

y su perfeccion. Porque no está en el alma la piedra, sino su especie, como dice Aristóteles (De anima, l. 3, test. 38, c. 8). Pero Dios conoce las cosas, que están fuera de él, en cuanto la esencia de Dios contiene las especies de ellas, segun se ha dicho en este mismo artículo. Y no se sigue de aquí que sea perfeccion de la inteligencia divina alguna otra cosa distinta de la esencia misma de Dios.

Al 3.º que el entender mismo no se especifica por aquello, que es entendido en otro; sino por el objeto principal conocido, en el cual los demas son conocidos. En efecto: en tanto el entender es especificado por su objeto, en cuanto la forma inteligible es el principio de la operacion intelectual: porque toda operacion es especificada por la forma, que es su principio, como la calefaccion lo es por el calor. Por lo tanto la operacion intelectual es especificada por aquella forma inteligible, que constituye al entendimiento en acto. En Dios esta especie del objeto principal conocido no es otra que su esencia, en la cual todas las especies de las cosas están comprendidas; por cuya razon no es admisible que el mismo conocer divino, ó más bien, Dios mismo sea especificado por otra cosa, que no sea su propia divina esencia.

ARTÍCULO VI.—Conoce Dios las cosas, que están fuera de él, con un conocimiento propio? (1)

1.º Parece que Dios no conoce con conocimiento especial propio las cosas, que son diferentes de él; pues así conoce las cosas diferentes de él, segun que estas mismas cosas están en él (a. 5): es así que están en él como en la causa primera, comun y universal; luego las conoce como en su causa primera y general. Esto es conocer en general, y no con un conocimiento propio. Luego Dios conoce las cosas, que no son él, de un modo universal, y no por un conocimiento propio.

2.º Cuanto dista la esencia de la criatura de la esencia divina, tanto dista esta de la primera. Pero, como, segun lo dicho

(1) Contra Averroés y Algazel, que sostenian que Dios no conocia las cosas en su propia forma; doctrina opues-

(C. 12, a. 1), no se puede conocer la esencia divina por la esencia de la criatura; tampoco se puede conocer la esencia de la criatura por la esencia divina: por consiguiente, puesto que nada conoce Dios sino por su esencia; síguese que no conoce á la criatura en su esencia, de manera que sepa lo que ella es (*quid est*), lo cual constituye el tener conocimiento propio de una cosa.

3.º No se tiene conocimiento propio de una cosa, sino por su propia razon. Ahora bien: conociendo Dios todas las cosas por su esencia, no parece que conozca por su propia razon; porque una misma cosa no puede encerrar la razon propia de muchos seres diversos. Luego Dios no tiene de las cosas un conocimiento propio ó especial, sino un conocimiento comun ó general; puesto que conocer las cosas no segun su propia razon, es conocerlas solo en comun.

Por él contrario, tener conocimiento propio de las cosas, es conocerlas, no solamente en general, sino en cuanto son distintas las unas de las otras. Dios conoce las cosas de esta manera; pues San Pablo dice (Hebr. 4, 12): *él alcanza hasta la division del espíritu y del alma, y aun de las médulas y trabazones de todas las partes del cuerpo, y discierne los pensamientos é intenciones del corazón; (v. 13) ni hay criatura alguna invisible en su presencia.*

Conclusion. Conociendo Dios por su esencia todos los seres distintos de él, y comprendiendo la misma las perfecciones particulares de cada uno; los conoce á todos, no en comun, sino con conocimiento propio y distinto.

