

medio y al fin. Pero es esencial al movimiento que el móvil se halle de diverso modo ahora que antes; por lo cual en cada instante del tiempo, que mide el movimiento, el móvil se ha en varias disposiciones. Es pues necesario que en el último instante tenga una posición, que no tenía anteriormente. De donde resulta evidente que reposar durante todo un tiempo en algo (por ejemplo, en la blancura) es estar en ello en cada uno de los instantes de ese tiempo: y no es posible por consiguiente que una cosa repose en un extremo durante todo el tiempo precedente, y que en el último instante de ese mismo tiempo esté en el otro término. Pero esto sí es posible en el movimiento, porque moverse en algún tiempo totalmente considerado (1) no es estar en la misma disposición en todos y cada uno de los instantes de ese tiempo. Así pues todos estos cambios instantáneos son términos del movimiento continuo: así como la generación es el término de la alteración de la materia y la iluminación del movimiento local del cuerpo luminoso (2).

Pero el movimiento local del ángel no es el término de algún otro movimiento continuo; sino que es por sí independiente de todo otro movimiento. Por lo tanto es imposible decir que en todo el tiempo está en algún lugar, y en el último instante se halla en otro; sino que debe asignarse un último instante, en el cual ha estado en lugar anterior. Ahora bien: allí donde hay muchos instantes sucesivos, necesariamente hay tiempo; puesto que el tiempo no es otra cosa que la numeración de lo anterior y lo posterior en el movimiento. Luego *el movimiento del ángel se verifica en algún tiempo, continuo*, si lo es su movimiento; y no continuo en el caso contrario: porque hemos visto (a. 1) que el movimiento del ángel puede ser ó no *continuo*, dado que la continuidad del tiempo proviene de la continuidad del movimiento (Phys. I. 4, t. 99).

(1) *In toto aliquo tempore.*

(2) ¿Sería admisible la locución con esta variante ó otra análoga? término del movimiento del éter.

(3) La existencia del tiempo discreto fué negada por Escoto. Véanse los comentarios del Cardenal Cayetano.

Pero este tiempo, ya sea continuo ó no (3), no es el tiempo mismo, que mide el movimiento del cielo y la duración de todos los seres corporales, cuya mutabilidad es efecto del movimiento del cielo; pues el movimiento del ángel no depende de él del cielo.

Al argumento 1.º dirémos que, si el tiempo del movimiento del ángel no es continuo, sino cierta sucesión de unos mismos instantes; no guardará proporción con el tiempo, que mide el movimiento de los seres corporales, el cual es continuo, por no ser de la misma naturaleza (4). Pero, si es continuo; será también proporcional, no por la proporción entre el motor y el móvil, sino por la de las magnitudes, en que se realiza el movimiento (5); y además la velocidad del movimiento del ángel no está en razón de la cantidad de su virtud, sino que es según la determinación de su voluntad.

Al 2.º que la iluminación es el término de un movimiento, y una alteración; no movimiento local en el sentido de que la luz llegue antes á los objetos próximos que á los lejanos (6): mas el movimiento del ángel es local sin ser término del movimiento. No hay por lo tanto paridad.

Al 3.º que esa objeción se refiere al tiempo continuo, y puede no serlo el del movimiento del ángel: por consiguiente el ángel puede estar en un instante en un lugar y en otro instante en otro lugar, sin interposición de otro algún tiempo. Pero, si el tiempo del movimiento del ángel es continuo; el ángel cambia indefinidamente de lugares durante todo el tiempo precedente al último instante, según lo espuesto (a. 2): y se halla sin embargo parte en uno de los lugares continuos y parte en otro; no porque su sustancia sea divisible, sino porque su virtud se aplica á una parte del primer lugar, y á una parte del segundo, como también se ha dicho (a. 1).

(4) Esto es, por no ser de la misma naturaleza, no guardará proporción etc.

(5) Como si se dijese los espacios recorridos.

(6) Véase la pág. 443, nota 4.

CUESTION LIV.

Del conocimiento de los ángeles.

