



# Tomás de Aquino

---

## DE VERITATE, 20 Acerca de la ciencia del alma de Cristo

Introducción, traducción y notas  
de Lucas F. Mateo Seco



TOMÁS DE AQUINO

DE VERITATE, CUESTIÓN 20

ACERCA DE LA CIENCIA  
DEL ALMA DE CRISTO

Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco

*Cuadernos de Anuario Filosófico*



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González  
DIRECTOR

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 788 - 2003  
Pamplona

Nº 159: Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco*

© 2002. Lucas F. Mateo Seco

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

**<http://www.unav.es/publicaciones/cuadernos>**

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.  
EUROGRAF NAVARRA, S.L. Polígono Industrial, calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
1. El interés de la q. 20 .....	5
2. El principio de perfección.....	8
3. El contexto cristológico.....	8
4. La ignorancia del día del juicio .....	9
5. El crecimiento en sabiduría .....	10
6. La ciencia creada de Cristo.....	11
7. Las tres “ciencias” de Cristo.....	12
8. Ciencia matutina y ciencia vespertina .....	14
9. La estructuración de la <i>quaestio 20 De Veritate</i> .....	15
10. Una rica cuestión teológica.....	16
 <i>DE VERITATE, CUESTIÓN 20, ACERCA DE LA CIENCIA DEL ALMA DE CRISTO</i> .....	 19
1. Si se debe poner en Cristo una ciencia creada.....	21
2. Si el alma de Cristo ve al Verbo mediante algún hábito .....	27
3. Si Cristo tiene otra ciencia de las cosas que aquella con la que las conoce en el Verbo .....	33
4. Si el alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas que sabe el Verbo .....	37
5. Si el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios puede hacer.....	47
6. Si el alma de Cristo conoce todas las cosas con aquel conocimiento con que las conoce en su propia naturaleza .....	53





## INTRODUCCIÓN

Las cuestiones dedicadas al conocimiento humano en *De Veritate* (qq. 10-20) concluyen con esta cuestión dedicada a la ciencia humana de Cristo. Le preceden inmediatamente dos cuestiones de suma importancia para captar la dimensión de cuanto se dice en estos seis artículos: el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia (q. 18) y el conocimiento del alma separada (q. 19). Le preceden también, aunque más remotamente, dos cuestiones en torno al conocimiento angélico (qq. 8 y 9), que también están muy presentes en la mente de Santo Tomás a la hora de escribir la q. 20. En efecto, todas estas cuestiones apuntan hacia la perfección que es posible en el conocimiento creado, bien sea angélico o humano; el tema de la ciencia de Cristo corona todas estas cuestiones precisamente porque, al tratarla, Santo Tomás intenta describir el máximo de perfección que es posible en una inteligencia creada.

Y es que Santo Tomás está convencido de que la perfección de la ciencia de Cristo excede en sumo grado a la ciencia de los ángeles (q. 20, a. 1, in c), a la de Adán en el estado de inocencia (a. 6 in c) y a la de cualquier inteligencia creada (a. 2, in c), en forma coherente con la santidad de Cristo en cierto modo infinita<sup>1</sup>.

### 1. El interés de la q. 20

El mayor interés de esta cuestión radica precisamente en que en ella se manifiesta paradigmáticamente lo que Tomás de Aquino piensa del intelecto creado, de sus posibilidades en cierto modo infinitas y de sus límites infranqueables. Nótese que la cuestión de la ciencia de Cristo se encuentra aquí en un contexto gnoseológico y no estrictamente cristológico. A este respecto, son verdaderamente elocuentes las afirmaciones en torno a la infinitud de las cosas conocidas por Cristo (cfr., por ejemplo, a. 4, ad 4 y ad 9). Santo Tomás goza aquí mostrando la apertura universal de la inteligencia humana y su capacidad de conocimiento, en cierto modo, infinita, aunque se mantenga fiel, como era de rigor, a la afirmación de que sólo la inteligencia divina es infinita en sentido absoluto.

---

<sup>1</sup> “Y lo que compete a los ángeles por la condición de su naturaleza, esto fue otorgado al alma de Cristo en forma mucho más excelente por la plenitud de [su] gracia de forma que, desde su creación, tenía las especies infusas de todas las cosas”. *De Verit.*, q. 2, in c.

La cuestión 20 reviste también un interés que podríamos denominar tomasiano. Como es sabido, Santo Tomás fue madurando su pensamiento en torno a la ciencia de Cristo a lo largo de su vida, hasta el punto de que en la *Summa Theologiae* manifiesta abiertamente: “Y por esta razón, aunque hubo un tiempo en que yo mismo opiné otra cosa, no se puede afirmar que Cristo no poseyera ciencia adquirida”<sup>2</sup>.

Esta maduración se refiere, sobre todo, a estos temas: la existencia en Cristo de ciencia adquirida a través de los sentidos y al crecimiento esencial en ella. Para llegar a esta convicción, Santo Tomás tuvo que independizarse decisivamente de la presión de los autores de la escuela de Laón y de la abadía de San Víctor que le habían precedido en el siglo anterior<sup>3</sup>, aunque desde un primer momento, como se ve en *De Veritate*, Santo Tomás defendió la existencia de una doble ciencia en Cristo: la divina y la humana, con la posibilidad de crecimiento en ella<sup>4</sup>.