Responderémos, que sobre esta cuestion ha habido algunos, que erraron, diciendo que Dios no conoce los demas seres sino de una manera general, es decir, en cuanto son entes. Así como el fuego, si se conociese á sí mismo, segun que es el principio del calor, conocería la naturaleza del calórico y los demas seres en cuanto á ser cálidos; igualmente, conociéndose Dios como el principio del ser, conoce la naturaleza del ente y todas las demas cosas, en cuanto son entes. Mas no

ta á lo que enseñan las Santas Escrituras (Gen. 1, Ps. 93, Jer. 28).

puede ser esto así: porque conocer alguna cosa en general y no en especial, es conocerla imperfectamente; así nuestra inteligencia, cuando pasa de la potencia al acto, alcanza primeramente un conocimiento general y confuso de las cosas, ántes de tener de ellas un conocimiento propio, como procediendo de lo imperfecto á lo perfecto, segun manifiesta Aristóteles (Phys. l. 1, test. 2). Luego, si Dios no conociese los demas seres sino de una manera general, y no de un modo especial; su inteligencia no sería absolutamente perfecta, ni tampoco lo sería su ser: lo cual es contrario á lo que ya se ha demostrado (C. 4, a. 1; y C. 14, a. 3, 4 y 5). Es pues necesario afirmar que *Dios conoce los seres distintos de él mismo con un conocimiento propio, no solo segun lo que tienen de comun bajo el concepto de ente, sino tambien segun lo que distingue á uno de otro.* Para hacer esto evidente, es preciso observar que algunos, queriendo probar que Dios conoce muchas cosas por una sola, se valen de ciertos ejemplos á este tenor, como el de que, si el centro se conociese á sí mismo, conocería todas las líneas, que partiesen de él; ó este otro, si la luz se conociera á sí misma, conocería todos los colores. Pero estos ejemplos (1), bien que sean semejantes en cuanto á alguna cosa en ciertas aplicaciones, como respecto de la causalidad universal; no son suficientes sin embargo, por razon de que la multitud y la diversidad no son causadas por aquel principio único universal, en cuanto á ser principio de distincion, sino solo en cuanto á lo que tienen de comun: porque la diversidad de color no tiene por causa única la luz, sino tambien la varia disposicion del objeto diáfano, que la recibe (2); é igualmente la diversidad de líneas proviene tambien de la variedad de su respectiva posicion. Lo cual hace que no podamos conocer esta diversidad

(1) Observacion muy digna de tenerse en cuenta, para apreciar en lo que valen ciertas comparaciones, que mal interpretadas pueden conducir al panteísmo ó á imputar este error á los Santos Padres, que con frecuencia usan los símiles, á que el texto se refiere.

(2) Como si se dijera en el lenguaje de la fisica moderna: el color no depende absolutamente de la luz, blanca de por sí; sino que es preciso tener presente la naturaleza del objeto, que decimos coloreado: porque, segun sea el objeto, hay mayor ó menor absorcion de los colores integrantes de la luz.

(3) Como se verá en la C. 74, a. 1, Santo Tomás llama

y multitud en su principio, segun el conocimiento *respectivamente* propio, sino de una manera general. Pero en Dios no sucede lo mismo; pues queda demostrado (C. 4, a. 1) que todo lo que hay de perfeccion en cada una de las criaturas, pre-existe y está contenido en él de un modo eminente. Mas no solo pertenece á la perfeccion de las criaturas lo que ellas tienen de comun, es decir, el mismo ser; sino tambien aquello, por lo que se distinguen unas de otras, como el vivir y el entender y semejantes, por las que se distinguen los seres vivientes de los no vivientes, y los inteligentes de los no inteligentes. Y toda forma, por la cual cada cosa es constituida en su propia especie, es cierta perfeccion. Así pues todos los seres preexisten en Dios, no solamente en cuanto á lo que es comun á todos, sino tambien en cuanto á aquello, por lo que se distinguen entre sí.

