

CUESTION XI.

De la unidad de Dios.

Tratarémos ahora de la unidad de Dios, acerca de la cual resolverémos cuatro puntos, á saber: 1.º La unidad añade algo al ente?—2.º La unidad es lo opuesto á la pluralidad?—3.º Es Dios uno?—4.º Es Dios eminentemente uno?

ARTÍCULO I.—La unidad añade algo al ente?

1.º Parece que la unidad añade alguna cosa al ente: porque todo lo que hay en un género determinado, proviene de alguna adición al ente, que envuelve todos los géneros. Es así que la unidad existe en un género determinado, puesto que ella es el principio del número, que es por sí una especie de cantidad (1): luego la unidad añade algo al ente.

2.º Lo que divide (2) algo que es común, proviene de cierta adición á esto mismo. La unidad y la pluralidad son divisiones del ente: luego la unidad añade alguna cosa al ente.

3.º Si la unidad nada añade al ente, la palabra *uno* y la palabra *ente* serán sinónimas. Pero sería ridículo decir *ente ente*; luego también lo sería decir *ente uno*; lo cual es falso. Por consiguiente la unidad añade algo al ente.

Por el contrario, San Dionisio dice (De div. nom. cap. últ.): «Nada hay de lo que existe, que no participe de la unidad»; y no sería esto así, si la unidad añadiese al ente algo que le restringiese: luego la unidad nada añade al ente.

Conclusion. La unidad nada real añade al ente, sino únicamente la negación de division.

Responderémos que la unidad nada real añade al ente, sino la negación de division; puesto que la unidad no signi-

(1) Discreta.
(2) Lógicamente hablando.
(3) Véase la nota 2, p. 46.

fica otra cosa que el ente indiviso: y de aquí que se convierta con el ente. Porque todo ente es simple ó compuesto: el ente simple (3) es indiviso en acto y en potencia; y lo que es compuesto, no tiene ser, en tanto que sus elementos están separados, siendo preciso que estén reunidos, para constituirle como tal compuesto. De donde se deduce evidentemente que el ser de cada cosa consiste en la indivisión; y de aquí resulta que cada ente, así como guarda su ser, conserva igualmente su unidad.

Al argumento 1.º dirémos que, habiendo opinado algunos que la unidad transcendental (4), y la unidad matemática, base del número, eran idénticas; se han dividido en opiniones opuestas. Pitágoras y Platon, viendo que la unidad transcendental nada real añade al ente, sino que significa la sustancia del mismo en cuanto indivisa; pensaron que sucedía lo mismo respecto de la unidad, que es base del número. Y, como el número se compone de unidades, creyeron que los números eran las sustancias de todas las cosas. Por el contrario Avicena, considerando que la unidad, que es el principio del número, añade alguna cosa á la sustancia del ente (porque de otra manera el número compuesto de unidades no sería una especie de cantidad), creyó que la unidad transcendental añade también alguna cosa á la sustancia, como lo blanco añade alguna cosa al hombre. Mas esto es evidentemente falso, porque toda

(4) La unidad que se convierte con el ente, dice el texto; pero es usual en el lenguaje escolástico el llamarla transcendental.

cosa es una por su sustancia. En efecto: si una cosa determinada fuese *uno* por cualquiera otra, y esta á su vez fuese también *uno* en virtud de otra tercera; esto sería proceder en infinito. Es preciso pues detenerse en lo primero, sosteniendo que la unidad transcendental nada añade al ente; pero que la unidad, que es principio del número, añade alguna cosa perteneciente al género de cantidad.

Al 2.º (1) que nada impide que lo que es divisible de una manera, sea indivisible de otra. Así lo que es numéricamente divisible, es indiviso en cuanto á la especie; de donde viene á resultar que una cosa es única bajo un concepto, y múltiple en otro. Pero, si algo es absolutamente indiviso, ya en lo concerniente á la esencia de la cosa, aunque divisible en lo que no es de su propia esencia, como el ser *único* en sujeto y *múltiple* en los accidentes (2); ya porque es indiviso en acto y divisible en potencia, como lo que es uno en su todo y múltiple en sus partes (3); una entidad de esta naturaleza será una absolutamente, y múltiple bajo algun aspecto, ó sea, *secundum quid*. Inversamente, si algo es indiviso bajo algun concepto, y divisible absolutamente hablando, como acontece cuando es divisible en su esencia é indiviso segun la razon, ó con referencia á un principio ó causa; en este caso la entidad será múltiple absolutamente, y única en algun sentido (*secundum quid*). Tales son, por ejemplo, las cosas que son múltiples en número y una en especie ó en principio (4). Así pues el ente puede ser uno ó muchos, segun se hable en absoluto, ó de un modo relativo: porque aun la misma pluralidad no estaría comprendida en la idea del ente,