La maduración del pensamiento de Santo Tomás, a grandes rasgos, puede sintetizarse así: en el *Comentario al III libro de las Sentencias*, escrito sin duda entre los años 1255-1256, Santo Tomás al igual que gran parte de sus contemporáneos, no acepta en Cristo ni la ciencia adquirida ni, en consecuencia, el progreso *esencial* en su conocimiento; lo mismo sucede en la cuestión 20 del *De Veritate*, escrita probablemente al final del curso 1257/1258, o al principio del 1258/1259. En el capítulo 216 del *Compendium Theologiae*, escrito entre el 1265 y el 1267, Santo Tomás acepta una *scientia experimentalis* en Cristo<sup>5</sup>; este progreso llegará a su formulación clara y definitiva en la *Summa Theologiae* (q. 9, a. 4; q. 12, aa. 1-4), donde no sólo acepta una auténtica ciencia adquirida en Cristo, sino también un progreso esencial en ella.

Esta indudable maduración en el pensamiento de Santo Tomás hacia una apertura a la ciencia adquirida y un auténtico crecimiento esencial en

<sup>2</sup> *STh* III, q. 9, a. 4, in c.

<sup>3</sup> En el siglo XII, maestros tan venerados como los teólogos de la escuela de Laón y de la abadía de San Víctor, incluso Hugo de San Víctor, enseñaban que Cristo había recibido en su inteligencia humana la ciencia divina, como un sustitutivo de la ciencia humana. Al conocer con conocimiento divino, incluso comprendía a Dios. En consecuencia, excluían del alma de Cristo cualquier progreso en sabiduría. El crecimiento en sabiduría era, pues, simplemente *manifestativo*, pero no *real*. A este respecto resulta esclarecedor el estudio de H. Santiago Otero, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII*, Pamplona 1970, esp. 16-23 y 245-250, que analiza particularizadamente las diversas corrientes de pensamiento con sus autores.

<sup>4</sup> “Hay que decir que de igual forma que es necesario poner en Cristo dos naturalezas, así también hay que poner [en Él] dos ciencias, esto es, la creada y la increada”. *De Verit.*, 20, q. 1, in c.

<sup>5</sup> Aunque el término *experimentalis* da pie para ello, esta ciencia “experimental” no se debe confundir con la ciencia *adquisita*, que defenderá en la *Summa Theologiae*. La ciencia *experimentalis* consiste únicamente en *aplicar* a las cosas concretas el conocimiento infuso que ya tiene de ellas. Cfr. *STh* III, q. 12, a. 2, in c.

ella, tiene que ver no sólo con una mayor independencia del contexto cristológico anterior en que se desenvuelve su pensamiento, o con la meditación del III Concilio de Constantinopla<sup>6</sup>, sino también con el hecho de entender que adquirir un nuevo conocimiento mediante los sentidos es también una *perfección* para la inteligencia humana. Y, en consecuencia, Cristo no debe estar privado de esta perfección. He aquí cómo lo expresa en la *Summa Theologiae*: “Ya se ha dicho que nada de lo que Dios puso en nuestra naturaleza faltó a la naturaleza humana asumida por el Verbo (cfr. S. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, 6: PG 94 1005 A). Es claro que, en nuestra naturaleza, Dios ha puesto no sólo un entendimiento posible, sino también un entendimiento agente. Es, pues, necesario admitir que en Cristo hay, además del entendimiento posible, un entendimiento agente. Pero si es verdad que *en los otros seres*, como dice Aristóteles (*De coelo et mundo* I, c. 4, n. 8: 271 a 33), *Dios y la naturaleza no hicieron nada en vano* con mucha mayor razón se ha de decir que en el alma de Cristo no hubo nada en vano. Y es vana una realidad que no tiene operación propia, pues *toda realidad por naturaleza está ordenada a su operación*, según dice el mismo Aristóteles (*De coelo et mundo* II c. 3: 286 a 8-9). Pero la propia operación del entendimiento agente es hacer especies inteligibles en acto, abstrayéndolas de las imágenes; por eso dice el Filósofo (*De anima* III c. 5: 430 a 15-17) que es propio del entendimiento agente hacer inteligibles todas las cosas. Así, pues, se ha de admitir que en Cristo se dieron algunas especies inteligibles recibidas en el entendimiento posible por la acción del entendimiento agente, y esto equivale a admitir en Cristo una ciencia adquirida, o, como algunos dicen, experimental”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> El texto del III Concilio de Constantinopla no deja lugar a dudas sobre la perfección de la naturaleza humana de Cristo y la perfección de sus operaciones humanas: “Predicamos igualmente en Él dos voluntades naturales (*thélesis*) o querer (*thélema*), y dos operaciones naturales, sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión, según la enseñanza de los santos Padres (...) Porque de igual forma que su carne animada no por estar divinizada quedó suprimida, así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar divinizada (...) Glorificamos también dos operaciones naturales sin división, sin conmutación, sin separación, sin confusión (...), esto es, una operación divina y otra operación humana (...). “Porque no vamos, ciertamente, a admitir *una misma operación natural* de Dios y de la criatura para no levantar lo creado hasta la divina sustancia, ni rebajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que le conviene a las criaturas”. Concilio III de Constantinopla, Sesión 18 (16.IX.681), *Definitio*; cfr. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona, 1965, nn. 556-557. El texto del Concilio, leído con calma, hace inviable que se puede decir que Cristo, en cuanto hombre, conocía con la ciencia divina. En efecto, en este texto se afirma que que había en Él una operación humana distinta de la operación divina y se niega que haya en Él “*una misma operación natural* de Dios y de la criatura”.