Por tanto, conteniendo Dios en sí todas las perfecciones; su esencia se compara á las esencias de todas las cosas, no como lo comun á lo propio, como la unidad al número, ó el centro á las líneas, sino como el acto perfecto á los imperfectos: como si dijésemos, lo que es el hombre al animal, ó el número seis, que es número perfecto (3), á los imperfectos, que contiene en sí mismo. En efecto: es evidente que por un acto perfecto pueden conocerse los actos imperfectos, no solo en comun, sino tambien con conocimiento propio: á la manera que el que conoce al hombre, conoce al animal con conocimiento propio; y el que conoce el número senario, conoce tambien el ternario con propio conocimiento. Así pues, conteniendo en sí la esencia de Dios todo cuanto tiene de perfeccion la esencia de otro ser cualquiera, y aun con más amplitud; Dios puede conocer en sí mismo todos los seres con conocimiento propio: porque la naturaleza propia de cada cosa consiste en el modo

perfecto al número seis, porque tiene la particular propiedad de que el producto de sus factores ó submúltiplos es igual á la suma de los mismos, ó sea, $1 \times 2 \times 3 = 1 + 2 + 3$. La observacion sugerida sin duda al Santo por San Agustin (4, *Super Genesim ad litteram*) no deja de ser curiosa; porque efectivamente el número seis es el único, que tiene semejante propiedad: como se demuestra fácilmente, observando que si á la anterior igualdad se añade un mismo número por vía de factor en el primer miembro, y por vía de sumando en el segundo; cuanto mayor sea el número, tanto más desigualdad resulta.

de participar de la perfeccion divina; y Dios no se conocería perfectamente á sí mismo, si no conociese las diversas maneras, en que pueden participar de su perfeccion las demas cosas; ni conocería perfectamente tampoco la naturaleza misma del ser, si no conociese todos los modos de ser: luego es evidente que Dios conoce con un conocimiento propio todas las cosas, según que se distinguen de otras.

Al argumento 1.º diremos, que conocer alguna cosa, tal como está en el que la conoce, puede interpretarse de dos modos (1): 1.º Según que el adverbio *como (sic)* importa el modo del conocimiento por parte de la cosa conocida, y en este sentido es falso; porque no siempre el que conoce una cosa, la conoce según el ser, que ella tiene en él. Así el ojo no conoce la piedra según el ser, que tiene en el ojo; sino que mediante la imágen de la piedra, que tiene en sí, la conoce según el ser, que tiene fuera del ojo. Y, si alguno conoce un objeto conocido según el ser, que tiene en el que lo conoce; lo conoce no obstante según el ser, que tiene fuera del que lo conoce: así el entendimiento conoce la piedra según el ser inteligible, que tiene en el entendimiento, en cuanto conoce que él entiende; pero conoce asimismo el ser de la piedra en su naturaleza propia. 2.º Si se entiende en el sentido de que el adverbio *como (sic)* importa modo por parte del que conoce, es cierto que de esta manera solo el que conoce, conoce lo conocido, según que se halla en el que lo conoce; pues con tanta más perfeccion se halla lo conocido en la facultad cognoscente, cuanto mayor es el modo de conocer. Así pues debe decirse que Dios conoce, no solamente que las cosas están en él mismo; sino que, por igual razon que las contiene, las conoce en su propia naturaleza; y tanto más perfectamente, cuanto más perfectamente está en él cada una de ellas.

Al 2.º que la esencia de la criatura es

(1) La doctrina, que va á esponer el Santo, es de la mayor importancia, para convencerse de que á su genio tan vasto no podía pasársele desapercibido el problema de la objetividad de nuestros conocimientos.

(2) Ó de igualdad perfecta: porque entónces, al ser razon igual ó bajo el mismo concepto, por diversas cosas, estos serían y no serían diversos. Para mejor inteligencia de lo que sigue, y dando á la vez la fuerza, que tiene, al argumento; algunos quieren que se lea el pasaje en esta forma: una misma cosa

á la esencia de Dios, como el acto imperfecto al perfecto: por lo cual la esencia de la criatura no conduce suficientemente al conocimiento de la esencia divina, sino al contrario.