Espuesto lo perteneciente á la sustancia del ángel, procederémos á examinar el conocimiento del mismo, en cuatro partes: 1.ª De lo concerniente á la facultad cognoscitiva del ángel.—2.ª De su medio de conocer.—3.ª Del objeto de su conocimiento.—4.ª De su modo.—Respecto de la facultad de conocer formularémos cinco preguntas; 1.ª El entender del ángel es su sustancia?—2.ª Su ser es su entender?—3.ª Su sustancia es su virtud intelectual?—4.ª Hay en los ángeles entendimiento agente y posible?—5.ª Tienen alguna otra potencia cognoscitiva, además del entendimiento?

ARTÍCULO I.—El entender del ángel es su sustancia? (1)

1.º Parece que el entender del ángel es su sustancia: porque el ángel es más sublime y más simple que el entendimiento agente del alma (2). Es así que la sustancia del entendimiento agente es su acción, como consta (De an. I. 3) por Aristóteles y su comentador (t. 19). Luego con mayor razón la sustancia del ángel es *ella* su acción, que es entender.

2.º Aristóteles dice (Met. I. 12, t. 39) que «la acción del entendimiento es la vida.» Pero, puesto que vivir para los seres vivientes es existir (De an. I. 2, t. 37); parece que la vida es la esencia, y por lo tanto la acción del entendimiento es la esencia del ángel inteligente.

3.º Cuando los extremos son uno solo, el medio no difiere de ellos, porque un extremo dista más del otro que el medio. Pero en el ángel el entendimiento y lo entendido son una misma cosa, al menos en cuanto entiende su esencia. Luego el entender, que ocupa el medio entre el

entendimiento y el objeto entendido, se identifica con la sustancia del ángel inteligente.

Por el contrario: la acción de un ser difiere más de su sustancia que su existencia. Es así que no hay criatura, cuya existencia sea su sustancia, por ser esto propio de solo Dios, según consta de lo dicho (C. 3, a. 4; y C. 44, a. 1). Luego ni la acción del ángel ni la de otra criatura es su sustancia.

Conclusion. *Es imposible que la acción del ángel, ó la de otra cualquiera criatura, sea su sustancia; ni por consiguiente el entender mismo de los ángeles: siendo esto exclusivamente propio de Dios, existente en acto puro.*

Responderémos, que es imposible que la acción del ángel ó la de cualquiera otra criatura sea su sustancia. Porque la acción es propiamente la actualidad de la potencia, como el existir es la actualidad de la sustancia ó de la esencia. Mas repugna que algo, que no es puro acto, sino que tiene alguna mezcla de potencia, sea su actualidad; porque esta es incom-

(1) Según el Cardenal Cayetano, Averroés sostuvo la doctrina contraria á la que aquí espone el Santo. Billuart da por resueltos los problemas de esta cuestión en la Filosofía, y dice que todos los tomistas están conformes con la doctrina del Santo; sin embargo, el Cardenal Toledo quiere que la distinción entre la intelección del ángel y su sustancia ó esencia, que aquí se pueden considerar equivalentes, sea una distinción lógica y no real.

Bajo el punto de vista ontológico el presente epigrafe pudiera redactarse así: «¿El entender y la sustancia del ángel son idénticos, ó forman *unidad en esencia*? Y, como la *iden-*

tidad se divide en *real*, que es la que existe entre las cosas que tienen la misma esencia, aunque se espresen con nombres diversos, y de *razón*, que es la que interviene entre los seres, cuando uno sin otro no se pueden concebir; se debe volver á preguntar: ¿Forman una identidad real ó de razón el acto de entender y la sustancia del ángel? Niega el Santo la identidad real en el mero hecho de hacer incompatibles entre sí la *potencialidad* y la *actualidad*; ó lo que es lo mismo, establece entre el entender y la sustancia angélica lo que se llama en las escuelas *distinción real*.—M. C. G.

(2) Véase la C. 79, a. 3.

patible con la potencialidad : siendo pues solo Dios acto puro, síguese *que solo en Dios su sustancia es su ser y su obrar.*

Por otra parte (1), si el entender del ángel fuera su sustancia, necesariamente su entender sería subsistente. Pero el entender subsistente no puede ser sino único, como ni puede haber nada abstracto subsistente : por lo tanto la sustancia de un ángel no se distinguiría ni de la sustancia de Dios, que es el mismo entender subsistente, ni de la sustancia de otro ángel. Por último, si el ángel mismo fuese su entender, no podría haber grados en el entender más ó menos perfectamente; pues su desigualdad proviene de la diversa participacion del mismo entender.