(1) «Muchos hay que no penetran el sentido de esta respuesta», dice el Cardenal Cayetano, y en conformidad con sus advertencias se han puesto en bastardilla las palabras que contienen la refutación del argumento en contrario. Lo que hay ántes constituye el antecedente lógicamente necesario para la inteligencia de cómo el ente puede decirse uno y múltiple. Se dice que el ente es uno, absolutamente hablando: todo ente es el uno que es, con unidad transcendental; pero, si le consideramos en las partes que le constituyen, ó en los accidentes que puede tener, ó como parte integrante de una colectividad específica ó genérica, ó como una de tantas manifestaciones, como puede tener en principio; en cualquiera de estos casos, aspectos todos relativos del ente, este es múltiple, sin que deje de hallarse en él una unidad, que Santo Tomás indica para cada caso á la conclusión de esta respuesta.
(2) El hombre, uno en su esencia y múltiple en la estatura,

si no lo estuviese de algun modo en la de unidad; pues, como dice San Dionisio (ibid.), «no hay pluralidad sin unidad». Pero los seres múltiples en cuanto á sus partes, son *uno* con relacion al todo; los que son múltiples en cuanto á los accidentes, son *uno* por razon del sujeto; y los que son muchos en número, son *uno* en especie; los que son múltiples en especie, son *uno* en el género; los que son múltiples en sus procedencias, son *uno* con relacion al principio, *del cual proceden*.

Al 3.º que no hay tal juego de palabras, al decir ente uno; puesto que la unidad añade racionalmente alguna cosa al ente.

ARTÍCULO II.—La unidad es opuesta á la pluralidad? (5)

1.º Parece que la unidad y la pluralidad no son opuestas; porque lo opuesto no se predica de su opuesto (6). Hemos sentido empero que bajo algun concepto toda multitud era uno (a. 1): luego la unidad no es opuesta á la pluralidad.

2.º Lo opuesto no se constituye por su opuesto; y la unidad constituye la multitud: luego no le es opuesta.

3.º Lo *uno* es opuesto á lo *uno*. A lo mucho (*multo*) se opone lo poco: luego no se le opone lo uno.

4.º Si la unidad es opuesta á la pluralidad, lo es como lo indiviso á lo divisible, y por consecuencia como la privación se opone al hábito (7). Pero esto parece que repugna; porque de ello se seguiría que la unidad es posterior á la pluralidad, y que se definiría por esta, mientras que al contrario la pluralidad se define por la unidad: luego por esta definición se

en el color, etc.

(3) El hombre, uno en el todo y múltiple en sus elementos constitutivos, alma y cuerpo.

(4) *Múltiple en número y uno en especie*: lo comprendido bajo una misma definición; v. gr., el hombre. Múltiple en las procesiones y uno en el principio; v. gr., las diversas operaciones de una facultad.

(5) Aristóteles habia dicho (Met. I. 4, t. 10): «La unidad es opuesta á la pluralidad, lo idéntico á lo diverso, lo semejante á lo desemejante, lo igual á lo desigual.» El presente artículo puede considerarse como una aclaración de la primera de estas proposiciones.

(6) No se dice, por ejemplo, que lo racional es irracional, que lo negro es blanco.

(7) Véanse las notas 2 y 3 de la pág. 26, y la nota 1 de la pág. 76.

*unus est
in se
et in
se
et in
se*

cometería un círculo vicioso, y como tal inadmisibile. Luego no hay contradiccion entre la unidad y la pluralidad.

Por el contrario, hay oposicion entre las cosas, cuyas razones son opuestas. Es así que la razon de la unidad consiste en la indivisibilidad, y la de la pluralidad implica division: luego la unidad y la pluralidad son mutuamente opuestas.