Al 3.º que una misma cosa no puede admitirse como la razon de diversas otras por modo de adecuacion (2). Pero la esencia divina es algo, que escede á todas las criaturas; y puede por lo tanto tomarse como razon propia de cada una de ellas, puesto que es participable de diversos modos, ó imitable por diversas criaturas.

ARTÍCULO VII. — La ciencia de Dios es discursiva? (3)

1.º Parece que la ciencia de Dios es discursiva: porque la ciencia de Dios no es como el saber en hábito (*scire in habitu*), sino como el entender en acto (*intelligere in actu*). Pero «sucede saber» en hábito muchas cosas á un tiempo, y «no conocer en acto sino solo una», según dice Aristóteles (II Topic. c. 4). Luego, como Dios conoce muchas cosas, pues se conoce á sí mismo y á otras, según lo demostrado (a. 2 y 5); parece que no conoce todas las cosas al mismo tiempo, sino que discurre de una en otra.

2.º Es propio de toda ciencia discursiva conocer el efecto por la causa; y Dios conoce los demas seres por sí propio, como el efecto por la causa. Luego su conocimiento es discursivo.

3.º Dios conoce más perfectamente que nosotros cada criatura. Pero nosotros conocemos en las causas creadas los efectos de las mismas, y así discurremos de las causas á los efectos. Parece pues que deba ser lo mismo en Dios.

Por el contrario, dice San Agustín (De Trin. l. 15, c. 14) que «Dios ve todas las cosas, no de un modo particular» ó individual, como por concepto alter-

no puede decirse que es razon de otras diversas por vía de igualdad perfecta (*adaequationis*); pero sí por vía de exceso (*per modum excedentis*).

(3) Toda doctrina filosófica ó teológica, que niegue la prescencia divina, tiene por necesidad que admitir que el conocimiento de Dios es discursivo, como lo decían los antiguos Agnetas, oponiéndose á la doctrina terminante de la Iglesia fundada en las Escrituras Santas y en la sana filosofía.

»nativo, de aquí allá, de allí acá; sino »que las ve todas á la vez».

Conclusion. *La ciencia de Dios no es en manera alguna discursiva, sino que conoce perfecta y simultáneamente todas las cosas.*

Responderémos, que en la ciencia divina no hay discurso alguno. En efecto: en nuestra ciencia hay dos clases de discurso: una por sola sucesion, como cuando, despues que entendemos algo en acto, nos dirigimos á entender otra cosa; y otra bajo el concepto de causalidad, como cuando por los principios llegamos al conocimiento de las conclusiones. *El discurso en el primer sentido no puede convenir á Dios:* porque muchas cosas, que nosotros entendemos sucesivamente, si cada una de ellas se considera en sí misma, las conocemos todas á la vez, con tal que las entendamos en alguna sola (*in aliquo uno*); como si conocemos las partes en el todo, ó vemos diversos objetos en un espejo. Dios ve todas las cosas en una sola, que es Él mismo, según lo demostrado (a. 4 y 5); y por consiguiente las ve todas de una vez, y no sucesivamente. *Tampoco puede convenir á Dios el discurso en el segundo sentido:* desde luego, porque este segundo modo de discurso presupone el primero; pues los que, partiendo de los principios, se dirigen á las conclusiones, no consideran simultáneamente aquellos y estas: ademas, porque esta clase de discurso es propio del que procede de lo conocido á lo desconocido; donde se ve claro que, miéntras se conoce lo primero, aún se ignora lo segundo; y por tanto lo segundo no se conoce *en lo primero, sino por lo primero:* y el término del discurso está en ver lo segundo en lo primero, resueltos los efectos en sus causas, y entónces cesa el discurso. Por lo cual, viendo Dios en sí propio, como en su causa, sus efectos; su conocimiento no es discursivo.

Al argumento 1.º diremos que, aunque no se puede entender más que una sola cosa en sí misma; pueden sí conocerse muchas en alguna sola, según lo dicho (a. 6 y 7).