<sup>7</sup> *STh* III, q. 9, a. 4, in c.

## 2. El principio de perfección

En la cuestión de la ciencia de Cristo ha habido una maduración en el pensamiento de Santo Tomás al aceptar que, en Cristo, se dio una ciencia adquirida y, por tanto, limitada y progrediente. Esta maduración se debe al hecho de haber dado importancia a lo que la ciencia adquirida, con lo que conlleva de operación del intelecto agente, implica de perfección para el hombre.

Desde el punto de vista de la cristología, en cambio, Santo Tomás se mantendrá inalterable en el principio fundamental en que se ha apoyado desde *el Comentario a las Sentencias* al tratar de la ciencia de Cristo. Este principio puede formularse así: hay que poner en el entendimiento humano de Cristo toda la perfección de que sea capaz. Esta es la única forma de que el entendimiento humano de Jesús no desdiga de su unión con el Verbo. En efecto, ese entendimiento es el entendimiento humano de una Persona que es Dios.

Para Santo Tomás, que considera la cuestión exclusivamente desde este punto de vista, es *sumamente congruente*, diríamos que *necesario*, que Cristo haya poseído siempre plenitud de ciencia. Este era también el parecer común de sus contemporáneos y, más en concreto, de Pedro Lombardo<sup>8</sup>. Había tres razones para mantener esta afirmación: a) La perfección de Cristo; b) El pensamiento de que asumir algún defecto en la inteligencia no era necesario para nuestra salvación; c) La convicción de que el pecado –todo pecado– es en su última raíz una falta de inteligencia, de clara visión de las cosas<sup>9</sup>.

## 3. El contexto cristológico

Como toda la tradición cristiana, Santo Tomás tiene muy en cuenta que la unión hipostática, es decir la unión de la humano y lo divino, tiene lugar en Cristo sin que haya mezcla o confusión entre ambas naturalezas. La cita del III Concilio de Constantinopla que le vemos hacer perseve-

<sup>8</sup> Cfr. P. Lombardus, *III Sent.*, dis. 14, c. 1. Cfr. también *Glossa Petri Lombardi*: PL 192, 418 C.

<sup>9</sup> Cfr. J. P. Torrell, en Saint Thomas d'Aquin: *Somme Théologique: Le Verbe incarné*, II (III, qq. 7-15), Apéndice II, esp. 421-424. Como anota J. P. Torrell, tanto la Patristica latina con San Agustín como la griega con S. Máximo el Confesor y S. Juan Damasceno, son unánimes a la hora de defender que Cristo no tomó nada que fuese contra la dignidad humana. Es ilustrativo desde el punto de vista gnoseológico, que todos, y Santo Tomás en sintonía con ellos, dicen que el Verbo, al encarnarse, tomó sobre sí la sed y el hambre, pero no la ignorancia. Cfr. *De Verit.*, q. 20, a. 4, arg. 12.

rantemente es elocuente a este respecto: Cristo es perfecto Dios y perfecto hombre.

En el pensamiento de Santo Tomás, esta afirmación lleva consigo una clara tensión: la naturaleza humana de Cristo es perfectamente humana; no puede faltar en ella nada de lo que corresponde a la verdadera humanidad; pero, al mismo tiempo, puesto que es la naturaleza humana del Verbo, ha de poseer la mayor perfección humana posible en aquellas cosas que miran a la dignidad de la Persona. Esta exigencia de perfección tiene lugar de forma evidente en el terreno de la santidad y en el terreno de la ciencia. El prólogo del evangelio de San Juan —“hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad”, *Jn* 1, 14—, que Santo Tomás medita con frecuencia, le planteaba estos interrogantes: ¿La plenitud de verdad y de conocimiento es tal que impide la ignorancia en Cristo o el crecer en sabiduría? ¿La plenitud de gracia y de verdad impide en Cristo el conocimiento adquirido? Con el paso del tiempo, Santo Tomás iría profundizando en estas cuestiones, que están muy unidas, pero que no son idénticas. La ignorancia (desconocer lo que se debe saber) arrojaría sobre la Persona del Verbo, aunque fuese en *su* inteligencia humana, una auténtica carencia de algo debido; el crecer en ciencia implica sencillamente que no se tiene una total plenitud de conocimiento, es decir, implica que se desconoce algo que no era necesario conocer. En este caso, se trataría de una sencilla nesciencia, y no de una ignorancia en cuanto tal.