Al argumento 1.º contestarémos que, cuando se dice que el entendimiento agente es su accion, este predicado no se toma por la esencia, sino por concomitancia; porque tan pronto como su sustancia existe en acto, la accion la acompaña cuanto es de su parte : lo cual no es aplicable al entendimiento posible, que no tiene acciones, sino despues de ya constituido en acto.

Al 2.º que la vida no es respecto del vivir, lo que la esencia respecto del ser, sino como la carrera en relacion con el correr; pues aquello significa la accion en abstracto, y esto en concreto. Por consiguiente de que vivir sea ser, no se deduce que la vida es la esencia; aunque algunas veces se toma la vida por la esencia segun estas palabras de San Agustin (De Trin. l. 9, c. 4; y l. 16, c. 11): « La memoria y la inteligencia y la voluntad » son una sola esencia, una sola vida ». Pero Aristóteles no lo entiende así, cuando dice que el acto del entendimiento es la vida.

Al 3.º que la accion, que pasa á un objeto estrínseco, es realmente un medio entre el agente y el sujeto, que recibe la accion; pero la que permanece en el agente, no es en realidad un medio entre

(1) Merecen ser leídos atentamente, por la importancia psicológica que tienen, los comentarios del Cardenal Cayetano á cada proposicion de esta segunda prueba.

(2) Si Dios todo lo hizo, todo de él toma existencia; si todo de él toma existencia, todo tiene una existencia participada; si todas las cosas gozan de tal existencia por participacion, el existir de ellas no será propiedad de su sustancia; y si esto es así, las operaciones consiguientes no pueden ser su sustancia. Ahora bien : si la existencia y la accion de las criaturas no convienen en propiedad á su sustancia, la accion

el agente y el objeto; sino solo segun nuestro modo de significar : en realidad es una consecuencia de la union del objeto con el agente; porque del hecho mismo de unificarse el objeto entendido con el inteligente, resulta el entender como cierto efecto diferente de uno y otro.

ARTÍCULO II. — El entender del ángel es su existir? (2)

1.º Parece que el entender del ángel es su existir : porque « vivir para los vivos » vientes es ser » (De an. l. 2, t. 37). Pero entender es cierto vivir (ibid. t. 13). Luego el entender del ángel es su ser.

2.º La relacion de causa á causa es la misma que la de efecto á efecto (3). Pero la forma, por la cual existe el ángel, es la misma que la forma, por la cual entiende, por lo ménos á sí mismo. Luego su entender es la misma cosa que su existir.

Por el contrario : el entender del ángel es su movimiento, como hace constar San Dionisio (De div. nom. c. 4). Pero el existir no es movimiento. Luego el existir del ángel no es su entender.

Conclusion. *Ni la accion del ángel es su existencia, ni lo es tampoco la de alguna criatura.*

Respondéremos que la accion del ángel no es su existencia, como ni la accion de criatura alguna. Porque hay dos géneros de accion (Met. l. 9, t. 16) : una transeunte á algo exterior, y que lo hace pasivo, como quemar y cortar; y otra, que no pasa á objeto exterior, sino que permanece en el agente mismo, como sentir, entender, y querer; pues por esta accion nada estrínseco se altera, sino que todo se efectúa en el mismo agente. En cuanto á la primera especie de accion es evidente que no puede ser el mismo existir del agente; porque la existencia del agente se significa dentro del mismo,

y la existencia serán en ellas sustancialmente diferentes. De donde se deduce que, siendo el ángel una pura criatura, la operacion intelectual y la existencia deben ser en él sustancialmente diferentes. — M. C. G.

(3) Se entiende de los efectos correspondientes á las causas relacionadas, ó sea, una causa es á otra lo que el efecto correspondiente á la primera es al correspondiente á la segunda; de donde resulta matemáticamente que las mismas causas producen los mismos efectos en igualdad de circunstancias, ó *ceteris paribus*, como se decia en las escuelas.

miéntras que la accion de ese género es una emanacion del agente al paciente. La segunda empero tiene por su naturaleza infinidad, sea *simpliciter* ó bien *secundum quid* : *simpliciter*, como el entender, cuyo objeto es lo verdadero (1), y querer, cuyo objeto es lo bueno; y lo uno y lo otro se convierten con el ente. Así el entender y el querer se relacionan de suyo con todas las cosas, y reciben la especie del objeto. *Secundum quid* es infinito el sentir, que se relaciona con todo lo sensible, como la vista con todo lo visible. Pero la existencia de cada criatura está determinada á una sola cosa segun el género y la especie; y únicamente el ser de Dios es infinito *simpliciter*; pues comprende en sí todas las cosas, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4). Luego solo el ser divino es el divino entender y el divino querer.