(1) Siendo materia tan delicada la cuestion de la prescencia divina; se ha creído oportuno observar, si cabe, una escrupulosidad mayor en la traduccion y cierta sobriedad en las anotaciones, respetando lo que la Iglesia ha respetado, la di-

Al 2.º que Dios no conoce por la causa, como previamente conocida, efectos desconocidos; sino que los conoce en la causa: por lo cual, según lo dicho, no hay discurso en su conocimiento.

Al 3.º que Dios ve ciertamente los efectos de las causas creadas en sus causas mismas mucho mejor que nosotros; mas no de manera que el conocimiento de los efectos sea producido en Él por el de las causas creadas, como en nosotros; por cuya razon su ciencia no es discursiva.

ARTÍCULO VIII. — La ciencia de Dios es causa de las cosas?

1.º Parece que la ciencia de Dios no es causa de las cosas: porque Orígenes dice con motivo de estas palabras de San Pablo á los Romanos (1): *quos vocabit (á los que llamó) hos et justificavit (á esos también justificó)*, que «una cosa» no existirá, porque Dios sepa que ha de existir; sino porque ha de existir, Dios lo sabe ántes que exista».

2.º Puesta la causa, se pone el efecto. La ciencia de Dios es eterna. Luego, si la ciencia de Dios es la causa de las cosas creadas, parece que las criaturas son eternas.

3.º Lo escible es anterior á la ciencia y á su medida, como dice Aristóteles (Met. l. 10, test. 5). Pero lo que es posterior á una cosa y medido por ella, no puede ser su causa. Luego la ciencia de Dios no es causa de las cosas.

Por el contrario, «Dios, dice San Agustín (De Trinit. l. 15, c. 13), conoce todas las criaturas espirituales y corporales, no porque existen; sino que existen, porque Él las conoce».

Conclusion. — *Siendo en Dios una misma cosa el saber y el ser; necesariamente su ciencia es causa de las cosas, aunque junto con su voluntad.*

Responderémos, que la ciencia de Dios es causa de las cosas. En efecto: la ciencia de Dios es respecto de todas las criaturas, lo que la ciencia del artista es respecto de las obras de su arte. La ciencia del artista es la causa de todo lo que él

versidad de opiniones sobre la materia. «Sigase á los tomistas» ó á los molinistas, dice el P. Zigliara; ambas opiniones cuentan con defensores doctísimos y piadosísimos (Sum. phil., vol. 2, p. 373).

produce, pues opera por su inteligencia. Preciso es pues que la forma del entendimiento sea el principio de su obra, como el calor es el principio de la calefacción. Sin embargo es de notar que la forma natural, en cuanto es inmanente en aquel, á quien da el ser, no indica principio de acción, sino según su inclinación al efecto. Y asimismo la forma inteligible tampoco denota principio de acción, en tanto que se limita á existir en el sujeto inteligente, si no se le agrega la propensión al efecto, lo cual es propio de la voluntad. Porque, como la forma inteligible es en sí indiferente á cosas opuestas; siendo estas objeto de la misma ciencia, no produciría efecto alguno determinado, si el apetito, como dice Aristóteles (Met. I. 9, test. 10), no la determinase á una *más bien que á otra*. Ahora bien: es evidente que Dios produce los seres por su inteligencia, puesto que su entender es su ser; por consiguiente es necesario que su ciencia, según que está unida á su voluntad, sea la causa de lo que existe; de donde provino la costumbre de darla el nombre de *ciencia de aprobación*, en el concepto de causa de las cosas.

Al argumento 1.º dirémos que, al hablar Orígenes de esta manera, consideraba la razón de la ciencia, á la cual no compete la de causalidad sin la concurrencia de la voluntad, según lo espuesto. En cuanto á lo que dice que «Dios tiene» presciencia de algunas cosas, porque «son futuras», debe entenderse en el sentido de causa de la consecuencia, y no como causa del ser. Así habrán de ser, porque Dios las ha previsto; mas no son ellas, por ser futuras, la causa de que Dios las conozca (1).