Conclusion. *La unidad y la pluralidad son opuestas la una á la otra, pero no de la misma manera: porque la unidad numérica se opone á la pluralidad, como la medida á lo medido; pero la unidad transcendental se opone á la pluralidad, como lo indiviso á lo dividido.*

Responderémos que la unidad y la pluralidad se contraponen, pero de diversos modos: porque la unidad, que es el principio del número, se opone á la pluralidad, que es el número, como la medida se opone á lo medido; puesto que la unidad tiene la razon de primera medida, y el número es la pluralidad medida por la unidad, como se ve (Met. I. 1, test. 12). Pero la unidad transcendental se opone á la pluralidad á modo de privacion, como lo indiviso es opuesto á lo dividido.

Al argumento 1.º dirémos, que ninguna privacion destruye totalmente el ser; porque la privacion, segun Aristóteles, es una negacion en el sujeto. Sin embargo toda privacion remueve algo del ser. Así acontece en el ente por razon de su comunidad, que la privacion del ente se funda en el ente, lo cual no sucede en las privaciones de formas espirituales (*especiales*), como de la vista, de la blancura, y de otras semejantes (1). Lo que hemos dicho del ente, es igualmente aplicable á lo uno y á lo bueno, que se convierten con el ente; porque toda privacion de lo bueno se funda en algo bueno, así como

(1) Los seres solo pueden destruirse por aniquilacion; las privaciones, como negaciones que son, disminuyen algo, apartan alguna cosa perteneciente al ser, y nada más. En la C. 33, a. 4, al 2.º se verán las clases de privaciones, que admite el Santo. « Hay privaciones de formas especiales, como es la ceguera respecto de la vista; y hay privaciones de formas transcendentales, como es el mal respecto del bien y la unidad respecto de la pluralidad. La diferencia entre ambos géneros de privaciones consiste en que las privaciones de formas especiales quitan totalmente del sujeto la forma, á que son opuestas, pero dejan el sujeto de la tal forma, porque el sujeto puede existir con otra forma; mientras que las privaciones de formas transcendentales no quitan totalmente

la remocion de la unidad se funda en algo que es uno. De aquí el que la pluralidad viene á ser cierta unidad, y el mal cierto bien, y el no ente cierto ente: mas esto no es decir que lo opuesto se predica de lo opuesto; porque de estos dos opuestos el uno se toma en un sentido absoluto ó *simpliciter*, y el otro en sentido relativo ó *secundum quid*: pues todo lo que constituye un ente *secundum quid* (como en potencia), es no ente *simpliciter* ó en acto; y lo que es ente *simpliciter* en el género de sustancia, es no ente *secundum quid* en cuanto á alguna cosa accidental del ser. Así mismo lo que es bueno bajo una razon (*secundum quid*), es malo en absoluto (*simpliciter*), y recíprocamente; y de igual manera lo que es uno absolutamente (*simpliciter*) hablando, es múltiple relativamente (*secundum quid*), y viceversa.

Al 2.º que hay dos clases de *todo*: uno homogéneo, que se compone de partes semejantes; y otro heterogéneo, que está formado de partes desemejantes. En un todo homogéneo las partes tienen la misma forma que él: así una parte de agua es agua; y de esta manera se forma lo continuo de sus propios elementos. En un todo heterogéneo cada una de las partes no tiene la misma forma que el todo: una parte de casa no es una casa, como un miembro del cuerpo del hombre no es un hombre. Un todo de esta naturaleza es una multitud. No teniendo las partes de este todo la misma forma que él, la multitud se compone de unidades (2), como una casa se compone de cosas que son no casas (3): no porque estas unidades constituyan la multitud en razon de su indivisibilidad, es decir, en cuanto se oponen á ella; sino segun lo que tienen de entidad, como las partes de una casa forman dicha casa, porque

» del sujeto lo opuesto á las formas; porque, como lo transcendental (en sentido metafísico) es lo más universal y comun, si lo hicieran desaparecer totalmente del sujeto las privaciones, nada quedaria de su ser, y por lo tanto no habria privacion, sino aniquilacion: hé aquí por qué el mal no puede hacer desaparecer totalmente el bien, porque entonces no habria privacion, sino destruccion del bien» (P. Gerónimo de Médieis, *Sum. Theol.*).

(2) O privaciones de pluralidad.

(3) Téngase cuidado en no confundir las proposiciones negativas con las limitativas ó infinitas; en las primeras la negacion afecta á la cópula, y en las segundas al predicado.

son cuerpos, mas no porque ellas sean no casas.

