur; sed non tribuitur: ergo.

10 Maior probatur: quod gratiae tribuitur et operi proprio Dei, Deo ipsi tribuitur; sed si instans gratiae et misericordiae esset instans peccati, hoc angelo tribueretur et gratiae, quae sunt opera Dei propria: ergo. Maior liquet: quia si gratiae vel substantiae supernaturali libere tribueretur peccatum, hoc sine  
15 dubio Deo tribueretur. Confirmatur: sicut auxilium et gratia dona sunt Dei; ita | pariter angelus: ergo peccatum tribueretur dono Dei; sed quod Dei dono tribuitur, Deo ipsi tribuitur: ergo. Argumenti maiorem distinguo: est instans gratiae et misericordiae naturalis concedo; supernaturalis attenda natura  
20 angeli nego et minorem distinguo...

Además, aunque no se diga que Dios causa el mal pensamiento —porque esto da a entender la capacidad de amarlo necesariamente nacida del pensamiento del mal—, puede decirse, en sentido desplegado, que produce el pensamiento del mal.

CCXI. Objetarás: IV. Según la sentencia del padre Quiroz:<sup>659</sup> *el primer instante de la creación del Ángel es el instante de la gracia y de la misericordia de Dios;* 5  
sin embargo, este instante no puede ser el instante del pecado. La mayor es certera: el ángel fue creado sólo por la gracia de Dios y sin alguna exigencia. Se prueba la menor: si tal instante fuera el instante del pecado, éste sería atribuido a Dios; sin embargo, no se le atribuye.

La mayor se prueba: lo que se atribuye a la gracia y a la propia obra de Dios, 10  
se atribuye a Dios mismo; sin embargo, si el instante de la gracia y de la misericordia fuera el instante del pecado, éste se atribuiría al ángel y a la gracia que son obras propiamente de Dios. La mayor queda clara: si libremente el pecado se atribuyera a la gracia o a la substancia sobrenatural, sin duda se atribuiría a Dios.<sup>660</sup> Se confirma: así como el auxilio y la gracia son regalos de 15  
Dios, así también lo es el ángel; por lo tanto, el pecado sería atribuido al regalo de Dios; pero lo que se atribuye al regalo de Dios, se atribuye a Dios mismo. Distingo la mayor del argumento: concedo que es el instante de la gracia y de la misericordia natural, niego que es del sobrenatural<sup>661</sup> si se atiende la naturaleza del ángel. Y distingo la menor... 20

---

<sup>659</sup> *De Angelis* VIII, d. 68, s. 4, 24. También citado por Marín, *De Angelis* IV, d. 6, s. 6, 61. Esto podría sugerir que Lucena cita indirectamente a Bernaldo de Quirós. No obstante, considerable número de ejemplos y citas concuerdan entre Lucena y Juan Marín.

<sup>660</sup> Similar a Juan Marín, *De Angelis* IV, d. 6, s. 5, 61.

<sup>661</sup> *Ibid.*



## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

AGUSTÍN DE HIPONA. *El evangelio de san Juan*. Introducción, notas y traducción de Juan Leal y Manuel Suárez del Villar. Madrid: ASPAS, 1946.

\_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín III. Contra los académicos. Del libre albedrío. De la cantidad del alma. Del maestro. Del alma y su origen. De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*. Versión, notas y traducción de Victorino Capanaga *et al.* Madrid: BAC, 1963 (BAC, 21).

\_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín XL. La adivinación diabólica. Respuesta a ocho preguntas de Dulcicio. La piedad con los difuntos. La utilidad del ayuno. La devastación de Roma. Regla a los siervos de Dios. Las retractaciones. Catálogo de los libros, tratados y cartas de san Agustín*. Introducción, versión, notas e índice de Teodoro Calvo. Madrid: BAC, 1995 (BAC, 551).

\_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín XXXVIII. Escritos contra los arrianos y otros herejes: Las herejías. Sermón de los arrianos. Réplica al sermón de los arrianos. Debate con Maximino, obispo arriano. Réplica al mismo Maximino. A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas. Réplica al adversario de la ley y los profetas. Tratado contra los judíos*. Versión, notas y traducción de Teodoro Calvo y José Ma. Ozaeta León. Madrid: BAC, 1990 (BAC, 512).

\_\_\_\_\_. *Obras y textos monásticos, t. I: El trabajo de los monjes, La Santa Virginitad y Sermones*. Editado por Javier Ruiz Pascual. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.

\_\_\_\_\_. *Tratado de la Santísima Trinidad*. Versión, notas y traducción de Luis Arias. Madrid: BAC, 1956 (BAC, 39).

ALEGRE, Francisco Javier. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, t. IV. Editado por Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga. Roma: Institutum Historicum, 1960 (Bibliotheca Instituti Historici, 17).

AMBROSIO DE MILÁN. *De Spiritu Sancto libri. Opera omnia*, t. II. Parisiis: Vrayet-Migne, 1843 (PL 16, 599-699).

\_\_\_\_\_. *Hexamerón. Los seis días de la creación*. Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2011 (BPA, 86).

\_\_\_\_\_. *El Espíritu Santo*. Introducción, traducción, notas e índices de Carmelo Granado. Madrid: Ciudad Nueva, 1998 (BPA, 41).

APULEYO. *Tratados filosóficos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Camarero. México: UNAM, 1968 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).

AQUINO, santo Tomás de. *La "Suma contra los gentiles" de T. de Aquino*. Edición de Ángel Álvarez Gómez y versión de Jesús M. Pla Castellón. Madrid: Alianza, 1998 (Filosofía y pensamiento).

\_\_\_\_\_. *Opúsculos y cuestiones selectas. Cuestión sobre la mente. Cuestión sobre la razón superior e inferior. Cuestiones de la sindéresis y la conciencia. Cuestión sobre el apetito del bien. Cuestión sobre la sensualidad. Cuestión del libre albedrío. Cuestión de la elección humana. Cuestión sobre el mal. Cuestión sobre las virtudes en general. Cuestión sobre las virtudes cardinales. La monarquía. Al rey de Chipre. Carta a la duquesa de Barbante*. Coordinado por Antonio Osuna Fernández y presentación de Manuel Fernando Santos Sánchez. Madrid: BAC, 2003 (BAC, 73).

\_\_\_\_\_. *Opúsculos y cuestiones selectas. Los principios de la naturaleza. El ser y la esencia. La eternidad del mundo. De la unidad del entendimiento. De la verdad. El maestro. El bien. Cuestiones disputadas sobre el alma. Las criaturas espirituales*. Coordinado por Antonio Osuna Fernández y presentación de Manuel Fernando Santos Sánchez. Madrid: BAC, 2001 (BAC, 68).

\_\_\_\_\_. *Suma teológica*, t. II. Edición, traducción y anotaciones de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo. Madrid: BAC, 2010.

\_\_\_\_\_. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. La creación: Ángeles, seres corpóreos, hombre*. Vol. II/1. Navarra: Universidad de Navarra, EUNSA, 2015.

- \_\_\_\_\_. *Commento al Corpus Paulinum (expositio et lectura super epistolas Pauli apostoli). Lettera agli Efesini. Lettera ai Filippesi. Lettera ai Colossesi*. Vol. 4. Traducción e introducción de Battista Mondin. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2007.
- \_\_\_\_\_. *De ente et essentia*. Traducción, introducción y notas de Jorge Medina Delgadillo *et al.* Roma: Santa Croce, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia*. En *Corpus Thomisticum*. Navarra: Fundación Tomás de Aquino, 2019. Último acceso: 20 de septiembre de 2022. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia*, t. XIV: *Expositio in aliquot libros Veteris Testamenti et In Psalmos L*. Parmae: typis Petri Fiaccadori, 1863.
- \_\_\_\_\_. *Suma de teología*. Editado por José Martorell *et al.* Madrid: BAC, 1998. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Vol. LXX, fasc. 139, enero-junio. Editado por Thomas M. McCoog. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2001.
- AREOPAGITA, Pseudo Dionisio. *De mystica theologia. De divinis nominibus*. Traducción latina de Marsilio Ficino. Nueva Jersey: M. D'Auria, 2011 (Storie e testi. Nuova serie, 20).
- \_\_\_\_\_. *Sobre la Jerarquía celeste. Texto latino-castellano y catálogo de figuraciones de la tradición angelológica*. Introducción, traducción y notas de Alberto Juárez Carbajal. México: UNAM-FFYL, 2020 (Aproximación a la patristica).
- ARISTÓTELES. *De anima*. Introducción, traducción y notas de C. D. C. Reeve. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2017.
- \_\_\_\_\_. *De anima: libri tres graecae et latine*. Vol. III. Edición y versión de Paulus Siwek. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1957.
- ATANASIO DE ALEJANDRÍA. *De incarnatione Dei Verbi*. Parisiis: Migne, 1857. (PG 28, 89-96).
- \_\_\_\_\_. *La encarnación del Verbo*. Introducción y notas de Fernando Guerrero Martínez y traducción de José C. Fernández Sahelices. Madrid: Ciudad Nueva, 1989 (BPA, 6).

AVICEBRÓN [Solomon ibn Gabirol]. *Fons Vitae*. Traducción y edición de John A. Laumakis. Milwaukee: Marquette University Press, 2014 (Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 51).

BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano. *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, t. III: R-Z. Edición de Emilio Azcárraga Milmo y Valentín Molina Piñero. México: UNAM, 1981<sup>2</sup> (Biblioteca del Claustro. Serie Facsimilar).

*Biblia Sacra Vulgata*. Editado por Robert Weber y Roger Gryson. Württembergische Bibelanstalt: Verbo divino, 2007<sup>5</sup>.

CALVINO, Juan. *De coena Domini. Corpus reformatorum*. Vol. XXIX. Brunsvigae: apud Schwetschke et filium, 1863.

CENSORINO. *Liber de Die Natali*. Hamburgi: In bibliopolio Heringiano, 1614.

CIRILO DE ALEJANDRÍA. *Opus insigne beati patris Cyrilli in Evangelium Joannis*. Traducido por Georgius Trapezuntius. Parisiis: Erscheinungsjahr, 1521.

\_\_\_\_\_. *Thesaurus*. Parisiis: Garnier Fratres-Migne, 1863 (PG 75, 9-656).

CLARAVAL, Bernardo de. *De Consideratione ad Eugenium Papam III*, t. V. Romae: Culielmi Facciotti, 1594.

\_\_\_\_\_. *Obras*. Traducido por Germán Prado Benedictino. Madrid: BAC, 1947 (BPA: Ascética y Mística, 23).

CLEMENTE DE ROMA. *Constituciones apostólicas*. Preparado por Juan José Ayán Calvo. Madrid: Ciudad Nueva, 2010 (BPA, 82).

*Concilia oecumenica: Concilium Lateranum III* (1215), *Concilium Lugdunense II* (1274), *Concilium Florentinum* (1441), *Concilium Tridentinum* (1564) y *Concilium Vaticanus I* (1869). Documenta Catholica Omnia, Cooperatorum Veritatis Societas, 2006. Último acceso: 18 de abril de 2022. [http://web.donbosco.datanet.ro/04z/z\\_0300-0800\\_Concilia\\_Africae\\_Documenta\\_MLT.pdf.html](http://web.donbosco.datanet.ro/04z/z_0300-0800_Concilia_Africae_Documenta_MLT.pdf.html)

*Conciliarum oecumenicorum decreta*. Revisión de Josepho Alberigo, Dossetti, Josepho et al. Bologna: Herder-Istituto per le Scienze Religiose, 1973.