#### 4. La ignorancia del día del juicio

Los Padres de la Iglesia habían abordado estas cuestiones, dándoles un tratamiento diverso. Sobre la primera cuestión, hay un texto especialmente delicado: se trata de aquél en el que Cristo dice ignorar la fecha del fin del mundo: “Pero nadie sabe de ese día y de esa hora: ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre” (*Mc* 13, 32).

El dossier de textos patrísticos sobre este pasaje que se puede presentar es amplio. En los Padres, que tanto venera Santo Tomás, hay diversidad de pareceres a la hora de entender este texto. Así, por ejemplo., San Ireneo entiende *Mc* 13, 32 a la letra, es decir, aceptando que el Señor ha ignorado la fecha del día del juicio<sup>10</sup>. San Atanasio, que tanto ha luchado contra los arrianos, entiende este texto en el sentido de una auténtica ignorancia, ya que el Verbo se ha hecho hombre y ha cargado con nues-

<sup>10</sup> Cfr. S. Ireneo, *Adversus haereses*, II, 28, 6-8; *Contre les hérésies*, SC 294, 283-291.

tras enfermedades para curarnos de ellas. En este caso, según Atanasio, el Verbo “habla como hombre, pues ignorar es propio de hombres”<sup>11</sup>.

En cambio, San Agustín, San Juan Crisóstomo, Máximo el Confesor y San Juan Damasceno, a los que tanto venera Santo Tomás, se han decantado decididamente por negar que en *Mc* 13, 32 Jesucristo esté hablando de auténtica ignorancia. Según ellos, se trataría sólo de una ignorancia “económica”, es decir, Jesús estaría diciendo que “según la economía divina” (el plan salvador de Dios), Él no debía revelar la fecha del fin del mundo<sup>12</sup>. Sería, pues, una forma de decir que no le correspondía a Él revelar la fecha del fin del mundo.

## 5. El crecimiento en sabiduría

Hay otro texto en el Nuevo Testamento que provocó también divergencias entre los Padres. Se trata de *Lc* 2, 52: *Y Jesús crecía en edad, sabiduría y gracia ante Dios y ante los hombres*. El crecimiento en sabiduría lleva consigo ineludiblemente el aceptar alguna nesciencia en Cristo. Como hace notar J. P. Torrell, San Agustín por una parte había negado que hubiese ignorancia en Cristo; por otra, interpretaba en sentido realista el crecimiento en sabiduría de *Lc* 2, 52<sup>13</sup>. San Ambrosio había entendido que el crecimiento en edad comportaba también un crecimiento en sabiduría<sup>14</sup>. Pero otras veces, se utilizaba para el texto de *Lc* 2, 52 la misma técnica exegética que se había utilizado con *Mc* 13, 32: propiamente hablando, el crecimiento en sabiduría no habría sido un crecimiento real, sino sólo en su manifestación “económica”: aunque infinitamente sabio, Jesús habría manifestado en cada momento de su vida una sabiduría coherente con sus años. Esta es, por ejemplo, la posición de San Juan Damasceno<sup>15</sup>.

No puede menos que llamar la atención la energía con que, ya en *De Veritate*, Santo Tomás utiliza el texto de *Lc* 2, 52 para mostrar que hay conocimiento auténticamente humano en Cristo. Su argumentación se fundamenta precisamente en la afirmación de que Cristo crecía en sabi-

<sup>11</sup> S. Atanasio, *Carta segunda a Serapión*, 9: SC 15, 160-161.

<sup>12</sup> Cfr. S. Agustín, *De Trinitate*, I, 12, 23; S. Juan Crisóstomo, *Homilía 77: Sobre Mt 24*, 36 (PG 58, 701); S. Máximo el Confesor, *Opuscula theologica et polemica*: PG 91, 220 C; 237 B; S. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, 20-21: PG 94, 1082-1088.

<sup>13</sup> Cfr. J. P. Torrell, en Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, qq 7-15: *Le Verbe incarné*, cit., 421-422.

<sup>14</sup> S. Ambrosio, *De incarnationis dominicae sacramento*, 7, 71-77: CESL 79, 261-263.

<sup>15</sup> “Los que afirman que Cristo creció en sabiduría y gracia en el sentido de que recibió un incremento de las mismas no veneran la unión (hipostática)”. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 3, 22: PG 94, 1088.

duría: “Se dice en *Lc 2, 52*: “El niño Jesús crecía en sabiduría...” Pero es claro que no podía crecer según la ciencia increada, porque ella ni crece ni disminuye, luego hay que poner en Él una ciencia creada”<sup>16</sup>.

## 6. La ciencia creada de Cristo

En *De Veritate*, Santo Tomás entiende el crecimiento de la ciencia de Cristo como un auténtico crecimiento, aunque todavía no tiene planteada explícitamente la existencia de *ciencia adquirida*, como sucederá en la *Summa Theologiae*. Allí la exégesis de *Lc 2, 52* resulta verdaderamente cómoda para Santo Tomás: atribuye el crecimiento en sabiduría precisamente a la ciencia adquirida: se trata, pues, de un crecimiento esencial<sup>17</sup>. En *De Veritate*, en cambio, el tema de la ciencia adquirida está ausente; aquí se trata sólo de la *ciencia creada*. Pero hay auténtico crecimiento, aunque sólo sea en la ciencia *experimentalis*, y este crecimiento muestra que hay en Cristo auténtica ciencia humana.