Al 3.º que la palabra *mucho* (1) se toma en dos sentidos: de un modo absoluto, y en tal concepto es opuesta á la unidad; de otro modo, como significando un cierto exceso, y entonces es opuesta á la palabra *poco*. En el primer sentido dos cosas son un mucho; en el segundo no.

Al 4.º que uno se opone privativamente á muchos, en cuanto de razon de muchos es ser divisible. Por esta razon es preciso que la division sea anterior á la unidad, no absolutamente, sino segun nuestra manera de comprender (2); porque comprendemos lo que es simple por lo que es compuesto: así definimos el punto, diciendo que es lo que no tiene partes, ó el principio de la línea. Pero aun lógicamente la multitud es una consecuencia de la unidad; porque no comprendemos que las cosas divididas tengan razon de multitud, sino dando unidad á todos los miembros de la division. Por eso la unidad entra en la definicion de la multitud, y no esta en la definicion de aquella. Para nuestra inteligencia la division resulta de la negacion del ente. Así lo que concebimos en primer lugar es el ente (3); en segundo que este ente no es esotro, y de aquí nace la idéa de division; en tercer lugar nos fijamos en la unidad del ente; y por último en la multitud.

ARTÍCULO III. — Dios es uno? (4)

1.º Parece que Dios no es uno; porque se ha dicho (I Cor. 8, 5): *Hay muchos Dioses y muchos Señores.*

2.º La unidad, que es principio del número, no puede afirmarse de Dios; porque no le podemos atribuir cantidad alguna: tampoco la unidad transcenden-

tal, que supone privacion; y esta es una imperfeccion incompatible con Dios. Luego no debe decirse que Dios es uno solo.

Por el contrario: escrito está (Deut. 6, 4): *Escucha, Israel, el Señor tu Dios, es único Dios.*

Conclusion. *Por lo mismo que es absolutamente simple é infinitamente perfecto, Dios es absolutamente uno; y de él dimana el orden, que reina en todo el universo.*

Responderémos, que puede demostrarse la unidad de Dios con tres argumentos: 1.º Por su simplicidad. Es evidente que lo que singulariza al individuo y lo constituye tal (*hoc aliquid*), no puede en manera alguna convenir á otros muchos individuos (5): así lo que constituye á Sócrates hombre, es comun á muchos hombres; pero aquello, por lo que este hombre (*hic homo*) es Sócrates, no puede convenir más que á él solo. Si pues Sócrates fuese hombre, por la misma razon que es tal hombre; como no puede haber muchos Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Esto es lo que sucede precisamente con Dios. Porque el mismo Dios es su propia esencia, como lo hemos demostrado (C. 3, a. 3): luego por la misma razon es *Dios* que es *este Dios*; y por consiguiente es imposible que haya muchos Dioses. 2.º Por su perfeccion infinita. Hemos visto (C. 4, a. 2) que Dios comprende en sí toda la perfeccion del ser. Si hubiera muchos Dioses, sería preciso que hubiera entre ellos alguna diferencia; y por lo tanto algo que conviniera á uno, no convendría al otro. Si esto fuera así, á uno de ellos le faltaría alguna perfeccion; y el que se viera privado de ella, no sería absolutamente perfecto (6). Hé aquí por qué es imposible que haya muchos Dioses: aun

(1) *Multum*. En castellano no tiene tanta fuerza la objecion; porque la palabra *mucho* se refiere casi siempre á la cantidad, denotando exceso.

(2) « Bajo el aspecto de la nocion sensible la pluralidad es anterior á lo indivisible » (Met. de Arist. I. 10, t. 9, ó p. 278 en la version de Azcárate).

(3) « ... en el sentido de que al mismo tiempo que en un objeto dado la razon no percibe sino confusamente las perfecciones ó partes actuales y predicados, que en él se hallan contenidos, percibe con distincion la razon de ser. » (P. Ceferrino, *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 1, p. 211). El capítulo, á que se refiere esta cita, tiene por epigrafe *Si el ente es el primer objeto de nuestro entendimiento.*

(4) Contra el politeísmo bajo todas sus formas, ó sea, desde el fetiquismo, que admite tantos dioses como criaturas, hasta el maniqueísmo, que supone la dualidad de principios; doctrinas manifestamente opuestas á la fe católica, cuyo símbolo, tal cual lo emplea la Iglesia en el ejercicio de su culto, comienza: *Credo in unum Deum, creo en un solo Dios.*

(5) « Coincide esta demostracion con la de Ricardo de San Víctor (De Trin. I. 1, c. 17); pero la del texto es más concisa y clara. » P. Nicolai.