*Concilium Lateranense VI*. a. 1215. Versión digitalizada. Romae: 2007. Último acceso: 11 de agosto de 2019. <http://www.internetsv.info/Archive/CLateranense4.pdf>

- Concilium Tridentinum* VI, en *Concilii Tridentini Actorum pars; 3, 1, Acta Concilii Bononiensis a Massarello conscripta*. Editado por Sebastian Merkle. Friburgo de Brisgovia: Herder, 1964<sup>2</sup>.
- Corpus hermeticum*. Edición y comentario de A. D. Nock y A. K. Festugière. Milano: Bompiani/RCS libri, 2014 (Bompiani il Pensiero Occidentale).
- CRISÓSTOMO, Juan. *Homiliam in paralyticum demissum per tectum*. Parisiis: Migne, 1862 (PG 51, 47-64).
- \_\_\_\_\_. *In epistolam ad Corinthios. Homiliae LXIV*. Oxford: T. Combe, 1847.
- DAMASCENO, Juan. *De fide Orthodoxa*. Versiones de Burgundio y Cerbano al latín. Lovaina: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1955 (Text Series, 8).
- DELVAUX, André. *Paratitla iuris canonici sive decretalium Gregorii Papae IX*. Lovanii: Placidi Barco López, 1796.
- DUNS SCOTO, Juan, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*. Editado por C. Bazán et al. Washington: Bonaventure University, 2006.
- DUNOZETI, Amati. *Mellifluae decisiones*. Romae: ex typographia Reverendae Camarae Apostolicae, 1668.
- EPIFANIO. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III. De fide*. Traducido por de Frank Williams. Leiden, Brill, 2013<sup>2</sup>.
- ESCOTO ERIÚGENA, Juan. *Sobre las naturalezas (Periphiseon)*. Traducido por Pedro Arias Fernández. Pamplona: EUNSA, 2007.
- Estatutos hechos por la muy insigne Universidad de Salamanca Año MDLXI*. Salamanca: en casa de Iuan Maria de Terranoua, 1561.
- EUSEBIO DE CESAREA. *Historia eclesiástica*. Traducido por George Grayling. Barcelona: Clie, 2008 (Colección Historia).
- FÉLIX, Sebastián de. *Memorias de los padres y hermanos de la C. de Jesús de la Provincia de la Nueva España, difuntos después del arresto acaecido en la Capital de México el día 25 de junio de 1767*. Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Ms. A. 531-532.



- FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Obras completas*, vols. I-IV. Traducido por José Pablo Martín, Francisco Lisi y Marta Alesso, edición dirigida por José Pablo Martín. Madrid: Trotta, 2009 (Estructuras y procesos. Religión).
- GARCÍA NAVARRO, Luis. *Las dobles exequias del arzobispo Figueredo. El canto del cisne de los jesuitas en Guatemala*. Huelva: Universidad de Huelva, 2016 (Bibliotheca Montaniana, 23).
- GREGORIO DE NISA. *De anima et resurrectione. Graece et latine*. Leipzig: Gustavo Wuttigio, 1837.
- GREGORIO MAGNO. *Obras de San Gregorio Magno*. Madrid: BAC, 1958 (BAC, 170).
- \_\_\_\_\_. *Libros morales I*. Vol. I-V. Introducción, traducción y notas de José Rico Pavés. Madrid: Ciudad Nueva, 1998 (BPA, 42).
- \_\_\_\_\_. *Homiliae in evangelia*. Turnhout: CETEDOC, Brepols, 1999 (Series Latina, 141).
- \_\_\_\_\_. *Moralia in Iob*. Turnhout: Brepols, 2005 (Series latina, 143).
- HESÍODO. *Teogonía. Trabajos y días*. Traducido por Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2008 (Biblioteca Clásica Gredos, 13).
- HIPONA, Agustín de. *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum. Opera omnia. Tomus VIII*. Parisiis: Migne, 1841 (PL 42, 685-710).
- \_\_\_\_\_. *De civitate Dei. Libri I-XXII*. Editado por Carolo Halm. Leipzig, B. G. Teuber, 1876.
- \_\_\_\_\_. *De quantitate animae. Opera omnia*. Paris: Migne, 1841 (PL 32, 1035-1080).
- \_\_\_\_\_. *Enarrationes in Ioannis evangelium, Epistolam, & Apocalypsim*. Lugduni: Sebastián Honorato, 1562.
- \_\_\_\_\_. *Obras de San Agustín*, t. V. Primera versión española, introducción y notas del padre Fr. Luis Arias. Madrid: BAC, 1956<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. *La ciudad de Dios*. Introducción Francisco Montes de Oca. México: Porrúa, 1994 (Sepan cuantos, 59).

- \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Vol. V: *Escritos apologéticos: La Trinidad*. Edición bilingüe. Versión, introducción y notas de Luis Arias. Madrid: BAC, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Vol. XXII: *Escritos homiléticos: Enarraciones sobre los Salmos*. Edición bilingüe. Madrid: BAC, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia*. Vols. XI y XII. Parisiis: Gaume Fratres, 1838.
- Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional*. Vol. XII. Madrid: Ministerio de Cultura, 1988 (Dirección General del Libro y Bibliotecas).
- IRENEO DE LYON. *Obras escogidas de Ireneo de Lyon. Contra las herejías. Demostración de la enseñanza apostólica*. Editado por Alfonso Roper. México: CLIE, 2018.
- JÁMBLICO. *Sobre los misterios egipcios*. Traducido por Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997 (Biblioteca Clásica Gredos, 242).
- JERÓNIMO DE ESTRIDÓN. *Epístolas selectas*. Traducido por Francisco López Cuesta. Madrid: Ramón Ruiz, 1794.
- \_\_\_\_\_. *Epistolario*. Vol. 2. Edición bilingüe por Juan Bautista Valero. Madrid: BAC, 1995.
- LOMBARDO, Pedro. *Sentencias*. Traducido por Carlos Domínguez. Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2012.
- Oráculos caldeos*. Introducción, traducción y notas de Francisco García Bazán. Madrid: Gredos, 1991 (Biblioteca Clásica Gredos, 153).
- ORÍGENES. *Contra Celso*. Traducido por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- PLATÓN. *Banquete*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Ludueña. Buenos Aires: Colihue Clásica, 2015 (Colihue Clásica).
- \_\_\_\_\_. *La república*. Traducido por Patricio Azcárate Corral. Madrid: Mestas, 2015 (Selección de Clásicos Universales).
- PLOTINO. *Enéadas III-IV*. Editado por Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 2005 (Biblioteca Clásica Gredos, 88).
- \_\_\_\_\_. *Enéadas*. Traducido por Juan David García Bacca. Buenos Aires: Losada, 2005 (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento).

- POSSEVINO, Antonio. *Apparatus Sacer*. Coloniae Agrippinae: Ioannem Gymnicum, 1608.
- PROCOPIO DE CESAREA. *Historia de las guerras*. Traducido por José Antonio Flores Rubio. Madrid: Gredos, 2000 (Biblioteca Clásica Gredos, 282).
- PROCLO. *Elementos de teología: Sobre la providencia, el destino y el mal*. Traducido por García Valverde, José Manuel. España: Editorial Trotta, 2017.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas: Pseudo Dionisio Areopagita*. Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de Pablo A. Caballero. Buenos Aires: Losada, 2008 (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, 94).
- \_\_\_\_\_. *Obras completas: los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*. Traducido por Teodoro H. Martín. Madrid, BAC, 2002 (BAC, 21).
- SALUSTIO. *Sobre los dioses y el mundo*. Traducido y editado por Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 2008 (Biblioteca Clásica Gredos, 133).
- Sagrada Biblia, en latín y en español con notas literales, críticas e históricas. Prefacios y disertaciones*. Editado por Henri François de Vence. México: Imprenta de Galván, 1831.
- SEVILLA, Isidoro de. *Etimologías*. Edición bilingüe, versión española y notas de José Oroz Reta y Manuel Díaz Díaz. Madrid: BAC, 2004.
- SIENA, Sixto de. *Bibliotheca Sancta*. Coloniae: Maternum Cholinum, 1586<sup>3</sup>.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos. *Glorias de Querétaro. En la fundación y admirables progresos de la muy i. y ven. congregación eclesiástica de presbíteros seculares de María Santísima de Guadalupe de México*. Querétaro: M. J. de Zúñiga y Ontiveros, 1803.
- SOMMERVOGEL, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Vol. v. Bruxelles: O. Schepens, 1894.
- SUÁREZ, Francisco. *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomae tomus secundus*. Maguntiae: sumptibus Arnoldi Mylii, 1604.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysicarum disputationum: in quibus, & universa naturalis theologia ordinate traditur, & quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur*. Venetiis: apud Petrum Mariam Bertanum, 1619.

- \_\_\_\_\_. *Summa theologia de deo rerum omnium creatore. Pars secunda. De angelis*. Lugduni: Jabobus Cardon, 1630.
- \_\_\_\_\_. *Cursus Philosophicus tomus quartus. Metaphysica*. Eborae: Typographia Academiae, 1669.
- \_\_\_\_\_. *De Incarnatione. Pars prima et secunda*. Venetiis: Balleoni, 1745.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia*, t. XXIII: *Pars Secunda Metaphysicarum Disputationum*. Venetiis: Sebastian Coleti, 1751.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia*, t. IV: *Tractatus quinque ad primam secundae d. Thomae, De ultimo fine ac beatitudine, De actuum humanorum bonitate et malitia, De vitiis atque peccatis*. Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1856.
- \_\_\_\_\_. *Disputaciones metafísicas*. Traducido por Sergio Rábade Romeo. Madrid: Tecnos, 2011 (Los esenciales de filosofía).
- \_\_\_\_\_. *De anima*. Vols. I-III. Introducción y edición crítica de Salvador Castellote. Madrid: Labor, 1978. Último acceso: 16 de septiembre de 2021. <https://archive.org/d%20etails/eBooken-PDF-De-anima-II.pdf>
- SUETONIO. *Vidas de los doce Césares*. Traducido por Maritza Izquierdo. Madrid: Verbum, 2020 (Origen gráfico).
- Synopsis Historiae Societatis Jesu*. Lovanii: Sancti Alphonsi, 1950.
- Talmud*. Edición y traducción de César Vidal Manzanares. Madrid: Alianza, 2014 (Religión y Mitología).
- TERTULIANO, Quinto Septimio Florente. *De carne Christi liber*. Editado por Ernest Evans. Roger Pearse Project, 2002. Último acceso: 14 de agosto de 2019. [http://www.tertullian.org/articles/evans\\_carn/evans\\_carn\\_03latin.htm](http://www.tertullian.org/articles/evans_carn/evans_carn_03latin.htm)
- VERA CRUZ, Fray Alonso de la. *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*. Introducción, traducción y notas, texto bilingüe de Roberto Heredia Correa. México: UNAM, 2000 (Bibliotheca Humanistica Mexicana, 13).
- \_\_\_\_\_. *Del cielo*. Coordinado por María de la Paz Ramos Lara y traducido por Mauricio Beuchot. México: CEIICH-UNAM, IA-UNAM, BNM-UNAM, IIFL-UNAM, 2021.

VITORIA, Francisco de, *Relectio de iure belli o Paz dinámica: escuela española de la Paz, primera generación, 1526-1560*. Traducido por Luciano Pereña, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias y Melchor Cano. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981.

VORÁGINE, Santiago de la. *La leyenda dorada*. Traducido por José Manuel Macías. Madrid: Alianza, 2016 (Alianza Forma).