Al argumento 1.º dirémos, que vivir se toma á veces por el ser mismo del viviente; pero en otros casos por una operacion de vida, esto es, que prueba que algun ser es viviente : y en este sentido es en el que Aristóteles dice que entender es cierto vivir; pues distingue allí diversos grados de vivientes segun las diversas funciones vitales.

Al 2.º que la esencia misma del ángel es la razon de todo su ser; mas no es la razon de su entender, porque no todo lo puede entender por su esencia. Por lo cual la esencia segun su razon propia, en cuanto es tal esencia, se compara al ser mismo del ángel; al paso que á su entender se compara segun la razon de un objeto más universal, esto es, lo verdadero ó el ente : y de este modo se hace manifiesto que, aunque sea la misma forma, no por eso es bajo el mismo concepto principio del ser y del entender. Y por esto no resulta de aquí que en el ángel el ser y el entender sean una misma cosa.

ARTÍCULO III. — La potencia intelectual del ángel es su esencia? (2)

1.º Parece que la virtud ó potencia intelectual en el ángel no es otra cosa que

(1) Véase la C. 16, a. 3, al 3.º

(2) Véase la C. 77, a. 1, donde relativamente á la inteligencia del hombre se resuelve un problema idéntico.

su esencia : porque la mente y el entendimiento denotan la potencia intelectual. Es así que San Dionisio en muchos pasajes de sus escritos (De coelest. hier. c. 2, 6 y 12; y De div. nom. c. 7 y 9) llama á los ángeles « inteligencias y espíritus ». Luego el ángel es su potencia intelectual.

2.º Si la potencia intelectual en el ángel es algo fuera de su esencia, es preciso que sea un accidente : porque llamamos accidente de alguna cosa á lo que no es en él de su esencia. Ahora bien : una forma simple no puede ser sujeto, como dice Boecio (De Trin.). Luego el ángel no sería una forma simple : lo cual es contrario á lo anteriormente establecido (C. 50, a. 1 y 2).

3.º San Agustin dice (Conf. l. 12, c. 7) que « Dios ha hecho la naturaleza angelica cerca de sí, y la materia primera » cerca de la nada ». De donde parece resultar que el ángel es más simple que la materia primera, como más próximo á Dios. Es así que la materia primera es su potencia. Luego mucho más el ángel es su potencia intelectual.

Por el contrario, San Dionisio dice (De coelest. hier. c. 2), que « los ángeles » se dividen en sustancia, virtud y operacion ». Luego en ellos una cosa es la sustancia, otra la virtud, y otra la operacion.

Conclusion. *Ni en el ángel ni en criatura alguna la virtud ó potencia operativa es lo mismo que su esencia.*

Responderémos, que ni en el ángel ni en ninguna criatura la virtud ó la potencia operativa es la misma cosa que su esencia. En efecto : puesto que la potencia es correlativa al acto, es preciso que la diversidad de potencias esté en razon de la diversidad de actos; por lo cual se dice que un acto propio responde á una potencia propia. Ahora bien : en toda criatura la esencia difiere de la existencia, y es á esta lo que la potencia al acto, como consta claramente de lo dicho (a. 1 y 2; y C. 3, a. 4). Mas el acto, al cual la potencia operativa se refiere, es la operacion; y, no siendo en el ángel el entender la misma cosa que el ser, como ninguna otra operacion en él mismo ó en cualquiera otra criatura es idéntica con su ser; síguese que la esencia del ángel no es su potencia intelectual, ni la esen-

cia de criatura alguna es su potencia operativa.

Al argumento 1.º dirémos, que se llama al ángel inteligencia y mente, porque todo su conocimiento es intelectual; mientras que el conocimiento del alma es en parte intelectual y en parte sensitivo.