Y es que cuando escribe el *De Veritate* todavía resulta necesario dejar clara la distinción en Cristo entre ciencia creada y ciencia increada y, sobre todo, dejar claro que, en cuanto hombre, conoce con conocimiento humano, no con conocimiento divino. Y es que, como ya se ha señalado, a pesar de los siglos transcurridos, algunos teólogos no acababan de llevar las enseñanzas del Concilio de Calcedonia (a. 451) o las del III Concilio de Constantinopla (a. 681) hasta sus últimas consecuencias gnoseológicas. Estos concilios habían dejado claro que la unión entre lo divino y lo humano en Cristo había tenido lugar sin que lo divino absorbiese a lo humano<sup>18</sup>. Pero a la hora de sacar las consecuencias gnoseológicas, les hemos visto decir que Cristo conocía con el conocimiento del Verbo. Esto es, defendían dos inteligencias en Cristo, pero a la hora del acto de conocer ponían un solo acto, el del Verbo, pues éste donaba a Cristo toda su sabiduría. En este planteamiento el alma de Cristo poseería por gracia lo que el Verbo posee por naturaleza<sup>19</sup>. En consecuencia, el alma de Cristo gozaba de una ciencia igual a la de Dios, pues se la comunicaba el Verbo.

<sup>16</sup> *De Verit.*, q. 20, a. 1, resp. 1.

<sup>17</sup> Cfr. *STh* III, q. 12, a. 2, in c.

<sup>18</sup> Cfr. Concilio de Calcedonia, 22.X.451, *Symbolum Chalcedonense*: Denzinger-Schönmetzer, cit., nn. 300-302.

<sup>19</sup> Cfr. “...Animam Christi omnia habere per gratiam, quae Deus habet per naturam”. Hugo de San Víctor, *De anima Christi*, PL 176, 854 D. 855. Hugo atribuye esta afirmación a San Ambrosio. A partir de él, toda su escuela mantiene fielmente esta doctrina. Cfr. H. Santiago-Otero, 89-91.

En este contexto la posición del Maestro de las Sentencias, por muy rudimentaria que fuese, resultaba verdaderamente clarificadora. En efecto, Pedro Lombardo acepta la distinción entre ciencia increada y ciencia creada en Cristo, y realiza unas precisiones en torno a la infinitud del conocimiento de Cristo, que se encuentran a la letra en *De Veritate*<sup>20</sup>.

## 7. Las tres “ciencias” de Cristo

La profundización del pensamiento tomasiano se percibe con especial claridad si se le mira desde el ángulo del “número” de ciencias que atribuye a Cristo, o mejor dicho, de cómo distribuye ese número, pues siempre habla de tres ciencias, aunque en el transcurso de sus escritos no sean siempre las mismas:

En el *Comentario a las Sentencias*, Santo Tomás enumera las siguientes: la ciencia divina o increada, es decir la ciencia propia del Verbo; la ciencia de visión por la cual Cristo conoce al Verbo y ve todas las cosas en Él, es decir, la ciencia de los bienaventurados; y finalmente, la ciencia por la que conoce las cosas en sí mismas, es decir, en su propia naturaleza; ésta es la ciencia infusa<sup>21</sup>. Nótese que la distinción entre ciencia divina y ciencia humana está decididamente afirmada desde el primer momento: el Verbo no comunica a su Humanidad su propia ciencia o, mejor dicho, Cristo no conoce con la ciencia del Verbo, sino con ciencia propiamente humana.

Este conocimiento humano incluye, en primer lugar, el conocimiento de los bienaventurados: Cristo ve al Verbo y en Él ve todas las cosas, en el modo en que todas ellas se contienen en el Verbo como en su causa; la ciencia humana de Cristo incluye, en segundo lugar, el conocimiento de las cosas por sus propias especies o imágenes. Santo Tomás llama a esta ciencia “*experimentalis*”. Como ya se ha hecho notar, el sentido de este término puede confundir al lector: no se trata de una ciencia adquirida

<sup>20</sup> “Decimos que en el Verbo de Dios al cual está unida el alma de Cristo y que ella comprende perfectamente por la sabiduría que le ha sido dada gratuitamente, conoce todo lo que conoce Dios, pero no goza de todo el poder de que goza Dios, de forma que ella no conoce todas las cosas tan claramente y tan perfectamente como Dios mismo. Y esto es así porque, aunque ella conoce todo lo que Dios mismo conocía, ella no es igual a Dios en ciencia. Su sabiduría no es igual a la de Dios, pues la de Dios es más digna y más perfecta que lo que puede ser la sabiduría del alma de Cristo. Dios tiene, pues, una ciencia más grande que esta alma, la cual, sin embargo, es más digna que toda otra criatura”. *Sent III*, dist. 14 c.1.