## REGISTROS Y CARTAS

*Archivum Historicum Societatis Iesu*. Vol. LXX. Fasc. 139, enero-junio 2001.

<https://archive.org/details/AHSI-2001/mode/2up>

*Carta al P. F. Z. 4 agosto de 1764, 2 enero, 1766 del P. Ignacio Lizoazoain; Carta al P. P. F. C. 8 enero de 1765* (APA-G, v. I, 1450) de P. Francisco de los Ríos; *Carta al P. F. C., 6 septiembre de 1763* (APA-G, v- I, 1451) de P. Francisco Javier Lozano; *Informe al P. F. C. 31 diciembre de 1765* del P. Ignacio Mozárabe y *Carta al P. F. C. 16 julio de 1764* del P. Juan Nentui. Archivo Histórico de Protocolos de Madrid.

*Carta de la Oblación de las Misiones Norteñas. Carta del Provincial P. F. Zevallos al Procurador General: 18 de mayo de 1766*. Leg. 513, exp. 7. Archivo de la Provincia de Toledo.

*Catálogo de los sujetos y domicilios de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús* (1730); *Vigésima nona Congregación Provincial 4-10 de noviembre de 1757; Trigésima Congregación Provincial xxx 2-10 de noviembre de 1763* y *Carta de la Oblación de las Misiones Norteñas. Carta del Provincial P. F. Zevallos al Procurador General: 18 de mayo de 1766*. Apud Burrus y Zubillaga de la *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* (1960) en ALEGRE, Francisco Javier. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, t. IV. Editado por Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga. Roma: Institutum Historicum, 1960 (Bibliotheca Instituti Historici, 17).

*Catalogus eorum Patrum qui Procuratores nominari possunt in comitiis Provinciae Mexicanae Soc. Jesu, habendis die 2 mensis Novembris labentis anii 1757* en el No. 115 bajo el registro P. Andreas Lucena. En GONZÁLES DE COSSÍO, Francisco. *La imprenta en*

*México. 1594-1820. Cien adiciones a la obra de don José Toribio Medina.* Prólogo de Agustín Millares Carlo. México: Porrúa, 1947.

*Provinciales Assistentiae Hispaniae 667.* En *Synopsis Historiae Societatis Jesu.* Lovanii: Sancti Alphonsi, 1950.

*Registro.* Ms. 1700-39. Archivo de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.

## ESTUDIOS

*A Scholastic List of Definitions for Philosophical Terms.* Catholic Apologetics Information, léxico, 2020. Último acceso: 30 de septiembre de 2021. <http://www.catholicapologetics.info/catholicteaching/philosophy/definitions.htm>

AGUILAR PIÑAL, Francisco. *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, t. VII, R-S. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

ALDAZÁBAL, José. *La eucaristía.* Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2006 (Biblioteca litúrgica, 12).

*Allgemeine Deutsche Biographie (ADB).* Vol. 25. Leipzig: Duncker & Humblot, 1887.

ALEJOS-GRAU, Carmen José. “La teología de la primera generación del Colegio de San Pedro y San Pablo de México”. *Anuario Historia de la Iglesia* 4 (1995): 484-491.

ALMIRALL ARNAL, Juan. “El origen de los rangos de la *Jerarquía celeste*”. Tesis de doctorado dirigida por María Isabel Méndez Lloret, Universidad de Barcelona, 2006.

ALVARADO MARAMBIO, José Tomás. “Dos alternativas de ontología angélica”. *Cuestiones Teológicas* 41, no. 95 (enero-junio 2014): 75-96.

ASTRAIN, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España.* Vol. VI. Madrid: Rivadeneyra, 1920.

*Encyclopedia Judaica.* Vol. I. New York: A Project of Aice, 2017. Último acceso: 6 de junio de 2018. <http://www.bjeindy.org/resources/library/encyclopediajudaica/>

ARAYA VEGA, Eval A. “Esencia de la naturaleza humana según Santo Tomás de Aquino”, *Revista de la Universidad de Costa Rica* 29, no. 69 (1991): 89-95.

- ARES, Alberto. “¿Qué es la tercera probación? *Fe y justicia para un México en paz. El rincón de Alberto*”. Blog digital, enero, 2011. Último acceso: 25 de febrero de 2021. <https://albertoares.wordpress.com/2011/11/11/tercera-probacion/>
- ARGÜELLO, Santiago. “Los dos aspectos de la teoría del *Dominium* y el valor de la tradición jurídica en Tomás de Aquino”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 2 (2017): 385-408.
- ASTORGANO ABAJO, Antonio. “Rasgos generales de la Literatura silenciada de los jesuitas mexicanos expulsos (1767-1830)”, *Antiguos jesuitas en Iberoamérica* 5, no. 1 (2017): 5-65.
- ASTORQUIZA Fierro, Patricia. *Ser y amor. Fundamentación metafísica del amor en Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2002. Último acceso: 9 de octubre de 2021. <https://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/1750/Tol121A.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- ÁVILA GRANADOS, Jesús. *El libro negro de la historia de España*. Barcelona: Swing, 2008.
- ÁVILA VIVAR, Mario. *Angelología barroca. Las series angélicas*. Tesis de doctorado dirigida por Palma Martínez-Burgos García, Universidad de Castilla-La Mancha, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Angelología Barroca. Las series angélicas*. Toledo: D. L., 2015.
- BÁEZ MACÍAS, Eduardo. *El Arcángel San Miguel. Su patrocinio, la Ermita en el Santo Desierto de Cuajimalpa y el santuario de Tlaxcala*. México: UNAM, 1979.
- BALBASTRO, Matías. “Armas y alas. Los ángeles arcabuceros. El ejército de los extirpadores de idólatras”. En *Artes, ciencias y letras en la América colonial*, t. I, editado por Roberto Cazza, 215-230. Argentina: Teseo, 2005.
- BALMORI Cinta, Roberto P. “La josefología de Juan José de Eguiara y Eguren”. En *Juan José de Eguiara y Eguren y la Cultura mexicana*, coordinado por Ernesto de la Torre Villar, 11-38. México: UNAM, 1993.
- BAÑOS ARDAVÍN, Emilio José. “Aproximación a la noción de Bien Común en Tomás de Aquino”. *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida* 6, no. 12 (julio-diciembre, 2014): 69-94.
- BARGELLINI, Clara. *Los retablos de la ciudad de México: siglos XVI al XX: una guía*. México: Asociación del Patrimonio Artístico Mexicano, 2005.

- BARRAL RIVADULLA, María Dolores. “Ángeles y demonios, sus iconografías en el arte medieval”. *Cuadernos de CEMYR* 11 (2003): 211-235.
- BARROSO, Porfirio y LÓPEZ, María del Mar. *La libertad de expresión y sus limitaciones constitucionales*. México: Fragua, 1998.
- BASSOLS DE CLIMENT, Mariano. *Sintaxis latina*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2015 (Enciclopedia Clásica, 3).
- BAYET, Jean. *Croyances et Rites dans la Rome Antique*. Paris: Payot, 1971.
- BEAUJEU, Jean. *La religion romaine a l'apogée de l'empire*. Paris: Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1955.
- BERNABÉ, Alberto. *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2010.
- BERNOVILLE, Cayetano. *Los Jesuitas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1935.
- BERRO, Alberto. “Sobre el ente posible y necesario en Tomás de Aquino”. *Sapientia* 60, no. 217 (2005): 39-57. Último acceso: 6 de octubre de 2021. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12291>
- BEUCHOT, Mauricio. *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. 2ª edición corregida y aumentada. México: UNAM, 1991 (Cuadernos, 38)
- \_\_\_\_\_. “La sustancia en Santo Tomás y algunas críticas de la filosofía analítica”. *Convivium* 2 (1991): 19-27. Último acceso: 21 de septiembre de 2021. <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73275>
- \_\_\_\_\_. *La teoría de la argumentación en el México colonial*. México: UNAM, IIFL, 1995.
- \_\_\_\_\_. “La filosofía mexicana en el siglo XVII”. *Revista de Hispanismo Filosófico* 1, n. 1 (1996): 11-23.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*. México: UNAM, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Lógica y metafísica en la Nueva España*. México: UNAM, 2006 (Cuadernos, 65).



- \_\_\_\_\_. “Metafísica, ser y causa en Tomás de Aquino”. *Revista de Filosofía* 9, no. 14 (1991): 49-62. Último acceso: 10 de octubre de 2021. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/17831>
- BIOSCA, Antoni. “Mil años de virtualidad: origen y evolución de un concepto contemporáneo”. *Eikasia. Revista de Filosofía* 5, no. 28 (2009): 1-40.
- BLAISE, Albert. *Manuel du Latin chrétien*. Strasbourg: Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, 1995.
- BLÁNQUEZ FRAILE, Agustín. *Diccionario latino-español/español-latino*. Barcelona: Ramón Sopena, 1985.
- BLECUA, Alberto. *Manual de crítica textual*. Madrid: Castalia, 1983.
- BONINO, Serge-Thomas. *Angels and Demons. A catholic introduction*. Traducido por Michael J. Miller. Washington: The Catholic University of America Press, 2007.
- BORGO, Marta, “Latin Medieval Translation of Aristotle’s Metaphysics” en *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*. Editado por Gabriele Galluzzo y Fabricio Amerini. Leiden: Brill, 2013.
- BOYANCÉ, Pierre. *Études sur la Religion Romaine*. Roma: École Française de Rome Palais Farnèse, 1972.
- Brocardi*. Léxico jurídico en línea. <https://www.brocardi.it/> Último acceso: 31 de enero de 2023.
- BURCKHARDT BARKER, William. *Lares and Penates*. London: Ainsworth, 1853.
- BURNS, Robert M. “The divine simplicity in St. Thomas”. *Religious Studies* 25, no. 3 (1989): 271-293. Último acceso: 18 de agosto de 2021. <https://www.jstor.org/stable/20019351>
- BURRUS, Ernest J. *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús, 1751-1757*. México: Antigua Librería de Roberto, 1963.
- CACCIARI, Massimo. *El ángel necesario*. Traducido por Zósimo González. Madrid: Visor, 1989 (La balsa de la Medusa, 28).
- CALDERA CHAPUL, Ix-chel Tatiana. “El sistema pedagógico en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo”. En *Memoria XVIII. Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*. México: UNAM, 2005, 500-504. Último acceso: 20 de

diciembre de 2021. <https://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/index.php?page=memoria-xviii-2005-2>

CAMPANELLA, Tommaso. *Gramaticalium Libri Tres*. Introducción, edición y traducción de Joaquín Villalba Álvarez. Badajoz: Universidad de Extremadura, 2021 (Gramática humanística, Serie textos, 12).

CAPDEVILA I MONTANER, Vincenc-María. *Liberación y divinización del hombre*, t. 2. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1994.

CARDENAS PATIÑO, Alberto. “Política y educación en Tomás de Aquino”. *Revista Iusta* 1, no. 34 (enero-junio, 2011): 15-36.

CASADESÚS CASTRO, Ricard. *Creación y evolución. Fundamentos para una filosofía de la creación evolutiva*. Tesis de doctorado dirigida por Manuel García Doncel, Universitat Ramon Llull, 2016.

\_\_\_\_\_. “Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino. Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua”. *Lletres de Filosofia i Humanitats* 4 (2012): 51-72.

CASTELLANOS DE LOSADA, Basilio Sebastián. *Biografía eclesiástica completa*, t. XIX. Madrid: Alejandro Gómez Fuentesnebro, 1864.

CASTELLOTE CUBELLS, Salvador. “La libertad en Francisco Suárez. Dos versiones inéditas suarecianas sobre la libertad. estudio comparativo”. *Anales Valentinus* 21 (1985): 31-60.