Al 2.º que la forma simple, que es acto puro, no puede ser sujeto de accidente alguno; porque el sujeto es al accidente lo que la potencia al acto: y, siendo esto (1) propio de solo Dios, de tal forma es de la que allí habla Boecio. Pero la forma simple, que no es su existencia, sino que se compara á esta como la potencia al acto, puede ser sujeto de accidente, y mucho mejor del que es una consecuencia de la especie, por cuanto esta clase de accidente pertenece á la forma; al paso que el accidente, que pertenece al individuo, y que no es consecuencia de la especie toda, resulta de la materia, que es el principio de la individuacion: y tal forma simple es el ángel.

Al 3.º que la potencia de la materia se refiere al ser mismo sustancial; y la potencia operativa no, sino al ser accidental: por lo que no hay paridad.

ARTÍCULO IV. — Hay en el ángel entendimiento agente y posible? (2)

1.º Parece que en el ángel hay entendimiento agente y posible: porque Aristóteles dice (De an. l. 3, t. 17) que, así como en toda naturaleza hay algo por lo que todo puede hacerse, y algo por lo que puede hacerlo todo (3); igualmente en el alma. Siendo pues el ángel cierta naturaleza, hay en él un entendimiento agente y posible.

2.º Recibir es propio del entendimiento posible, é iluminar lo es del entendimiento agente (De an. l. 3, t. 2, 3 y 18) (4). El ángel recibe luz de otro superior á él,

(1) El ser acto puro, no el ser sujeto y accidente.

(2) Véase la C. 79, a. 2 y 3.

(3) *Aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere.* La cita no es completamente literal, y como la respuesta descansa sobre los antecedentes del pasaje. Véase lo que dice literalmente Aristóteles: «así como en toda la naturaleza es preciso distinguir en cada género de objetos de una parte la materia, que es lo que son todos estos objetos en potencia, y de otra la causa y aquello que obra, porque la causa es la que lo hace todo, como el arte respecto de la materia; de igual modo es necesario que estas mismas diferencias se encuentren en el alma. En este caso está en efecto la inteligencia, que por una parte puede llegar á ser todas las

é ilumina al inferior. Luego hay en él entendimiento agente y posible.

Por el contrario: en nosotros el entendimiento es agente y posible por relacion á las imágenes; las cuales son respecto del entendimiento posible lo que los colores á la vista, y para el entendimiento agente lo que los colores en órden á la luz, segun consta (De an. l. 3, t. 18). Esto empero no cabe en el ángel. Luego no hay en él entendimiento agente y posible.

Conclusion. No puede admitirse en los ángeles entendimiento agente y posible, á ménos de entenderlo en un sentido equivoco (5).

Responderémos, que lo que nos obliga á reconocer en nosotros un entendimiento posible, es la observacion de que á veces nos hallamos inteligentes en potencia y no en acto: por lo cual necesariamente debe haber cierta facultad en potencia respecto de lo inteligible, ántes del entender mismo; la cual viene á constituirse en acto, cuando de hecho lo conoce, y más aún cuando lo contempla: y esta facultad es la que llamamos entendimiento posible. Y la necesidad de reconocer en nosotros entendimiento agente provino de que las naturalezas de cosas materiales, que entendemos, no subsisten fuera del alma inmateriales é inteligibles en acto, sino que son inteligibles solo en potencia, en tanto que existen fuera del alma. Era por lo tanto preciso admitir como existente una virtud, que hiciese aquellas naturalezas inteligibles en acto: y esta virtud es lo que llamamos entendimiento agente en nosotros. Mas esa doble necesidad no existe respecto de los ángeles; porque ni son alguna vez inteligentes solo en potencia con respecto á los objetos, que naturalmente entienden; ni lo inteligible para ellos lo es en potencia, sino en acto: puesto que entienden pri-

» cosas (entendimiento posible) y de otra puede hacerlo todo » (entendimiento agente). » Lib. 3, c. 5 en la traduccion del Sr. Azcárate.

(4) Cap. 1 y 5 de la dicha traduccion.

(5) En la escuela se llama *virtud activa* del entendimiento ó *intellectus agens* aquella, por la que el alma forma de las fantasmas las *especies inteligibles*; y *virtud pasiva* ó *intellectus patiens*, por la que recibe dicha impresion. Mas Aristóteles no reconocia en los ángeles la virtud de formar fantasmas, en razon á que el ángel es una sustancia espiritual é incorpórea; y por tanto su entendimiento no podia ser agente y posible en este sentido. — M. C. G.

mera y principalmente las cosas inmateriales, como se verá (C. 55, a. 1). Por consiguiente no puede haber en los ángeles entendimiento agente y posible, á no serlo equivocadamente.