<sup>21</sup> He aquí cómo abre la cuestión de la ciencia de Cristo: “Se preguntan cuatro cosas: 1) Qué ciencia tuvo. Puesto que tuvo ciencia divina y ciencia humana y ya se trató de la ciencia divina en el libro primero, ahora se pregunta 2) Sobre la perfección de su ciencia humana, porque ve al Verbo; 3) Sobre la perfección de la ciencia con la que ve las cosas en su propio género”. *In III Sent*, dist 14, pról.

por experiencia, sino de “experimentar” su ciencia infusa, aplicando a las cosas las especies infusas que ya ha recibido<sup>22</sup>.

He aquí cómo lo explica en el *In III Sent*: “El entendimiento mantiene una doble relación con respecto a las imágenes: o bien adquiere el conocimiento en ellas según un movimiento que va de las cosas al alma, cosa que sucede en aquellos que todavía no tienen conocimiento; o bien, según un movimiento que va del alma a las cosas, él utiliza las imágenes como ejemplos de su consideración, pero de las que ya tenía anteriormente el conocimiento en una forma habitual. Lo mismo sucede con el razonamiento: uno procede de lo conocido a lo desconocido, y un conocimiento así no se encuentra en Cristo; otro hace pasar a consideración en acto lo que ya era conocido en hábito: las conclusiones son vistas a partir de los principios y los efectos a partir de su causa; este es el tipo de conocimiento que se puede encontrar en Cristo”<sup>23</sup>.

En esta primera época, Santo Tomás estima que la perfección del conocimiento de Cristo le impediría realmente conocer algo nuevo: Cristo sólo podría aplicar a las cosas concretas ese conocimiento infuso, “experimentando” así su verdad, pero sin crecer en lo esencial del conocimiento. Este era también el pensamiento de San Buenaventura<sup>24</sup>. Cuando ya al final de su vida, Santo Tomás vuelva sobre este asunto, describirá perfectamente la diferencia existente en el lenguaje de la época entre *scientia experimentalis* y *scientia adquisita*. La ciencia “experimental” consiste “en la comparación de las especies inteligibles recibidas por ciencia infusa con las imágenes proporcionadas por los sentidos”: esta ciencia no creció en Cristo “según su esencia”; la ciencia adquirida consiste en “abstraer de las imágenes sensibles las especies inteligibles: esta ciencia creció “según su esencia” en Cristo<sup>25</sup>.

También en la cuestión que nos ocupa del *De Veritate* aparecen las tres ciencias en Cristo distribuidas en este orden: ciencia divina y ciencia humana; la ciencia humana se subdivide, a su vez, en la ciencia de los bienaventurados y la ciencia infusa. La ciencia adquirida no aparece.

En el *Compendium Theologiae* (1265-1267), Santo Tomás da un paso importante en la maduración de su pensamiento. Así se ve especialmente en la forma en que distribuye las ciencias en Cristo: hay en Cristo una ciencia divina y una ciencia humana; la ciencia humana, a su vez, se divide en tres: la ciencia de los bienaventurados, la ciencia infusa y una

<sup>22</sup> En esta primera época de su vida, Santo Tomás afirma explícitamente que Cristo no ha recibido su saber por la vía de los sentidos, sino por infusión (“non habebat acceptam a sensibus scientiam, sed infusam”). *In III Sent.*, dist. 18, a. 3, ad 5.

<sup>23</sup> *In III Sent.*, dis. 14, 3<sup>o</sup> q. 3 sol.

<sup>24</sup> Cfr. S. Buenaventura, *In III Sent.*, dist. 14, a. 3, q. 2. Cfr. San Buenaventura, *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo*, edición de F. Martínez Fresneda, 60-64.

<sup>25</sup> Cfr. *STh* III, q. 12, a. 2, in c.

ciencia “experimentalis” que, como en los otros hombres, consiste en el conocimiento a través de los sentidos. En este lugar “experimentalis” es equivalente a “adquisita”<sup>26</sup>. En la *Summa Theologiae* esta ordenación de las ciencias ha adquirido una claridad definitiva: hay en Cristo una ciencia divina y una ciencia humana; la ciencia humana se subdivide en la ciencia de los bienaventurados, la ciencia infusa y la ciencia adquirida<sup>27</sup>. Santo Tomás puntualiza, además, que está hablando de auténtica ciencia adquirida y no de una mera ciencia “*experimentalis*” en el sentido en que utilizaba este término en su primera época.

La nitidez de esta distinción le hace sentirse cómodo a la hora de hacer la exégesis de *Lc* 2, 52. Ahora puede decir con toda rotundidad que Jesús crecía de verdad en sabiduría, adhiriéndose así a la exégesis de San Ambrosio. En efecto, aunque Cristo no pudiera crecer en la ciencia de los bienaventurados, ni en la ciencia infusa, sí creció en la ciencia adquirida: creció verdaderamente, es decir, en cuanto a la *esencia* de esa ciencia<sup>28</sup>.