CERVANTES, Fernando. *Angels, demons and the new world*. Editado por Andrew Redden. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

CHIESA, Paolo. *Elementi di Critica testuale*. Bologna: Pàtron editore, 2002.

CLINE, Rangar. *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*. Leiden-Boston: Brill, 2011.

CORTÉS GUADARRAMA, Marcos. “Una historia de «Transilvania o Valaquia» en la Nueva España (1643-1692)”. *Hipogrifo*, no. 9.1 (2021): 437-452.

CRESPO LAJARA, Victoria. *Las claves argumentativas de la ironía. Una aproximación interpretativa al fenómeno irónico*. Tesis dirigida por Carmen Marimón, Universidad de

- Alicante, 2008. Último acceso: 20 de septiembre de 2021. [https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/8071/1/claves\\_argumentativas\\_iron%C3%ADa.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/8071/1/claves_argumentativas_iron%C3%ADa.pdf)
- DÁVILA Y ARRIAGA, José Mariano. *Continuación de la Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España del P. Francisco Javier Alegre*, t. II. México: Las misiones, 1941 (Bóvedas de la Compañía, 8).
- DANIÉLOU, Jean. *Origen*. Traducido por Walter Mitchell. Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2016.
- DERAEDT, Françoise y LICOPPE, Guy. *Calepinus Novus. Vocabulaire latin d'aujourd'hui Français-Latin*. Bruselas: Fundación Melissa, 2002.
- DEL CARMEN, A. de la V. "Pablo de la Concepción". En *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, t. III, dirigido por Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1973.
- DELGADO MANCHA, Francisco. "La divinidad de Jesucristo en las «Homiliae in Matthaem» de San Juan Crisóstomo". En *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia* 39, no. 3 (2000): 141-202.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofía española*, t. II-V. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía Luis Vives, t. II: 1983, t. III E-G: 1988, t. IV, H-LL: 1991 y t. V, M-Ñ: 1995.
- DOMÉNECH GARCÍA, Sergi. "Aristocracia alada, adalides del rey del Cielo. Ángeles militares en la pintura barroca americana". *Potestas* 9 (2016): 197-232.
- \_\_\_\_\_. "Imagen y devoción de los siete príncipes angélicos en Nueva España y la construcción de su patrocinio sobre la evangelización". *Ars Longa* 23 (2014): 151-172.
- \_\_\_\_\_. "La formación de la imagen de los Siete Príncipes. Descripción diacrónica, fuentes y hermenéutica". *Imago. Revista de emblemática y cultura visual* 1 (2009): 117-134.
- DOYLE, John P. "Suarez on Beings of Reason and Truth". *Vivarium* 25, no. 1 (1987): 47-75. Último acceso: 17 de febrero de 2022. <http://www.jstor.org/stable/42569791>

- DU CANGE *et al.* *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Niort: L. Favre, 1883-1887.  
Último acceso: 14 de febrero de 2023. <http://ducange.enc.sorbonne.fr/EN>
- ECHAVARRÍA, Martín F. “La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino”.  
*Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 46 (2013): 235-271.
- \_\_\_\_\_. “Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino”. *Espíritu* 66, no.  
154 (2017): 345-377.
- EGIDO, Teófanos. *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Marcial Pons,  
2004 (Ambos Mundos, 22).
- EL-SAHILI, Luis Felipe. *Psicología para el docente. Consideraciones sobre los riesgos y  
desafíos de la práctica magisterial*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2010.
- ELLIES DUPIN, Louis. *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du xviiiè siècle*. t. II. Paris:  
André Pralard, 1719.
- ESPINEL, José Luis. *San Esteban de Salamanca, historia y guía: (siglos XIII-XX)*. Salamanca:  
San Esteban, 1995 (Biblioteca dominicana, 24).
- ESPINOSA, Alberto. *San Jorge Matador de Dragones*. USA: Palibrio, 2014.
- Expositio terminorum philosophicorum, quorum intelligentia sacrae theologiae studiosis per  
quam necessaria est, ordine alphabetico digesta*. Gandae: Vander Schelden, 1824.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, José. *Programas iconográficos de la pintura barroca sevillana del siglo  
XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002<sup>2</sup>.
- FERNÁNDEZ, Pedro. *Historia de la Liturgia de las horas*. Barcelona: Centre de Pastoral  
Litúrgica, 2002 (Biblioteca Litúrgica, 16).
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*, t. 4. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- FERRER RODRÍGUEZ, Pilar. *La inmaterialidad de las sustancias espirituales (Santo Tomás  
versus Avicibrón)*, extracto de la tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de  
la Universidad de Navarra, 1988. Último acceso: 1 de febrero de 2021.  
<https://core.ac.uk/download/pdf/83563286.pdf>
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz. *La monja de Agreda, historia y leyenda de la dama azul en  
Norteamérica*. Valencia: Universidad de Valencia, Publidisa, 2008.

- FILIPPI, Silvana. “La unidad del cuerpo y alma en la antropología tomista”. *Espíritu* 56 (2007): 257-267.
- FLORES GARCÍA, Laura Gemma. “Angelología, florilegio y bestiería en los retablos dorados de san Agustín de Salamanca”. *Anuario Saber Novohispano* (1995): 345-368. Último acceso: 1 de febrero de 2021. <http://ricaxcan.uaz.edu.mx/jspui/bitstream/20.500.11845/3201/1/ANGELOLOGIA.pdf>
- FRENZEL, Elizabeth *et al.* “Tematología y comparatismo literario”. En *Tematología y comparatismo literario*, compilado por Nauper Cristina. Madrid: Arco, 2003.
- FORCELLINI, Aegidius. *Lexicon totius latinitatis*. Vol. I-III. Bolonia: Forni, 1965.
- GALDEANO CARRETERO, Rodolfo. *El ángel y el válido. Angelología política en la monarquía hispánica (1580-1635)*. Girona: Documenta Universitaria, 2021.
- GALLEGOS ROCAFULL, José. *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. México: UNAM, 1974.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús. *El conocimiento natural de Dios. Un estudio a través de Descartes y Santo Tomás*. Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1955.
- GARCÍA MACÍAS, Aurelio, “Guillermo Durando (1230-1296)”. *Pastoral Litúrgica: documentación información* 320-321 (2011): 55-58.
- GARCÍA OBANDO, Pedro Antonio *et al.* “Colisión de premisas de argumentación”. *Opinión Jurídica* 8, no. 15 (enero-junio, 2009): 61-76.
- GARCÍA ZERECERO, Gabriela. “Una aproximación filosófica a la naturaleza del movimiento: una perspectiva necesaria en el estudio de la realidad natural.” *Eikasia. Revista de Filosofía* 54 (enero, 2014): 71-81.
- GARCÍA, Javier. “Ejercicios de encarnación. Comentarios a las obras de sor Juana Inés de la Cruz”. *Ecclesia* 26, no. 4 (2012): 398-410.
- GARCÍA-VALIÑO Abós, Javier. *La voluntad humana en Tomás de Aquino un estudio desde sus fuentes griegas, patristicas y escolásticas*. Tesis de doctorado dirigida por Juan José Padial Benticuaga, Universidad de Málaga, 2010.
- GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, t. IV: *Metafísica*. Traducido por Salvador Abascal Carranza. México: Tradición, 1974.

- GARRETT, James Leo. *Teología sistémica. Bíblica. Histórica. Evangélica*, t. I. Traducido por Nancy Bedford de Stutz. Cañada: Casa Bautista de Publicaciones, 2006<sup>3</sup>.
- GENETTE, Gerard. *Paratexts. Thresholds of interpretation*. Traducido por Jane E. Lewin y notas de Richard Macksey. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GEORGE, Guillermo. *Angelology of the Old Testament*. Washigton: Catholic University of America Press, 1949.
- Glosario. Palabras técnicas y afines de la reflexión trinitaria*. Enciclopedia Mercabá, 2021. Último acceso: 16 de septiembre de 2021. <https://www.mercaba.org/FICHAS/TRINIDA/D/Boff/glosario.htm>
- GONZÁLEZ DE COSSÍO, Francisco. *La imprenta en México. 1594-1820. Cien adiciones a la obra de don José Toribio Medina*. Prólogo de Agustín Millares Carlo. México: Porrúa, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. México: UNAM, 2008<sup>3</sup> (Biblioteca del Estudiante Universitario, 73).
- GONZÁLEZ ESTÉVEZ, Escardiel. “El arquetipo iconográfico de las jerarquías angélicas en la baja Andalucía del siglo XVIII”. *Laboratorio de arte* 30 (2018): 243-260.
- \_\_\_\_\_. “La controversia en torno a los ángeles apócrifos del septenario angélico y su incidencia sobre la iconografía”. En *Arte Barroco y vida cotidiana en el mundo hispánico. Entre lo sacro y lo profano*, coordinado por Paula Revenga Domínguez, 159-168. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2017.
- \_\_\_\_\_, “Los siete arcángeles ¿un culto identitario de la Nueva España?”. En *Temas americanistas: historia y diversidad cultural*, coordinado por Olivero O., Sandra y Caño O., José. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015, 465-478. (Historia y Geografía, 286).
- GÓNZALEZ HERNANDO, Irene. “Los Ángeles”. *Revista Digital de Iconografía Medieval* 1, no. 1 (2009): 1-9. Último acceso: 26 de septiembre de 2021. <https://www.ucm.es/data/c ont/docs/621-2013-11-13-Angeles.pdf>
- GONZÁLEZ, Federico y Valls, Mireia. *Presencia viva de la Cábala II. La Cábala cristiana*. Zaragoza: Libros del Innombrable, 2006.

- GONZÁLEZ-WIPPLER, Migene. *Angelorum: el libro de los ángeles*. Minnesota: Llewellyn, 1999.
- GOZZELINO, Giorgio. *Angeli e demoni*. Traducido por Omar Asdrúbal León. Bogotá: San Pablo, 2006 (Actualidades teológicas).
- GRAU, Andrés. “La función del entendimiento agente en la epistemología de Francisco Suárez (1548-1617)”. *Revista española de Filosofía Medieval* 9 (2002): 185-203. Último acceso: 16 de septiembre de 2021. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/301777.pdf>
- GUERRERO MARTÍNEZ, Luis. *Lógica. El razonamiento deductivo formal*. México: Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz, 1993 (Para aprender a pensar correctamente).
- GUIU ANDREU, Ignacio. *Metafísica del alma humana*. Tesis de doctorado dirigida por Eudaldo Forment, Universidad Central de Barcelona, 1991.
- GUTIÉRREZ CASILLAS, José. *Diccionario Bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. XV-XVI. México: Tradición, 1977.
- HERNÁNDEZ REYES, María Elvira. *El modelo educativo Jesuítas a través de la Ratio Studiorum*. Tesis de licenciatura, Universidad Pedagógica Nacional, 2013.
- HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo. *Biblioteca jesuítico-española (1759-1799)*. Madrid: Libris, 2007.
- HIDALGO DE LA VEGA, María José. “Larvas, lemures, manes en la demonología de Apuleyo y las creencias populares de los romanos”. *ARYS* 8 (2009-2010): 165-186.
- HIDALGO PEGO, Mónica. “El real y más antiguo Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso. Gobierno y vida académica, 1767-1815”. Tesis de maestría, UNAM, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Vientos de cambio en la tercera enseñanza: El caso del Colegio de San Ildefonso de México, 1834-1852”. *Secuencia*, no. 91 (2015): 103-126.
- HIGASHI, Alejandro. *Perfiles para una ecdótica nacional. Crítica textual de obras mexicanas de los siglos XIX y XX*. México: UNAM, 2014 (Instrumenta Filologica, 2).
- HOFFMANN, Tobias. *A companion to Angels in Medieval Philosophy*. Leiden: Brill, 2012 (Brill’s Companions to the Christian Tradition, 35).