Al argumento 1.º dirémos, que el Filósofo entiende que aquellas dos cosas se hallan en toda naturaleza susceptible de efectuarse en ella generacion y produccion, como lo prueba el *contesto mismo* de sus palabras. Pero en el ángel la ciencia no es engendrada, pues reside en él naturalmente. No hay pues porqué suponer en él lo agente y lo posible.

Al 2.º que es propio del entendimiento agente iluminar, no á otro inteligente, sino las cosas inteligibles en potencia, en cuanto las hace por abstraccion inteligibles en acto: y, siendo propio del entendimiento posible estar en potencia respecto de las cosas naturales cognoscibles, y alguna vez constituirse en acto; dedúcese que el que un ángel ilumine á otro ángel, nada tiene que ver con la esencia del entendimiento agente; como ni al entendimiento posible pertenece el que sea iluminado acerca de los misterios sobrenaturales, respecto de cuyo conocimiento está algunas veces en potencia. Quien quiera que insista en llamar á eso entendimiento agente y posible, usará un lenguaje equivoco; y será cuestion de nombres sin verdadera importancia.

ARTÍCULO V. — En los ángeles hay únicamente conocimiento intelectual?

1.º Parece que en los ángeles no hay solo conocimiento intelectual: porque San Agustin dice (De civit. Dei, l. 8, c. 6) que «en los ángeles hay vida, que entiende y siente». Luego hay en ellos potencia sensitiva.

2.º San Isidoro dice (De sum. bono, c. 12) que «los ángeles saben muchas cosas por esperiencia»; y la esperiencia se forma de muchos recuerdos (Met. l. 1, c. 1) (1). Luego hay tambien en ellos la facultad de la memoria.

3.º San Dionisio dice (De Div. nom. c. 4) que «en los demonios hay una fan-

(1) «En los hombres la esperiencia proviene de la memoria. En efecto, muchos recuerdos de una misma cosa constituyen una esperiencia». Pág. 52 en la traduccion de Azcárate.

» tasía proterva» (2). La fantasía pertenece á la potencia imaginativa: existe pues en los demonios la facultad imaginativa; y, como los ángeles son de la misma naturaleza, existe tambien en ellos una imaginacion.

Por el contrario: San Gregorio dice (Hom. de Ascens. in Ev. 29) que «el hombre siente como las bestias ó los animales, y entiende como los ángeles».

Conclusion. De todas las potencias cognoscitivas solo competen á los ángeles la inteligencia y la voluntad, por cuya razon se les llama inteligencias y espíritus (mentes).

Responderémos, que en nuestra alma hay ciertas facultades, cuyas operaciones se ejercen por medio de los órganos corporales; siendo las tales fuerzas actos de ciertas partes del cuerpo, como la facultad de ver reside en el ojo, y la de oír en el oído. Hay asimismo en nuestra alma otras facultades, que no ejercen sus operaciones por medio de los órganos corporales, cuales son la inteligencia y la voluntad; y estas facultades no son actos de partes corporales. Los ángeles empero no tienen cuerpos naturalmente unidos á ellos, como lo hemos demostrado (C. 51, a. 1): por consiguiente entre las facultades del alma no es posible les competan otras que la inteligencia y la voluntad. Esto mismo dice el comentador de Aristóteles (Met. l. 12), al consignar que en «las sustancias separadas se distinguen la inteligencia y la voluntad». Es ademas conveniente para el órden del universo que la suprema criatura intelectual sea totalmente intelectual; y no solo en parte, como lo es nuestra alma (3). Por esta razon se da á los ángeles los nombres de inteligencias y de espíritus, segun lo dicho (a. 3).

Puédese responder de dos modos á las objeciones propuestas en contra: 1.º Las autoridades citadas han razonado segun la opinion de los que suponian que los ángeles y los demonios tienen cuerpos, que les están naturalmente unidos: opinion aducida frecuentemente por San Agustin en sus escritos, aunque no con

(2) Rebelde á las enseñanzas de la realidad, como si se dijese *imaginacion exaltada*. Así se desprende de las expresiones, que le preceden, *furor irrationabilis, demens concupiscentia*.