(6) « Anaxágoras, segun Aristóteles (Met. I. 1), proclamó la necesidad de una inteligencia, causa del concierto y orden universal; idénticas afirmaciones hace Platon en el *Timeo* y Pitágoras, citado por San Clemente de Alejandria. » P. Nic.

los filósofos antiguos (1) en fuerza de esta misma verdad, al reconocer un principio infinito, lo aceptaron como único.

3.º Por la unidad del mundo. Todo lo que existe se halla dispuesto de manera, que todas las criaturas están ordenadas con reciprocidad, sirviendo unas á otras. Pero las cosas, que son diversas, no concurrirían á un solo orden, si no estuvieran ordenadas por algo único. En efecto: la unidad del orden resulta mejor de la direccion de uno solo, que de la de muchos; porque la unidad es causa propia (*per se*) de la unidad; mientras que la multitud no es causa de la unidad, sino accidentalmente, es decir, en cuanto es una bajo algun aspecto (2). Siendo el primer ser infinitamente perfecto por sí mismo y no por accidente (3) (*per se, et non per accidens*); es preciso que este primer ser, que reduce todo á un solo y mismo orden, sea absolutamente uno: y tal es Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que el Apóstol recuerda el error de los que adoraban á muchos Dioses, considerando á los planetas, las estrellas, y cada una de las partes del mundo, como otras tantas divindades; y por esto dice á continuacion: *Mas para nosotros un solo Dios, etc.*

Al 2.º que la unidad como principio del número no se aplica á Dios, sino solamente á los objetos materiales. Porque la unidad así entendida pertenece al género de las cosas matemáticas, que tienen su existencia en la materia; aunque existen separadas de esta segun la razon: pero la unidad transcendental es una entidad metafísica, cuya existencia es independiente de la materia. Y, aunque en Dios no hay privacion alguna; sin embargo, en razon de nuestro modo de entender, le conocemos, descartando de su nocion todo lo que no sea él (4). Así nada impide que afirmemos de él alguna cosa que indica privacion, como cuando decimos que es incorpóreo, y que es infinito. En este mismo sentido decimos que es uno.

(1) « Argumento empleado ya por Tertuliano (*Adversus Marcionem*, l. 1, c. 5) ». P. Nicolai.

(2) Véase la respuesta al 2.º en el artículo precedente.

ARTÍCULO IV. — Dios es eminentemente (*maximè*) uno?

1.º Parece que Dios no es por excelencia uno. La unidad supone en efecto la privacion de toda division. Es así que una privacion no es susceptible de más ni de ménos. Luego Dios no es más uno que las otras cosas, que son unas.

2.º Parece que nada hay más indivisible que lo que es indivisible á la vez en acto y en potencia, como el punto y la unidad. Es así que un ser es tanto más uno, cuanto es más indivisible: luego Dios no es más uno que la unidad y el punto.

3.º Lo que es bueno por esencia, es por excelencia bueno: luego lo que es uno por su esencia, es excelentemente uno. Es así que todo ente es uno por su esencia, como lo demuestra Aristóteles (*Met.* l. 1, test. 3). Luego todo ente es sumamente uno, y por consiguiente Dios no es más uno que los demas entes.

Por el contrario. Dice Boecio (*De cons.* l. 5, c. 8): «Entre todas las cosas, que se dicen una, la unidad de la divina Trinidad ocupa el primer lugar».

Conclusion. *Siendo Dios el Ente Supremo y el más indiviso, es por lo mismo soberanamente uno.*

Responderémos que, siendo uno el ente indiviso, para que algo sea sumamente uno, es preciso que sea tambien por excelencia ente al par que eminentemente indivisible. Este doble carácter conviene solo á Dios: él es el ente por excelencia, puesto que no tiene un ser limitado por naturaleza alguna, á la cual se una; sino que es el mismo ser subsistente, ilimitado en todos conceptos. Él es tambien absolutamente indiviso, porque no puede ser dividido en acto ni en potencia por modo alguno de division, siendo simple bajo todo aspecto, como lo hemos demostrado (*C.* 3, a. 7): luego es evidente que *Dios es por excelencia uno.*

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la privacion en sí misma no sea susceptible de más ni de ménos; sin em-

(3) *Primo et per se*: el sentido de estas palabras fué explicado por el Santo Doctor en la *C.* 8, a. 4.