Al 2.º que la ciencia de Dios es la causa de las cosas, según que estas están en la ciencia; mas no ha estado en la ciencia de Dios que las cosas fuesen *ab-æterno*: y por lo tanto, aunque la ciencia de Dios sea eterna, no se sigue de aquí que las criaturas también lo sean.

Al 3.º que las cosas naturales son me-

(1) Esta respuesta al argumento 1.º ha sido explicada por el P. Médicis en estos términos: «La ciencia de Dios puede ser considerada de dos maneras: 1.º en sí misma, abstracción hecha de la voluntad; y 2.º en relación con esta. En el segundo caso lo dicho por Orígenes es falso, porque la existencia de las cosas no es causa del conocimiento divino; sino al contrario, existen por el conocimiento, que Dios tiene

dios entre la ciencia de Dios y la nuestra; pues nosotros recibimos nuestra ciencia de las cosas naturales, cuya causa es Dios por su ciencia: y, así como lo *escible* natural es anterior á nuestra ciencia, y es su medida; igualmente la ciencia de Dios es anterior á las cosas naturales y la medida de ellas: á la manera que una casa es un intermedio entre la ciencia del artífice, que la ha construido, y la ciencia del que ha usado su conocimiento sobre la casa ya edificada.

ARTÍCULO IX. — Tiene Dios ciencia de las cosas, que no son entes?

1.º Parece que en Dios no hay ciencia sino de los entes; porque la ciencia de Dios no tiene por objeto más que lo verdadero, y lo verdadero se convierte con el ente; luego en Dios no hay ciencia de los no entes.

2.º La ciencia requiere semejanza entre el que sabe y lo sabido. Las cosas, que no son, no pueden tener semejanza con Dios, que es el ser mismo. Luego Dios no puede conocer cosas, que no son.

3.º La ciencia de Dios es la causa de los seres, que él conoce; mas no es la causa de los no entes, puesto que lo que no es, carece de causa. Luego Dios no tiene ciencia de los no entes.

Por el contrario: San Pablo dice (Rom. 4, 17): *Dios llama las cosas que no son, como las que son*.

Conclusion. *Dios tiene ciencia de las cosas, que no son*.

Responderémos, que Dios conoce todas las cosas, cualesquiera y de cualquier modo que sean. Nada impide que las cosas que no son absolutamente (*simpliciter*), sean de alguna manera; porque son absolutamente las que son en acto; y las que no son en acto, son en potencia, ya del mismo Dios, ya de la criatura; sea en potencia activa, sea en potencia pasiva; bien en potencia de opinar, ó de imaginar, ó de significar de cualquier modo. Conociendo Dios todo lo que la criatura

» de ellas; luego Orígenes debe haber hablado de la ciencia divina en el primero de los sentidos indicados... Es pues la mente de Orígenes en el pasaje citado el que de la presciencia divina no se sigue que existirán las cosas; porque la ciencia, en cuanto tal, no implica razón de causalidad; pero sin embargo es indudable que, si han de suceder las cosas, necesariamente han sido previstas por Dios.»

puede hacer, ó pensar, ó decir, y también todo lo que él mismo puede hacer, aun lo que no es en acto; bien se puede decir que *tiene ciencia aun* de las cosas que no son, ó *de los no entes*. Pero en las cosas, que no son *en acto*, debe notarse cierta diversidad. Unas, aunque no son actualmente ahora, han sido ó serán: estas se dice que Dios las conoce con *ciencia de vision*; porque, como su inteligencia, que es su propio ser, tiene por medida la eternidad, que, existiendo sin sucesión, comprende todo el tiempo; la mirada presente de Dios abarca el tiempo todo, y todas las cosas existentes en cualquier tiempo, como sometidas á ella presencialmente. Otras cosas existen en potencia de Dios ó de la criatura; las cuales sin embargo ni existen, ni han existido, ni existirán: y respecto de estas no se dice que Dios tiene *ciencia de vision*, sino de *pura inteligencia*. Nos servimos de esta locución; porque las cosas, que se ven, tienen en nosotros distinto ser del que tienen fuera del que las ve.