- HOVEN, René. *Lexique de la prose latine de la Renaissance*. Traducido por Coen Maas. Leiden: Brill, 2006.
- IDEL, Moshe. *Cábala hebrea y cábala cristiana*. Traducido por Carolina Kohan. Buenos Aires: Lilmod, 2011 (Prometeo Libros).
- IGUÍNIZ, Juan B., “El éxodo de documentos y libros mexicanos al extranjero”. En *Disquisiciones bibliográficas*. México: UNAM-IIB, 1987.
- JÁUREGUI DE CERVANTES, Aurora. *Los jesuitas, precursores ideológicos de la nacionalidad mexicana*. Guanajuato: Ediciones la Rana, 2004.
- JIMÉNEZ IMAZ, Germán. *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1961.
- JUANOLA CADENA, Joan D’Ávila. *Actualidad psicológica de la teoría de los sentidos internos en Santo Tomás de Aquino*. Tesis doctoral dirigida por Martín F. Echavarría, Universitat Abat Oliba, 2015.
- JUÁREZ C., Alberto. *Arquetipo neoplatónico en la Jerarquía Celeste de Dionisio Areopagita. La tradición angelológica*. Tesis de licenciatura, UNAM, 2015.
- \_\_\_\_\_. *De la demonología a la angelología: Apuleyo y la virtud de la medianía en De deo Socratis*. Tesis de maestría, UNAM, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Ángeles oportunistas. Presencia de los ángeles en emergencias sanitarias” en *Tiempo de Pandemia: resiliencia individual y resistencia colectiva*. Pilar Máñez y Felipe Canuto (eds.). México: Grupo destiempos, 2021, pp. 33-50.
- \_\_\_\_\_. “Apuntes sobre la prosa del *Tractatus De Angelis* (1757) de los jesuitas Francisco Zevallos y Andrés Lucena”. *Estudios del discurso* 8, no. 2, diciembre de 2022, pp. 13-29.
- JULIO TRIGUEIROS, Antonio. “A Biblioteca Jesuítico-Española (1759-1799), de Lorenzo Hervás y Panduro. Uma enciclopédia bio-bibliográfica dos jesuitas exilados no século XVIII”. En *Biblioteca Virtual Cervantes*. Alicante: Universidad de Alicante, 2009. Último acceso: 5 de diciembre de 2019. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcn87r6>



- KECK, David. *Angels & Angelology in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- KERÉNYI, de Carl *et al.* *Arquetipos y símbolos colectivos: Círculo Eranos 1: selección de textos traducidos al español de Cuadernos de Eranos*. Madrid: Anthropos, 2004 (Autores, Textos y Temas. Hermeneusis, 14).
- KOCH, Hugo. “Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius in der Lehre vom Bösen”. *Philologus* 54 (1895): 438-454.
- LARRE, Olga. “Guillermo de Ockham”. En *Philosophica: Enciclopedia filosófica digital*, dirigido por Francisco Fernández Labastida y Juan Andrés Mercado. *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, 2006-2022. <http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/ockham/Ockham.html>
- LATASSA, Félix de. *Biblioteca nueva de los escritores Aragoneses que florecieron desde el año de 1500 hasta 1599*, t. III. Pamplona: Joaquín de Domingo, 1799.
- LAZCANO, Rafael. “El amor a la verdad según Agustín de Hipona”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 11-19.
- LE GOFF, Jacques y Jean-Claude Schmitt. *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- LEGORRETA RANGEL, Emmanuel. “La noción de substancia en el pensamiento escolástico”. *Sincronía* 73 (2018): 115-130.
- LÉRTORA MENDOZA, Celina A. “El método derivativo en la Escolástica: formas de *disputatio* y estrategias argumentativas”. *Studium. Filosofía y Teología* 18, no. 35 (2015): 87-99.
- LENZ, Martin. *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*. Edición de Isabel Iribarren. London: MPG Books Ltd, 2008.
- LEZAUN, Olmos. “Apuntes sobre un filósofo riojano: Rodrigo de Arriaga, S. J.”. *Berceo* 106-107 (1984): 129-141.
- LEWIS, Charlton y SHORT, Charles. *A new Latin Dictionary*. New York: Harper brothers, 1891.

- LONG, R. James. "Of Angels and Pinheads: The Contributions of the Early Oxford Masters to the Doctrine of Spiritual Matter". *Essays in Honor of Dr. Girard Etzkorn* 56 (1998): 239-254. Último acceso: 6 de octubre de 2021. <https://www.jstor.org/stable/41975241>
- LUDUEÑA, Ezequiel. "Dioses, inteligencias y ángeles de Alberto Magno a Bertoldo de Moosburg". *Cuadernos de filosofía* 66 (enero-junio, 2016): 47-59. Último acceso: 9 de septiembre de 2021. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/download/4356/3859/>
- MACKENZIE, David. *A manual of manuscript transcription for the Dictionary of the Old Spanish language. The Hispanic Seminary of Medieval Studies*. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986<sup>4</sup>.
- MADRIGAL TERRAZAS, Santiago. "Factum est magnum proelium in coelo» (Ap 12,7): el pecado de los ángeles y la teoría conciliar en el 'Liber de substantia ecclesiae' de Juan de Segovia (II)". En *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 72, no. 281 (noviembre 19, 2019): 271–308.
- MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- MAINOLDI, Ernesto. *Dionisio Areopagita. El escritor apócrifo más influyente de la historia del pensamiento occidental*. Traducido por Cristina Campo. Barcelona: Salvat, 2016.
- MANEIRO, Juan Luis. *Vidas de algunos mexicanos ilustres*. Traducido por Alberto Valenzuela rodarte; estudio introductorio y apéndice de Ignacio Osorio Romero. México: UNAM, 1999 (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 24).
- MANJARRÉS, José de. *Nociones de arqueología cristiana para uso de los seminarios conciliares: guía de párrocos y juntas de obra y fábrica de las iglesias*. Barcelona: Imprenta del Heredero de Pablo Riera, 1867.
- MANZI, Franco. *Il libro degli angeli. Gli esseri angelici nella bibbia, nel culto e nella vita cristiana*. Garda: CLV Edizioni Centro Liturgico Vincenziano, 2008.
- MAQUÍVAR, María del Consuelo. *Ángeles y Arcángeles*. México: Jilguero, 1993.

- MARRAUD, Huberto. “Argumentos suposicionales, razones y premisas”. *Tópicos* 39, (2010): 154-165. Último acceso: 9 de septiembre de 2021. <https://www.redalyc.org/pdf/3230/323027319006.pdf>
- MARTÍ ANDRÉS, Gabriel. “El entendimiento agente en Tomás de Aquino: potencia en acto”. *Angelicum* 83, no. 4 (2006): 803-818. Último acceso: 14 de octubre de 2021. <https://www.jstor.org/stable/4461671>
- \_\_\_\_\_. “Sustancia individual de naturaleza racional: el principio personificador y la índole del alma separada”. *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida* 1 (año 1 enero-junio 2009): 113-129. Último acceso: 3 de octubre de 2021. <https://revistas.uma.es/index.php/my/article/view/2849/2648>
- MARTIN-DE BLASSI, Fernando. “San Agustín y los sentidos espirituales: el caso de la visión interior”. *Teología y Vida* 59, no. 1 (2018): 9-32. Último acceso: 1 de diciembre de 2021. [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S004934492018000100009&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S004934492018000100009&lng=es&nrm=iso)
- MARTÍNEZ-CORTÉS, Fernando. “La Ilustración y el médico José Ignacio Bartolache”. *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina* 9, no. 1 (2006): 9-15. Último acceso: 13 de septiembre de 2021. <https://www.medigraphic.com/pdfs/bmhfm/hf-2006/hf061d.pdf>
- MARTÍNEZ SOBRINO, Alejandro. “*Nam fuit et fortassis erit felicius evum*. Aliento impulsor de un cambio de mentalidad en la Historia de Europa”. *Minerva* 24 (2011): 287-292.
- MATEO-SECO, Lucas F. “Muerte de Cristo y teología de la muerte”. En *Reflexiones sobre la metodología cristológica. Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre: III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, editado bajo la dirección de Lucas F. Mateo Seco... [et al.]. Navarra: Eunsa, 1982, 699-747.
- MATHES, W. Michael. *Jesuítica Californiana, 1681-1764: Impresos de los rr. pp. Eusebio Francisco Kino, Fernando Consag, Juan Antonio Balthasar, Juan Joseph de Villavicencio y Francisco Zevallos de la Compañía de Jesús*. Madrid: Porrúa Turanzas, 1998 (Chimalistac, 49).
- MAURIAL, Iván. “Tomás de Aquino y las cinco vías de la existencia de dios. Reflexiones sobre su vida y pensamiento filosófico-teológico”. *Consensus* 20, no. 1 (2015): 51-62.

- MCCARTHY, Brian. “El modo del conocimiento profético y escriturístico según Santo Tomás de Aquino”. *Scripta Theologica* 9, no. 2 (1977): 425-484.
- MÉNDEZ ARCEO, Sergio. *La Real y Pontificia Universidad de México*. México: UNAM, 1990.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel. *Humanistas del siglo XVIII*. México: UNAM, 1962.
- MINIERI RICCIO, C. *Notizie biografiche e bibliografiche degli scrittori napoletani fioriti nel secolo XVII*. Vol. II. Milán-Nápoles: Pisam, 1877.
- MITTELMANN, Jorge. “Alejandro y Aristóteles en torno de la causalidad motriz del alma”. *Estudios filosóficos* 40 (2009): 135-157.
- MONTANOS FERRÍN, Emma. “De quaestiones disputatae a concilia”. *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña* 7 (2003): 535-550. Último acceso: 16 de mayo de 2021. <https://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/2236>
- MORADO, Juan Morado. *También nosotros creemos porque amamos: tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange: estudio comparativo desde la perspectiva teológico-fundamental*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2000 (Serie Teología, 66).
- MORANI, Moreno. “Angelus, angelo: Profilo storico di una parola”. *Limes. Revista de Estudios Clásicos* 29 (2018): 11-36.
- MOREJÓN RAMOS, José Alipio. “Angelología franciscana en México (1523-1586)”. *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia* 35, no. 3 (1998): 166-282.
- MORESCHINI, Claudio. “La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell’ambito del Medioplatonismo”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 33, no. 1 (1964): 17-56.
- MORGADO GARCÍA, Arturo. “Ángeles y demonios en la España del Barroco”. *Chronica Nova* 27 (2000): 107-130.
- MUÑOZ P. D., Ceferino. “Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural. Una revisión textual de la cuestión”. *CAURIENSIA: REVISTA ANUAL DE CIENCIAS ECLESIASTICAS* 11 (2016): 627-650.
- MUJICA PINILLA, Ramón. *Ángeles apócrifos en la América virreinal*. Perú: Fondo de Cultura Económica, 1996.