## 8. Ciencia matutina y ciencia vespertina

El lector encuentra frecuentemente esta distinción en Santo Tomás. La tiene, por ejemplo, referida al conocimiento angélico en *De Veritate*<sup>29</sup>. Santo Tomás la toma de san Agustín<sup>30</sup> y la aplica a la ciencia de los bienaventurados, bien sean los ángeles o los hombres. La distinción no necesita de muchas explicaciones y, mirada desde la fe cristiana, es obvia: se llama ciencia *matutina* (la más luminosa) a aquella ciencia por la que se ven las cosas en el Verbo; se llama ciencia *vespertina* (la menos luminosa) a la que conoce las cosas en sí mismas, es decir, por sus especies propias. La razón es sencilla: conocer las cosas en el Verbo es conocerlas en su propia causa, es decir, en su fuente, que es la forma más perfecta de conocerlas. En este sentido, conocer las cosas en su propia naturaleza siempre es ciencia *vespertina*<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> *Compendium Theologiae*, I, 216.

<sup>27</sup> Santo Tomás dedica a este asunto cuatro cuestiones. Cfr. *STh* III, qq. 9-12. La primera plantea la existencia de estas ciencias; las otras tres atienden a la naturaleza y extensión de cada una de ellas. Es significativo que también la ciencia adquirida merezca una *quaestio*.

<sup>28</sup> *STh* III q. 12, a. 2, in c.

<sup>29</sup> Cfr. por ejemplo, *De Verit.*, q. 84, a. 17 1 y ad 1.

<sup>30</sup> Cfr. S. Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, 22 y 23; PL 34, 312; *De Civ. Dei*, XI, 7; PL 41, 322.

<sup>31</sup> *De Verit.*, q. 84, a. 17 ad 1.

Pero, notémoslo una vez más, tanto en el *Comentario a las Sentencias* como en *De Veritate*, la ciencia matutina y vespertina de Cristo –al igual que la de los ángeles– es siempre un don de la gracia.

## 9. La estructuración de la *quaestio* 20 *De Veritate*

La *quaestio* está dividida en 6 artículos ordenados según una estructuración perfectamente lógica.

En el a. 1 se pregunta si hay en Cristo un conocimiento creado además del divino. Aquí Santo Tomás se aparta decididamente de Hugo de san Víctor, y sus palabras resuenan graves a la hora de rechazar que Cristo, en cuanto hombre, pueda conocer con el conocimiento divino propio del Verbo. Precisamente porque es hombre verdadero, Cristo ha de conocer con conocimiento humano; la divinidad no puede ser ni el hábito, ni el acto por el que Cristo conozca. Como es obvio, Santo Tomás piensa aquí en la trascendencia de la divinidad a todo lo creado.

La cuestión es delicada, porque conocerse de verdad a sí mismo implica en Cristo conocerse como Verbo: esa es su identidad personal. En esta situación, ¿sigue siendo necesario un hábito creado para reconocerse como persona divina? Santo Tomás contesta afirmativamente: Cristo ve al Verbo, pero, como todos los bienaventurados, lo ve mediante un hábito creado que eleva la inteligencia humana hasta hacerla capaz del conocimiento directo de la divinidad: lo que en teología se llama *lumen gloriae* o *luz de la gloria*. Su inteligencia creada, pues, a pesar de ser la inteligencia del Verbo, está sometida a las leyes esenciales de toda inteligencia creada con respecto a la trascendencia de Dios. Cristo conoce al Verbo con la ciencia de los bienaventurados. Al ver al Verbo, ve en Él todas las cosas, es decir, conoce las cosas con conocimiento *matutino* (a. 2).

A continuación (a. 3), Santo Tomás, que se ha mostrado inflexible a la hora de distinguir lo humano y lo divino en Cristo también en el acto de conocer, se pregunta por la extensión y perfección con que el alma de Cristo conoce no sólo al Verbo, sino también a todas las cosas en Él. La respuesta es de gran coherencia: todas las potencialidades de la inteligencia de Cristo han sido llevadas al acto. En este sentido, hay que decir que no sólo conoce las cosas en el Verbo, sino también en sí mismas, pues conocer las cosas en sí mismas pertenece a la perfección natural del hombre. Será precisamente la firmeza de este principio lo que llevará a Santo Tomás, ya en plena madurez, a la afirmación de una auténtica ciencia adquirida en Cristo.

Los artículos 4-5 están dedicados a la extensión y claridad del conocimiento humano de Cristo. Cristo, dirá Santo Tomás, ve al Verbo y lo

conoce con perfección, pero no lo comprende. Ve en Él, además, todo lo pasado, presente y futuro. En esto, dice Santo Tomás, el alma de Cristo goza de una prerrogativa mayor que la de cualquier intelecto creado. Su conocimiento es superior al de los ángeles. Y, sin embargo, puesto que no comprende a Dios, Cristo tampoco conoce todas las cosas que podría hacer Dios. La larga respuesta del a. 5 a esta cuestión es de una gran rotundidad: Cristo ve *toda* la esencia de Dios, pero no la ve *totaliter*. El ejemplo que aduce es totalmente esclarecedor: se puede conocer un principio clara, pero no exhaustivamente (*non totaliter*), es decir, sin agotar todas las virtualidades contenidas en él.