Al argumento 1.º dirémos, que las cosas, que no existen en acto, tienen de verdad el que existen en potencia; pues es cierto que son posibles, y bajo este concepto Dios las conoce.

Al 2.º que, siendo Dios el ser mismo; en tanto es una cosa, en cuanto participa de su semejanza: como un objeto es cálido, en cuanto participa del calor. Así Dios conoce los posibles, aunque no existan actualmente.

Al 3.º que la ciencia de Dios es la causa de las cosas en unión con su voluntad. No se sigue pues que todas y cada una de las que Dios sabe, sean, ó hayan sido, ó hayan de ser existentes; sino solamente lo que él quiere ó permite que exista. Además, la ciencia de Dios no implica la existencia de tales cosas, y sí solo la posibilidad de que sean.

ARTÍCULO X. — Conoce Dios lo malo? (1)

1.º Parece que Dios no conoce las cosas malas; porque Aristóteles dice (De ánima, I. 3, t. 25) que «el entendimien-

(1) Contra los albanenses, que decían que Dios no tenía presciencia de lo malo sino mediante el demonio, doctrina opuesta á lo que enseñan las Sagradas Escrituras (Sap. 8, 8; Eccl. 11, 14; Ps. 68, 6, etc.).

to, que no está en potencia, no conoce» la privación» (2). Pero «el mal es la» privación del bien», como dice San Agustín (Ench. c. 11; y Conf. I. 3, c. 7). Luego, no estando jamás el entendimiento de Dios en potencia, sino en acto siempre, como ya se ha manifestado (a. 4); parece no conoce lo malo.

2.º Toda ciencia es la causa ó el efecto del objeto sabido; y la ciencia de Dios no es la causa del mal, ni tampoco su efecto. Luego no puede ser el mal objeto de ella.

3.º Todo lo que se conoce, ó es conocido por su semejanza ó por su opuesto. Todo lo que Dios conoce, lo conoce, según hemos dicho (a. 5), por su esencia. Pero su esencia no puede ser la imagen del mal, ni tampoco este es su contrario; pues San Agustín dice (De civ. Dei, I. 12, c. 2) que «nada hay, que sea contrario á la esencia divina». Luego Dios no conoce las cosas malas.

4.º Se conoce imperfectamente aquello, que no se conoce por sí mismo, sino por otro. Dios no conoce el mal por él mismo, pues sería preciso para esto que el mal estuviese en él, toda vez que lo conocido necesariamente está en quien lo conoce: y, si lo conoce por otra cosa, esto es, por el bien, lo conocerá imperfectamente: lo cual es imposible, porque ningún conocimiento en Dios es imperfecto. Luego Dios no tiene ciencia de las cosas malas.

Por el contrario: está escrito (Prov. 15, 11): *El infierno y la perdición están delante de Dios* (3).

Conclusion. [1] *Dios no conocería perfectamente las cosas buenas, si no conociese también las malas; y, por lo mismo* [2] *que conoce las buenas, conoce las malas*.

Responderémos que, para que cualquiera conozca perfectamente una cosa, es congruente sepa todo lo que la puede sobrevenir. Ahora bien: hay cosas buenas susceptibles de corromperse por las cosas malas. Luego *Dios no conocería perfectamente las cosas buenas, si no conociese también las malas*. Además, cada

(2) En la respuesta se explica suficientemente la cita de Aristóteles.

(3) «En la versión de los Setenta se lee: *Están manifestos* (φανερὰ)». (P. Nic.)