- MYERS, Edward P. *A study of Angels*. New York: Howard Books, 1994 (Systematic Bible Doctrines, 15).
- NARDI, Luigi. *Dei compiti feste e giuochi compitali degli antichi e dell'antico compito savignanese in Romagna del canonico arciprete d. Luigi Nardi bibliotecario di Rimino*. Italia: dalla Tipografia di Annesio Nobili, 1827.
- NEE, Watchman. *El plan eterno de Dios*. California: Living Stream Ministry, 1999.
- Neo-Latin Lexicon*. 2018. Último acceso: 14 de febrero de 2023. <https://neolatinlexicon.org/latin/>
- NEUKIRCHEN, Thomas. *Inscriptio: Rhetorik und Poetik der Scharfsinnigen Inschrift im Zeitalter des Barock*. Tübingen: Niemeyer, 1999.
- NEVES RODRIGUES, Anabela. *La luz que nos ilumina*. Trad. por Rita Campoamor. Madrid: Narcea, 2017.
- O'NEILL, Charles E. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, t. IV. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2002.
- \_\_\_\_\_ y J. M. Domínguez. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*. Vol. I-IV. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- OCARIZ RIVERO, Karina Lisset. *La representación del bien y el mal en la obra de Luis Juárez. Análisis de las pinturas San Miguel Arcángel y El ángel de la guarda*. Tesis de licenciatura dirigida por Carlos Alfonso Ledesma Ibarra, UAEM, 2022.
- OLIVEIRA ASTORGA, Luis Augusto de. *Unidad y perfección en el intelecto de la sustancia separada según Tomás de Aquino*. Tesis de doctorado dirigida por Jorge Martínez-Barrera, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2013.
- ÓRDENES MORALES, Mauricio. “Conocimiento y verdad según Santo Tomás de Aquino”. *Revista Chilena de Estudios Medievales* 14 (2018): 52-63.
- ORREGO, Cristóbal. *Filosofía: conceptos fundamentales. Una nueva introducción al pensamiento crítico*. México: UNAM, III, 2020 (Serie Doctrina Jurídica, 902).
- OSORIO ROMERO, Ignacio. *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en la Nueva España*. México: UNAM, 1979 (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 8).

- \_\_\_\_\_. “Jano o la Literatura neolatina de México (Visión retrospectiva).” *Humanistica Lovaniensia* 30 (1981): 124–55.  
<http://www.jstor.org/stable/23973583>
- \_\_\_\_\_. *La enseñanza del latín a los indios*. México: UNAM, 1990 (Bibliotheca Humanistica Mexicana, 4).
- \_\_\_\_\_. Heredia Correa, Roberto *et al.* *La Tradición Clásica en México*. México: UNAM, 1991.
- OSSA ERRÁZURIZ, Diego. *El conocimiento de dios por connaturalidad en Super Epistolam beati Pauli ad Romanos lectura de Santo Tomás de Aquino, una aproximación a la antropología teológica*. Tesis de maestría dirigida por Juan Francisco Pinilla Aguilera, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2018.
- OSSA PÉREZ, Wilson Daniel. *El hombre como semejanza expresiva de Dios. Consideraciones en torno a la propuesta antropológica de San Buenaventura en el Itinerarium Mentis in Deum*. Tesis de licenciatura dirigida por Alfonso Flórez, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- PACHAS, José Antonio. “Influencia de Gregorio de Nisa sobre Juan Escoto Eriúgena. Aproximación a partir del *Periphyseon*”. *Teología y Vida* 45 (2002): 539-563.
- PALMER PARDINGTON, George. *Estudios de doctrina cristiana. Estudios teológicos*. Barcelona: CLIE, 2003.
- PANTEGHINI, Giacomo. *Angeli e demoni: il ritorno dell'invisibile. Problemi e propote*. Padova: EMP, 1997.
- PARDO VAN THIENEN, Juan Martín. *El conocimiento divino de lo posible y de lo real según Tomás de Aquino*. Tesis de doctorado dirigida por Ángel Luis González, Universidad de Navarra, 2016. Último acceso: 19 de septiembre de 2021. [https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/58498/1/Tesis\\_PardoVanThieren16.pdf](https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/58498/1/Tesis_PardoVanThieren16.pdf)
- PASCUAL BUXÓ, José. *La literatura novohispana: entre el dogma y la liberación*. Prólogo de Karl Kohut. México: Academia Mexicana de la Lengua, 2015 (Colección Horizontes).
- PEÑA, Lorenzo. *El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico*. León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 1985.

- PEÑAFORT, Raymundo de. *Decretalium D. Gregorii Papae Noni compilatio*. Editado por Bernardo Botono. Roma: Tabula Ludovico Bolognini, 1580.
- PÉREZ, J. y Cruz, A. (eds.). *Seres intermedios, ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*. Madrid: Mediterránea, 2000 (Ediciones clásicas).
- PÉREZ DIESTRE, José Antonio. *Iconografía angélica en el arte occidental. San Miguel Arcángel: piedra fundacional y símbolo de identidad de la Puebla de los Ángeles (México). Imagen, culto y adoración*. Tesis de doctorado dirigida por Antonio Casaseca Casaseca, Universidad de Salamanca, 2013.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel. *La edición de textos*. Madrid: Síntesis, 1997.
- PÉREZ RUIZ, María. “El culto en la casa romana”. *Anales de prehistoria y arqueología* 23-24 (2007): 199-230.
- PÉREZ SOBA, Juan José. “Ética y teología moral”. *SCIO* 7 (noviembre, 2011): 77-115.
- PIÑERA RAMÍREZ, David (coord.). *Visión histórica de la frontera norte de México*. Vol. II. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, 1994.
- POLO, Leonardo. *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés. Pamplona: Universidad de Navarra, 2004. (Cuadernos de anuario filosófico). Último acceso: 18 de octubre de 2021. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/3946/1/169.pdf>
- PONCE ALCOCER, María Eugenia. *Memoriales y cartas de Jesuitas de la Provincia Mexicana, siglo XVIII*. México: Universidad Iberoamericana, 2017 (Palabra Vieja, 4).
- PONS, Guillermo. *Los ángeles en los Padres de la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- QUÉTIF, Jacques y Jacques Echard. *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti*. Lutetiae: apud Christophorum Ballard et Nicolaum Simart, 1721.
- QUIÑONES MELGOZA, José. *Poesía neolatina en México en el siglo XVI*. México: UNAM, IIF, 1991.
- RAINERI, Paolo A. “De possibilitate videndi Deum per essentiam (continuatio et finis)”. *Divus Thomas* 40 (1937): 113–28. Último acceso: 13 de septiembre de 2021. <http://www.jstor.org/stable/45082689>

- RAMOS JURADO, Enrique Ángel. *Lo platónico en el siglo v p. C.: Proclo (análisis de las fuentes del Comentario de Proclo al Timeo platónico en su libro v, Prólogo y Genealogía de los dioses)*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1981 (Filosofía y Letras, 51).
- RIES, Julien. *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*. Italia: Queriniana, 2007.
- RODRÍGUEZ MORENO, Inmaculada. “Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico”. *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas* 6 (1994): 185-198. Último acceso 15 de septiembre de 2019. <https://dialnet.unirioja.esdescarga/articulo/163898.pdf>
- ROSEMANN, Philipp W. *Omne agens agit sibi simile: A Repetition of Scholastic Metaphysics*. Lovaina: Universidad de Lovaina, 1996 (Louvain philosophical studies, 12).
- ROSZAK, Piotr. “La fe y la participación en la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino”. *Espíritu* 67, no. 155 (2018): 153-172.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio y GARCÍA AYLUARDO, Clara. *La vida religiosa en México colonial. Un acercamiento bibliográfico*. México: Universidad Iberoamericana, 1991.
- RUBIO, Lisardo. *Introducción a la sintaxis estructural del latín*. México: Ariel, 1982.
- RUSS, Jacqueline. *Léxico de filosofía. Los conceptos y los filósofos en sus citas*. Editado por Fernando Guerrero Jiménez. Madrid: Akal, 1991.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. *El Príncipe de las Tinieblas*. Chile: Andres Bello, 1994.
- SALAS ABAD, Carlos. *El lenguaje visual de Platón y el lenguaje lógico formal de Wittgenstein: una comparación*. Tesis de doctorado dirigida por Diego Sánchez Meca, Universidad Complutense, 2015.
- SAN EVARISTO PASCUAL, Eva. *Las relaciones sintácticas: el orden de palabras en latín clásico*. Programa de latín II: 2010-2011. Universidad de Valencia, 2011. <http://ocw.uv.es/ocw-secundaria-2/SanEvaristoPascual04.pdf>
- SÁNCHEZ FLORES, Ramón. *Puebla milenios de historia: Historia general del Estado de Puebla*. México: Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 2004.
- SÁNCHEZ SORONDO, Marcelo. *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2021 (Studia Selecta, 5).



- SANTAMARÍA, Sara. “El culto a los Lares en el *Conventus Asturum*: la inscripción de Villadecanes”. *Paganismo y cristianismo en el occidente del imperio romano*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1981, 125-131.
- SANTIAGO, Sebastián. *Iconografía e iconología del arte novohispano*. México: Grupo Azabache, 1992.
- SARANYANA, J. (dir.). *Teología en América Latina. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1655-1810)*. Coordinado por Carmen-José Alejos Grau, Vol. II/1. Madrid: Iberoamericana, 2005.
- SAYRACH, Narcis. *El patró Sant Jordi- Història, llegenda i art*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1966.
- SAYÉS, José Antonio. *Teología de la creación*. Madrid: Palabra, 2002.
- SBAFFONI, Fausto. *San Tommaso d'Aquino e l'influsso degli angeli*. Italia: Edizioni Studio Domenicano, 1993.
- SCHAFF, Philip. *History of the Christian Church*. Vol. IV: *Mediaeval Christianity a.d. 590-1073*. Christian Classics Ethereal Library, 1882. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,\\_Schaff,\\_Philip,\\_History\\_Of\\_Christian\\_Church\\_\[04\]\\_Mediaeval\\_Christianity\\_AD\\_590-1073,\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,_Schaff,_Philip,_History_Of_Christian_Church_[04]_Mediaeval_Christianity_AD_590-1073,_EN.pdf)
- SCHILLING, Robert. *Rites, Cultes, Dieux de Rome*. Paris: Éditions Klincksieck, 1979.
- SCHROEDER, Henry Joseph (trad.). *Canons and decrees of the Council of Trent*. New York: Herder Book, 1950.
- SCHÜTZ, Ludwig. *Thomas-Lexikon*. Editado por Enrique Alarcón. Pamplona: Universidad de Navarra, 2006<sup>3</sup>. <https://www.corpusthomicum.org/tl.html>
- SCHWERTNER, Siegfried M. *International glossary of abbreviations for theology and related subjects*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.
- SEGURA GÓMEZ, Jorge Antonio. *La pastorela en la zona noreste*. Tesis de maestría dirigida por Herón Pérez Martínez, El Colegio de Michoacán, 1996.
- SERRES, Michael. *Angels: a modern myth*. Michigan: Random House Incorporated, 1995.
- SERVÍN, P. Manuel (trad.). *The apostolic life of Fernando Consag. Explorer of Lower California by Francisco Zevallos*. Los Ángeles: Dawson's Book Shop, 1968.