(3) Véase la pág. 422, nota 2.

el intento de sostenerla, pues dice (De civ. Dei, l. 21, c. 10) que «sobre esta» cuestión no hay para qué molestarse «mucho». 2.º También se puede decir que aquellos testimonios y los de esa índole deben entenderse por cierta analogía: porque, como los sentidos tienen cierta percepción ó aprensión del objeto sensible, que les es propio; en el lenguaje usual suélese decir que sentimos algo según cierta percepción del entendimiento, y aun por esto recibe el nombre de sentencia (1). Se puede además atribuir á los ángeles la experiencia por la semejanza de los objetos del conocimiento, y no por la de la facultad cognoscitiva: porque la experiencia en nosotros se va formando, según que conocemos objetos particulares por

medio de los sentidos; y los ángeles conocen también las cosas individuales, como lo demostraremos (C. 57, a. 2), mas no por los sentidos: sin embargo puede atribuírseles memoria bajo el concepto, en que San Agustín la coloca en la inteligencia (De Trin. l. 10, c. 11); pero no puede admitirse en ellos como parte del alma sensitiva. Igualmente se atribuye á los demonios imaginación proterva, por cuanto tienen una falsa idea práctica del verdadero bien: y lo que propiamente produce en nosotros las ilusiones de la fantasía, es que tomamos algunas veces las imágenes de los objetos por los objetos mismos, como acontece (y es bien sabido) á los que sueñan y á los locos.

CUESTION LV.

Del medio del conocimiento angélico.

Pasarémos á tratar del medio de conocer en los ángeles: respecto de lo cual nos propondrémos tres dudas: 1.ª Los ángeles lo conocen todo por su sustancia, ó por algunas especies? — 2.ª Si conocen las cosas por especies; estas especies les son connaturales, ó las reciben de los objetos? — 3.ª Los ángeles superiores conocen por especies más universales que los inferiores?

ARTÍCULO I. — Los ángeles conocen todo por su sustancia? (2)

1.º Parece que los ángeles conocen todo por su sustancia: porque San Dionisio dice (De div. nom. c. 7) que «los ángeles saben lo que hay en la tierra» por la naturaleza propia de su espíritu. Siendo pues la naturaleza del ángel su esencia; síguese que el ángel conoce las cosas por su esencia.

(1) En el idioma latino se usan frecuentemente las palabras *sentio* y su derivada *sententia*, como espresivas de estados intelectuales. Es muy clásico el uso de la segunda, significando *opinion*.

(2) Advertirémos con el Cardenal Cayetano: 1.º que se trata de un conocimiento distinto y claro de las cosas, no confuso; 2.º la palabra *todo* se entiende, no del conjunto de las

cosas, sino más bien de cada cosa en particular (*distributio*); 3.º la palabra *por* denota el medio del conocimiento, ó sea, la razón del mismo; 4.º la palabra *sustancia*, entendiéndose como si se dijera *solo su sustancia*. De aquí el que pueda formularse el artículo de este otro modo: ¿La esencia del ángel es la razón suficiente del conocer todas las cosas naturalmente cognoscibles por él en el grado que puede conocerlas?

2.º Según el Filósofo (Met. l. 12, t. 51; y De an. l. 3, t. 15), en los seres, que son sin materia, «el entendimiento es la» misma cosa que lo que entiende». Lo que se entiende se identifica con el inteligente por razón de aquello, mediante lo cual se entiende. Luego en los seres inmateriales, como son los ángeles, el medio de conocimiento es la sustancia misma del que conoce.

3.º Todo lo que está en otro, lo está

por modo de aquel, en quien existe. El ángel tiene naturaleza intelectual; y por consiguiente todo lo que está en él, está por modo inteligible. Pero todo está en él, porque los entes inferiores están esencialmente en los superiores, y estos en los inferiores participativamente: por lo cual San Dionisio dice (De div. nom. c. 4) que «Dios congrega los todos en los todos», esto es, todo en todas las cosas. Luego los ángeles conocen todas las cosas en su sustancia.