(4) *Per modum privationis et remotiois*.

bargo, segun que lo es su opuesto (1), aun las mismas privaciones se espresan por el más y el ménos. Así, segun que un ser es más ó ménos divisible ó dividido, ó no lo es de modo alguno, se dice que es más ó ménos uno, ó sumamente uno.

Al 2.º que el punto y la unidad, que es el principio del número, no son entes del grado más elevado, puesto que tienen necesidad de existir en algun sujeto: no

son pues ni el uno ni la otra todo lo uno que pudieran ser; porque, como el sujeto no es sumamente uno, á causa de la diferencia que hay entre él y su accidente, tampoco este lo es.

Al 3.º que, aunque todo ente sea uno por su sustancia, no por esto la sustancia de cada ente produce de igual manera la unidad; puesto que en los unos la sustancia está compuesta de multitud de partes, y en los otros no.

CUESTION XII.

Cómo conocemos á Dios?

Despues de haber considerado lo que es Dios en sí mismo, nos resta examinar lo que es con respecto á nuestro conocimiento, es decir, de qué manera le conocen las criaturas; cuya materia trataremos en trece artículos, á saber: 1.º Puede algun entendimiento creado ver la esencia de Dios? — 2.º El entendimiento ve la esencia de Dios mediante alguna semejanza creada? — 3.º La esencia de Dios puede ser vista por los ojos corporales? — 4.º Hay alguna sustancia intelectual creada, capaz por sus medios naturales de ver la esencia de Dios? — 5.º La inteligencia creada tiene necesidad, para ver la esencia de Dios, de alguna luz creada? — 6.º Entre las criaturas, que ven la esencia de Dios, la ve una más perfectamente que otra? — 7.º Alguna inteligencia creada puede comprender la esencia de Dios? — 8.º La inteligencia creada, que ve la esencia de Dios, lo conoce todo en ella? — 9.º Lo que conoce en la esencia de Dios, lo conoce por algunas semejanzas? — 10.º Conoce á la vez todo lo que ve en Dios? — 11.º En el estado de la vida presente puede algun hombre ver á Dios en su esencia? — 12.º Podemos conocer á Dios en esta vida por la razon natural? — 13.º Sobre el conocimiento que tenemos de Dios por la razon natural, puede haber en esta vida otro conocimiento, que sea efecto de la gracia?

ARTÍCULO I. — Alguna inteligencia creada puede ver á Dios en su esencia? (2)

1.º Parece que ninguna inteligencia creada puede ver á Dios en su esencia: porque San Juan Crisóstomo, explicando (*Hom.* 14) estas palabras de San Juan: *Nadie ha visto jamas á Dios* (*Joann.* 1), dice que «no solamente los profetas, pero ni los ángeles, ni los arcángeles, han visto lo que es Dios; porque cómo lo que es de naturaleza creada, podrá ver

» lo que es increado?» Y San Dionisio, hablando de Dios, dice (*De div. nom.* c. 1) que «no es accesible ni á los sentidos, ni á la fantasía, ni á la opinion, ni á la razon, ni á la ciencia.»

2.º Todo lo infinito, en cuanto tal, es desconocido. Dios es infinito, como lo hemos demostrado (*C.* 7, a. 1). Luego no puede ser conocido como él es.

3.º Una inteligencia creada no puede conocer más que las cosas existentes. Porque lo primero que cae bajo el domi-

(1) El hábito ó forma, de que despoja la privacion. Aun cuando las tinieblas no son susceptibles de más ni de ménos; sin embargo, por relacion á su opuesto, la luz, se dice que hay más ó ménos tinieblas, segun es menor ó mayor la cantidad de luz, de que nos vemos privados: es ejemplo citado muy oportunamente por el P. Médicis (obra citada).

(2) Contra los herejes llamados trinitarios, y contra los discípulos de Amaury y de Arnaldo, que negaban al hombre y aun á los ángeles la posibilidad de ver á Dios en su esencia: error condenado por la Iglesia en diferentes ocasiones, y espresamente con respecto á Amaury en el Concilio 4.º de Letran (*Extr. de Summa Trin. et fide cathol.*).