- SESBOÛÉ, Bernard. *El hombre y su salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2011 (Dios de la salvación, Historia de los dogmas, 4).
- SIMMROSS, Alicia. *Las expulsiones de los jesuitas o los fracasos del éxito*. Santiago: Herman Schwember, 2004.
- SIMÓN DÍAZ, José. *Bibliografía de la literatura hispánica*, t. VI. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973<sup>2</sup> (Bibliografía de la literatura hispánica, 472).
- SOLÍS, Felipe y Jaime Bali. *Ángeles el arte popular mexicano*. México: Jilguero, 1994.
- SOMMERVOGEL, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I-XI. Lovaina: Éditions de la Bibliothèque S. J., Collège philosophique et théologique, 1960.
- SOTO POSADA, Gonzalo. *Filosofía Medieval*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Sociedad de San Pablo, 2007.
- STIGLMAYR, Joseph. "Dionysius the Pseudo-Areopagite". *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 5. Robert Appleton Company, 1909. Último acceso: 18 de agosto de 2019. <http://www.newadvent.org/cathen/05013a.htm>
- SUÁREZ RICONDO, Ignacio María. "La renovación de la angelología católica en la segunda mitad del siglo XX. La cuestión específica de los demonios". *Sapientia Crucis: revista filosófico-teológica* 11 (2010): 41-114.
- SUÁREZ RIVERA, Manuel. "Origen y destino de tres bibliotecas jesuitas: Casa Profesa, Convento de Tepotzotlán y Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo". *Progressus* 3, no. 2, diciembre (2016): 48-58.
- TELLECHEA, José Ignacio *et al.* *Jesuitas: una misión, un proyecto*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2007 (Forum Deusto).
- TELLKAMP, Jörg Alejandro. "La teoría de la percepción de Tomás de Aquino: fuentes y doctrina". *Universitas Philosophica* 25-26 (diciembre-junio, 1996): 45-67.
- THOMSON, Rodney M. "The Reception of Censorinus, *De Die Natali*, in Pre-Renaissance Europe". *Antichthon* 14 (1980): 177-185.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la. *Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana*. México: UNAM, 1993 (Nueva Biblioteca Mexicana).

- TORRIJOS CASTRILLEJO, David. “La dialéctica y la metafísica según santo Tomás de Aquino”. *De Medio Aevo* 13 (2019): 283-296. Último acceso: 10 de septiembre de 2021. <https://revistas.ucm.es/index.php/DMAE/article/download/66824/4564456552769>
- TRINITÉ, Philippe de la. “Évolution de Saint Thomas sur le péché de l’ange dans l’ordre naturel?”. *Ephemerides Carmeliticae* 9 (1958<sup>2</sup>): 338-390.
- TUSCHLING, Ruth M. *Angels and Orthodoxy. A study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- VALLE, Ivonne del. *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México: Siglo XXI, 2009 (Historia, 35).
- VALTIERRA SAMUDIO, Jorge. “La religiosidad popular y el símbolo religioso”. *Muuch’ xímbal. Caminemos juntos*. México: Universidad La Salle, 2017, 173-206. Último acceso: 7 de octubre de 2022. <https://repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/1552>
- VARGAS ALQUICIRA, Silvia. *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*. México: UNAM, 1989 (Bibliotheca Humanistica Mexicana, 3).
- VICENTE BURGOA, Lorenzo. ““*Omne agens agit propter finem*’ el principio de finalidad en Santo Tomás de Aquino”. *Burgense: Collectanea Scientifica* 21, no. 2 (1980): 505-531.
- VILACOBIA RAMOS, Karen María. *El monasterio de las Descalzas Reales y sus confesores en la Edad Moderna*. Madrid: Visión Libros, 2013 (Colección de Historia Religiosa, 23).
- VILAHOMAT, José. “Sor María de Jesús Agreda: La autoridad de la fe”. *Lemir*, no. 8 (2004): 1-17.
- WEI, Ian P. “Albert the Great and Thomas Aquinas. Thinking about Animals in Thirteenth-Century Paris: Theologians on the Boundary Between Humans and Animals”. *The Philosophical Quarterly* 72, no. 3 (July 2022): 777–780.
- WHITE, Victor. “The letter of Saint Thomas to brother John—‘*De modo studendi*’”. *The Life of the Spirit* 1, no. 10 (1944): 163–180. Último acceso: 16 de mayo de 2021. [www.jstor.org/stable/43702009](http://www.jstor.org/stable/43702009)
- WHITWORTH, Amy F. “Attending to Presence: A Study of John Duns. Scotus’ Account of Sense Cognition”. *Dissertations* 30, Marquette University, 2010, 1-210.

- WOLD, Benjamin G. *Women, Men and Angels. The Qumran Wisdom Document Musar lemevin and its Allusions to Genesis Creation Traditions*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- WOLINSKI, Joseph., Sesboué, Bernard. *El Dios de la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.
- WOLTER, Allan B. *The transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*. New York: Franciscan Institute Publications, 1964 (Philosophy series, 3).
- WRIGHT, John H. "The order of the universe in the theology of st. Thomas Aquinas". *Analecta Gregoriana* 89, no. 30, sectio b (1957): 1-219.
- ZAMA MELLINIO, José María. *Diccionario de términos escolásticos. Para la mejor inteligencia de los escritores de la Edad Media especialmente de Sto. Tomás de Aquino*. Guadalajara: Tipografía de S. Banda, 1879.
- ZAMBRANO, Francisco. *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús*. Vols. 16. México: Jus-Buena Prensa-Tradición, 1961-1977.
- YHMOFF CABRERA, Jesús. *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*. México: UNAM, IIB, 1975.
- ZELIS, Rafael. *Catálogo de sujetos de la Compañía de Jesús: que formaban la Provincia de México el día del arresto, 25 de junio de 1767*. México: Imprenta de I. Escalante, 1871.

## TRATADOS ANGELOLÓGICOS

AGREDA, María de Jesús. *Mystica Ciudad de Dios, Milagro de su Omnipotencia, y Abismo de la Gracia*, t. 1: *Historia Divina y Vida de la Virgen, Madre de Dios*. Amberes: Hermanos de Tournes, 1736.

ALEGRE, Francisco Javier. *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, t. III. Venetiis: typis Antonii Zattae, 1789.

ANÓNIMO. *Nombres e interpretaciones de los seis ángeles que tubo en su asistencia la venerable Madre María de Jesús de Agreda*. (16-?). FR, BNM.

ARRIAGA, Rodrigo de. *Cursus Philosophicus*. Parisiis: apud Iacobum Quesnel, 1639.

\_\_\_\_\_. *Disputationes Theologicae in primam partem D. Thomae*, t. II: *De Angelis*. Antuerpiae: ex officina Plantiniana Balthasar Moreti, 1643.

\_\_\_\_\_. *Disputationes theologicae in secundam secundae D. Thomae*. Antuerpiae: Baltasar Moreto, 1649.

ARRÚBAL, Pedro de. *Commentariorum ac Disputationum in primam partem Summae D. Thomae. In primam partem diui Thomae commentariorum ac disputationum tomus secundus*. Coloniae: sumptibus Bernardi Gualtheri bibliopolae, 1630.

BATISTA, Juan Alfonso. *Commentaria et disputationes in primam Secundae angelici praeceptoris et doctoris Ecclesiae S. Thomae Aquinatis*, t. I. Lugduni: sumptibus Petri Prost, Philippi Borde, 1648.

BONAFÉ, Rafael de. *Títulos de excelencia y oficios de piedad del arcángel San Rafael, uno de los siete asistentes de Dios, presidente de la salud y protector de la casa y familia de Tobías*. Madrid: Francisco Nieto, 1659.

BOUX, Dominique Marie, *Tractatus de capitulis*. Parisiis: Regis Ruffet, 1862<sup>2</sup>.

BRANCASIO, Clemente. *De Angelis*. Neapoli: ex typographia Egidii Longhi, 1646.

CHAUVIN, Etienne. *Lexicon Philosophicum*. Leovardiae: excudit Franciscus Halma, 1713.

CLAUDE, Frassen. *Scotus Academicus seu Universa Doctoris Subtilis Theologia dogmata*, t. 2. Parisiis: Edmundum Couterot, 1683.

- COMITIBUS, Pedro de. *Tractatus de Angelis*. Pataviim: Bibliotheca Regia Monacensis, 1684.  
Último acceso: 19 de septiembre de 2019. [https://books.google.com.mx/book/about/Tractatus\\_de\\_Angelis.html?id=DB9AAAAAcAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.com.mx/book/about/Tractatus_de_Angelis.html?id=DB9AAAAAcAAJ&redir_esc=y)
- CONCEPCIÓN, Pablo de la. *Tractatus theologici juxta miram D. Thomae et cursus salmanticensis*, t. II: *De Angelis*. Parmae: Paul del Monte, 1752.
- CORNELII A LAPIDE, Cornelius. *Commentarii in Sacram Scripturam*, t. II, p. 2. Melitae: apud Tonna, Banchi et Soc., 1844.
- CRESPO, Andrés. *Tractatus de Angelis*. Compluti: ex officina Mariae Garcia Briones, 1751.
- CRETA, Elías de [*Eliae Metropolitae Cretae*]. In *Sancti Gregorii Nazianzeni orationes XIX*. Parisiis: Migne, 1858. (PG 36, 757-932).
- CRISTIANO DRUTHMAR [Druchmaro, Christian de Stavelot]. In *Euangelium Matthaei expositio*. Haganoa: Juan Secer, 1530.
- CONCEPCIÓN, Pablo de la. *Tractatus Theologici juxta miram D. Thomae et cursus salmanticensis. Tomus secundus*. Parmae: apud Haeredes Pauli Monti, 1725.
- DELGADILLO, Cristóbal. *Secundum principium complutense seu Tractatus de Angelis, in quo legitima subtilis Doctoris P. Fr. Ioannis Duns Scotimens & aperitur, & propugnatur*. Compluti: María Fernández, 1652. FR, BNM.
- DURANDO, Guillermo. *Speculum iudiciale*. Vol. I. Lugduni: Bautista de Tortis, 1544.
- ECHVERRÍA, Carlos de. *Tractatus de Angelis*. Compluti: in officina Francisci García Fernández, 1697.
- ESCOTO, Juan Duns. *In tertium et quartum sententiarum quaestiones subtilissimae*. Antuerpiae: apud Ioannem Keerbergium, 1620.
- \_\_\_\_\_. *Summa theologica: Tractatus De Sac. Doctrinae qualitate, De Deo uno, De Deo Trino*. Vol. 1. Romae: edición de Jerónimo de Montefortino, typis Georgii Planchi, apud S. Marcum, 1728.
- ESPARZA ARTIEDA, Martín. *Quaestiones disputandae de Angelis*. Pottendorff: per Hieronymum Verdussen, 1667.

FERRARA, Francisco Silvestre de. *Quaestiones luculentissimae in octo libros Physicorum Aristotelis, cum additionibus ad easdem & aliis quaestionibus philosophicis*. Venetiis: apud Scotum, 1619.

FULCO, Paschalis. *Theologiae moralis institutiones ex Sacris Scripturis canonibus ac SS. Patrum saniorumque doctorum sententiis collectae*. Vol. 2. Neapoli: Ad signum Ancorae, 1844.

GARCÍA DE LOS RÍOS, Eusebio. *Tractatus theologicus de cognitione angelica*. Compluti: Francisco García Fernández, 1698.

GAZZANIGA, Pedro María. *Praelectiones theologicae habitae in Vindobonensi universitate*. Vol. IV: *De angelis*. Venetiis: Balleoni, 1803.

GIORGI VENETO, Francisco. *De harmonia mundi cantica tria*. Venetiis: B. de Vitalibus, 1525.

GONET, Joannes Baptista. *Clypeus theologiae Thomisticae contra novos ejus impugnatores*. Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1875.

\_\_\_\_\_. *Clypeus Theologiae Thomisticae, t. II: Tractatus De praedestinatione, De Trinitate, De Angelis et De Homine*. Antuerpiae: Fratrum De Tournes, 1733<sup>9</sup>.