Por el contrario, San Dionisio dice (ibid.) que «los ángeles son iluminados» por las razones de las cosas». Luego conocen por las razones de las cosas, y no por su propia sustancia.

Conclusion. *El ángel no puede conocer todas las cosas por su esencia, como Dios; sino que su entendimiento se pre-dispone á conocerlas bien por algunas especies ó imágenes* (1).

Responderémos, que aquello, por lo que entiende el entendimiento, se considera como la forma del entendimiento, que entiende; porque la forma es, por lo que el agente obra. Para que la potencia se complete perfectamente por la forma, es preciso que bajo esta forma se comprenda todo aquello, á que se estiende la potencia. De aquí es que en las cosas corruptibles la forma no llena perfectamente la potencia de la materia, por cuanto esta potencia se estiende á más que á contener la forma de esto ó de aquello. La potencia intelectual del ángel se estiende á entender todo, puesto que el objeto del entendimiento es el ente ó lo verdadero comun (ó *universal*) (2); mas la esencia misma del ángel no comprende en sí todas las cosas, por ser una esencia determinada á tal género y á tal especie; y solo es propio de la esencia divina, que es infinita, el comprender en

(1) Si los ángeles conociesen por su esencia todas las cosas; siendo esta esencia constantemente uniforme, se seguiría que las tales cosas siempre y del mismo modo las conocían: es así que hay muchas cosas que no conocen, y otras que, aunque las conozcan, no es de una manera igual; pues según las Sagradas Escrituras desconocen el *dia del Juicio*..., y Dios ilumina á unos con ciertas noticias, que no comunica á otros...: luego etc. — M. C. G.

(2) Véase la C. 16, a. 3, al 3.º, donde queda explicado en qué sentido es lo verdadero el objeto del entendimiento y en qué sentido lo es el ente. «La razón de ente, escribe el P. Cerverino, es el objeto formal del entendimiento; la razón de verdadero es una condición de este objeto formal. El ente es el objeto formal, porque es la cosa conocida; la verdad es

sí misma absoluta y perfectamente todas las cosas. Por consiguiente *solo Dios conoce todas las cosas por su esencia; y el ángel no puede conocerlas así, sino que su entendimiento há menester perfeccionarse al efecto por medio de algunas especies*.

Al argumento 1.º dirémos que, cuando se dice que el ángel conoce las cosas según su naturaleza; la palabra *según* no determina el medio de conocimiento, que es la semejanza del objeto conocido; sino la virtud cognoscitiva, que conviene al ángel según su naturaleza.

Al 2.º que, así como el sentido en acto es lo sensible en acto (De an. l. 2, t. 53) (3), no empero en el concepto de que la misma fuerza sensitiva sea la semejanza misma del objeto sensible, que está en el sentido, sino en cuanto de las dos cosas se hace una sola, como del acto y la potencia; igualmente se dice también que el entendimiento en acto es el objeto entendido en acto; no porque la sustancia del entendimiento sea la semejanza misma, por cuyo medio entiende, sino porque esa semejanza viene á ser su forma. Y, cuando se dice que en los seres sin materia el entendimiento y lo entendido son una misma cosa; esto equivale á decir que el entendimiento en acto es el objeto entendido en acto: pues una cosa es entendida en acto, en cuanto ella es inmaterial.

Al 3.º que las cosas, que están bajo el ángel y las que están sobre él, están de cierta manera en su sustancia, no perfectamente y según su razón propia, siendo la esencia del ángel, como finita, distinta de las otras por su naturaleza propia; sino según cierta razón comun. Pero en la esencia de Dios están perfectamente todas las cosas y según razón propia, como en la causa primera y universal

«condición de este objeto, porque este no se denomina tal, sino en cuanto perfecciona objetivamente al entendimiento, cuya verdad de conocimiento regula». Sin embargo, como en el texto se dice indistintamente que el objeto del entendimiento es el ente ó lo verdadero, creemos que se habla en este pasaje de la verdad considerada en su fundamento, en la entidad, y que por lo tanto no hay inconveniente alguno en unificar estos dos axiomas: *objectum intellectus est verum, objectum intellectus est ens*, tan usados en la filosofía escolástica. *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, l. 2, C. 21.

(3) Aunque difiere la cita de la hebra en la C. 14, a. 2; sin embargo es exacta: en ambos pasajes espone Aristóteles el mismo pensamiento.