\_\_\_\_\_. *Clypeus Theologiae Thomisticae, t. IV: Tractatus De haeresi pelagiana, de gratia, de iustificatione et merito, de virtutibus theologis ac de ineffabili mysterio incarnationis*. Lugduni: apud Anissonios, 1681.

\_\_\_\_\_. *Manuale Thomistarum; seu, totius theologiae brevis cursus*. Antuerpiae: apud Franciscum Pitteri, 1745.

GRANADO, Diego [Jacobus]. *Commentarii in Summam Theologiae Sancti Thomae, t. III*. Pont-à-Mousson: Sebastián Cramoisy, 1672.

GRANADO, Diego. *Commentarii in summam Theologiae S. Thomae*. Hispali: Collegio Hispalensi, 1623.

HERRERA, Agustín de. *Tractatus de Angelis in primam partem S. Thomae de quaestione 50 usque ad 65 et a 106 ad 114*. Compluti: apud Francisco García Fernández, 1675.

\_\_\_\_\_. *Tractatus de praedestinatione sanctorum, & impiorum reprobatione. In primam partem Sancti Thomae quaest. 22 23 & 24*. Compluti: María Fernández, 1671.

- HERRERA, Francisco de. *Disputationes theologicae, et commentaria in secundum librum Sententiarum subtilis doctoris Scoti*. Salmanticae: apud Ioannem & Andream Renaut fratres, 1595.
- JANSENIO, Cornelio. *Agustinus seu Doctrina S. Agustini*. Parisiis: Miguel Soly y Mateo Guillemot, 1631.
- LOCHERER, Alipius. *Clypeus Philosophico-Scotisticus, sive Cursus Philosophicus, iuxta mentem et doctrinam Doctoris Subtilis Joannis Duns-Scoti elaboratus*. Erhart: s. d., 1740.
- LOESCHERI, Valentin Ernesti. *Stromateus sive Dissertationes sacri et literarii argumenti: accedit de servando in controversiis theologicis modo commentatio ad D. Henr. Muhlium nec non Pachomii sermo contra impietatem sui seculi et provinciale Romanum ex manuscriptis codicibus*. Augsburg: sumptibus Samuelis Hannaveri, 1724.
- MAGNO, Alberto. *Commentarii in I-IV libros Sententiarum*, t. 14. Lugduni: sumptibus Claudii Prost et al., 1651.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia*, t. XIII: *Commentarii in Dionysium. Compendii Theologici veritatis*. Lugduni: sumptibus Claudii Prost et al., 1651.
- MARÍN, Juan. *Tractatus de Angelis*. Matriti: Academia Complutense, typis D. Gabrielis del Barrio, 1711. Último acceso: 15 de octubre de 2019. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000038339&page=1>
- \_\_\_\_\_. *Theologia speculativa et Moralis*. t. I-II: *De Angelis*. Venetiis: Balleoni, 1720.
- MASTRIO, Bartolomeo de Meldula. *Disputationes theologicae in IV libros sententiarum*. Venetiis: apud Iacobum Hertz, 1655.
- \_\_\_\_\_. *Disputationes Theologicae in secundum librum Sententiarum*. Venetiis: apud Michaellem Hertz, 1819.
- MAURO, Silvestro. *Opus theologicum in tres tomos distributum*, t. I: *Tractatus de Angelis*. Salmanticae: ex officina Gregorij Ortiz Gallardo, 1711. Bibiloteca Digital Hispánica. Último acceso: 18 de agosto de 2020. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000043735&page=1>
- MELDULA, Mastro de. *Disputationes Theologicae in secundum librum sententiarum*. Venetiis: Balleoni, 1819.



- MUNIESA, Tomás. *Disputationes scholasticae de gratia actuali, habituali, iustificatione, et merito*. Caesaraugustae: ex officina Paschasii Bueno, 1694.
- NAVARRO, Manuel. *Tractatus de Angelis: illustratus controversiis Scholasticis in varias disputationes distributis*. Salmanticae: ex officina Gregorij Ortiz Gallardo, 1711.
- PÉTAU, Denis [Dyonisius Petavius]. *Dogmata Theologica*, t. IV: *De angelis*. Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1866.
- PETTSCHACHER, Benedicto. *Theologia Universa Speculativo-Practica*, t. I, tract. III: *De Angelis*. Salzburg: Caspari Wilhemsederi, 1743.
- QUARTI, Paolo Maria. *Rubricae missalis Romani commentariis illustratae*. Romae: sumptibus Felicis Caesaretti, 1684.
- QUIRÓS, Antonio Bernaldo de. *Selectae Disputationes Theologicae. Tractatus VIII De Angelis*. Lugduni: Philipp Borde, 1658.
- RHODES, Georgio de. *Disputationum Theologiae Scholasticae in quibus Deus, Angelus, Homo sex tractatibus explicantur tomus primus*. Lugduni: sumptibus Ioannis Antonii Huguetan et Guillielmi Barbier, 1671.
- SÁNCHEZ GRANADO, Francisco. *Tractatus de Angelis*. Compluti: Universidad Complutense, 1717.
- SÁNCHEZ, Gaspar. *In duodecim prophetas minores et Baruch commentarii cum paraphrasi*. Lugduni: Iacobi Cardon y Petri Cauellat, 1621.
- SCHERTZER, Johann Adam. *Daemonologia, sive duae disputationes theologicae de malis angelis*. Leipzig: Spörel, 1672.
- SERRANO, Andrés. *Los siete príncipes de los Ángeles: validos del Rey del cielo. Misioneros, y protectores de la Tierra, con la práctica de su devoción*. Bruselas: Francisco Foppens, 1707<sup>2</sup>.
- SLEVOGT, Paul. *Disputationes Academicae, Theoreticae, Practicae, Philologicae*. Jena: Matthaei Birckneri, Typis Johannis Jacobi Bauhoferi, 1656.
- SUÁREZ, Francisco. *Commentaria ac disputationes in primam partem D. Thomae, de Deo effectore creaturarum omnium, in tres praecipuos Tractatus distributae, De angelis*. Venetiis: Sebastianum Coleti, 1740.

- \_\_\_\_\_. *Commentaria ac disputationes in primam secundae D. Thomae, De gratia*, t. VII. Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1857.
- \_\_\_\_\_. *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae, a disputatione XXVI ad LVI*. Parisiis: apud Ludovicum Vives, 1877.
- VALLES, Francisco [Francesco Vallesius]. *De sacra philosophia*. Frankfurt: Thomas Henri Havenstein, 1667.
- VÁZQUEZ, Gabriel. *Commentariorum ac disputationum in primam partem sancti Thomae, tomus primus (secundus). Complectens ad viginti sex quæstiones priores centum & septem disputationes in capita diuisa: Tomus secundus complectens quæstiones a 27 usque ad 64*. Lugduni: sumptibus Antonii Pillehotte, 1620.
- \_\_\_\_\_. *Commentariorum, ac disputationum in Primam Secundae S. Thomae Tomus primus*. Compluti: Juan Gracián, 1614.
- VELASCO, Alonso Alberto de. “*Semana angélica y recuerdos a la devoción de los Siete Espíritus Asistentes al Trono soberano de Dios*” en SERRANO, Andrés. *Los siete príncipes de los Ángeles: validos del Rey del cielo. Misioneros, y protectores de la Tierra, con la práctica de su devoción*. Brusselas: Francisco Foppens, 1707<sup>2</sup>.
- VERANIFELIX, Cajetanus [Gaetano Felice Verani / Caietanus Veraniciensis Felix]. *Theologia speculativa universa dogmatica et moralis*, t. IV: *De angelis et de homine*. Monachii: typis Ioannis Jaecklini, 1520.
- \_\_\_\_\_. *Theologia Universa, speculativa, dogmatica et moralis*, t. IV: *De angelis*. Monachii: Joannis Jaecklini, 1700.
- ZAVARELLA, Giacomo. *Opera Logica*. Venetiis: apud Paulum Meietum Bibliopolam Patavium, 1576.

## TRATADOS ANGELOLÓGICOS MANUSCRITOS

ALCARAZ, Juan Miguel de. *Tractatus de Angelis et de gratia iuxta doctrinam Joannis Duns Scoti*. México: Convento de Santa María de los Ángeles. 1737-1738. BNM, FR. Ms. 343.

AGUILERA, Francisco. *Tractatus de bonitate: et militia humanorum actum et Tractatus de Angelis*. 1678. FR, BNM. Ms. 472.

BAYONA, Carlos de; Diego Castell Ros y Medrano y Eusebio de los Ríos. *De Angelis*. Colegio de Málaga: 1600. Repositorio Institucional de la Universidad Complutense de Madrid. Ms. 31539.

CARBADILLO, Francisco de. *Medulla tractatus de Deo ut uno, de Deo ut Trino, de absoluta scientia, de scientia media et vissionis, de voluntate Dei, de praedestinatione et praedefinitionibus, de ente supernaturali, de vissione supernaturali, de Angelis, de virtutibus*. Ms. 546. BNM, FR.

*Deus unus ad Angelici praeceptoris mentem scholastice disputandus. Disp. 4 de Angelis*. 1747-1748. BNM, FR. Ms. 318.

*Dissertationes de Angelis (s. d.)*. BNM, FR. Ms. 490.

HORTIGOSA, Pedro de. *Materia de Angelis*. 1606. BNM, FR. Ms. 524.

MARÍN DE ALCÁZAR, Diego. *Tractatus de Angelis sive de natura Angelica; disputationes circa mysteri trinitatis, eucharistiae et legibus*. BNM, FR. Ms. 410.

MONCADA, Gaspar de. *Tractatus de Angelis*. 1662-1666. BNM, FR. Ms. 499.

NEOPORTO, Juan de. *Tractatus de Angelis*. 1662. BNM, FR. Ms. 416.

PERALTA, Antonio de (1668-1736). *Dissertationes de divina providentia praedestinatione et reprobatione, de Angelis disputatione secunda de vera notione et [conceptu] entis*. BNM, FR. Ms. 458.

PÉREZ, Paulo Antonio. *Tractatus de Angelis*. 1735. BNM, FR. Ms. 462.

RINCÓN, Lucas del (1679-1764). *Tractatus de peccatis, de angelis*. BNM, FR. Ms. 428.

\_\_\_\_\_ . *Tractatus de biceps de spe et charitate theologicis, de Visione betifica, de Angelis, de lege in particulari: sectio secunda de conceptu corporis et spiritus: tractatus de bonitate et malitia actuum humanorum.* 1729-1730. BNM, FR. Ms. 551.

SALES, Asensio. *Tractatus scholasticus theologicus de Angelis labratus ab Asensio Sales.*  
Inventario General de Manuscritos de Barcelona. Ms. 1766.

*Tractatus theologici de Angelis, incarnatione et iustitia et iure (s. d.).* BNM, FR. Ms. 400.

VÁZQUEZ, Mateo. *Disputationes scholasticae de Angelis.* 1733. BNM, FR. Ms. 479.

ZÉVALLOS, Francisco Javier y ANDRÉS, Lucena. *Tractatus de Angelis a P. Fraco. Zevallos, olim Primariae Cathedrae Professore, inceptus, et a Patre Andrea Luzena Moralis Cathedrae Professore perfectus.* 1757. FR, BNM. Ms. 321; Ms. 452.

ZÉVALLOS, Francisco Javier. *Tractatus de B.V.D. Maris domina nostra.* 1755. FR, BNM. Ms. 457.

\_\_\_\_\_ . *Tractatus de beatissima virgine dei genitrice.* 1756. FR, BNM. Ms. 381.

\_\_\_\_\_ . *Tractatus de merito justorum.* 1752. FR, BNM. Ms. 529.