La *quaestio* concluye con la pregunta en torno a la extensión de la ciencia infusa de Cristo (a. 6). En este terreno, la solución tomasiana es mucho más restrictiva que al hablar de la ciencia matutina. Cristo, por ciencia infusa no conoce ni la divina esencia, ni los futuros contingentes, ni los pensamientos de los corazones. Ahora bien –y con esto vuelve a apuntar hacia los casos de conocimiento creado, que ya nos son conocidos por las cuestiones 18 y 19–, conoce las cosas con una ciencia más perfecta que Adán en el estado de inocencia. Las últimas palabras –la respuesta a la última objeción– vuelven al texto de *Lc* 2, 52: Jesús crecía en sabiduría. Aún sin tener presente la ciencia adquirida, Santo Tomás es firme en cuanto al realismo del crecimiento: “Jesús crecía en cuanto a la experiencia de aquellas cosas que ya conocía por ciencia infusa”.

## 10. Una rica cuestión teológica

La cuestión de la ciencia de Cristo es compleja y no está exenta de misteriosidad, pues trata directamente de su intimidad y de su conciencia. Si la intimidad de una persona está envuelta siempre en un hálito de misterio, incluso para ella misma, esto se cumple aún en mayor grado a la hora de considerar la intimidad del Dios-Hombre y la perfección de su conocimiento. Esta cuestión es, además, inseparable de esta otra: la conciencia que Cristo tenía de sí mismo y de su misión.

En estas páginas, el lector se acerca a esta cuestión tal y como fue desarrollada en un momento puntual del itinerario teológico de Santo Tomás de Aquino, el cual, a su vez, es un momento importante –pero sólo un momento–, del decurrir de la consideración teológica en torno a la ciencia y a la conciencia de Nuestro Señor. No es este el momento de extendernos en estas cuestiones: baste remitir a una bibliografía solvente que le pueda servir de punto de partida para ulteriores estudios.

Para un conocimiento más profundo del pensamiento de Santo Tomás en torno a la ciencia de Cristo y los comentarios de los tomistas actuales:

Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique: Le Verbe incarné* (III, qq. 7-15). Las anotaciones de J. P. Torrell a las cuestiones 9-12, y un largo apéndice dedicado a la ciencia de Cristo, págs. 415-447).

J. H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, París, 1986.

Para la historia de la cuestión de la ciencia de Cristo, son muy útiles:

A. Michel, "Science de Jésus Christ", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15.

H. Santiago Otero, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII*, Pamplona, 1970.

San Buenaventura, *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo* (Edición de F. Martínez Fresneda), Murcia, 1999.

Para la cuestión en sí y la situación contemporánea:

Comisión Teológica Internacional, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), en CTI, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998.

F. Ocáriz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo. Lecciones de cristología y de soteriología*, Pamplona, 1993.

Amato, *Jesús el Señor*, Madrid 1998, 440-474.

O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid, 2001.





**DE VERITATE, CUESTIÓN 20, ACERCA DE LA CIENCIA  
DEL ALMA DE CRISTO**





## ARTÍCULO 1

### Si se debe poner en Cristo una ciencia creada<sup>1</sup>

OBJECIONES. Parece que en Cristo no se debe poner una ciencia creada. En efecto,

1. La ciencia es una perfección de aquel que conoce. Ahora bien, toda perfección es más noble que lo perfectible: si pues, Cristo conoce mediante una ciencia creada, habrá una cosa creada que será más noble que el alma de Cristo, cosa que parece inconveniente.

2. Además, la actividad no es atribuida a la naturaleza, sino a la hipóstasis, ya que las operaciones son propias de los supuestos y de los particulares<sup>2</sup>. Ahora bien, a la persona de Cristo la basta la ciencia increada para conocer, luego es superfluo poner en Él una ciencia creada.

3. Además, cuanto una cosa es más noble, tanto más es semejante a Dios. Ahora bien, el alma de Cristo es más noble que el calor corporal. El calor corporal actúa sin intermediario y en esto es semejante a Dios, que actúa sin intermediario; parece, pues, que con más razón el alma de Cristo ha de conocer sin la mediación de ninguna ciencia creada.

4. Se ha replicado que la operación del calor procede de dentro hacia fuera, mientras que en la operación de la ciencia, al provenir de fuera, ya que tiene lugar según el movimiento de las cosas hacia el alma, no se da paridad (con el calor).- Pero en contra de esto es necesario decir que en la operación cognoscitiva no sólo tiene lugar una recepción, sino un juicio sobre las cosas recibidas. Y así, aunque la recepción provenga de fuera, sin embargo, el juicio procede del interior. Luego la operación de la ciencia no procede totalmente del exterior.

5. Además, Cristo, Hijo de Dios, no asumió ninguna imperfección, sino sólo aquellas que servían para nuestra redención<sup>3</sup>. Ahora bien, la imperfección de la ciencia no sirve para nuestra redención. En consecuencia [Cristo] no asumió la imperfección de la ciencia. Ahora bien, toda ciencia creada por el hecho de ser creada tiene algo de imperfección. Luego [Cristo] no asumió una ciencia creada.

<sup>1</sup> Lugares paralelos: *In III Sent.*, d.14, a. 1 qc. 1; *Comp. Theol.*, cp. 216; *STh* III, q. 9, a. 1.

<sup>2</sup> "Las operaciones son propias de los supuestos y de los particulares". Aristóteles, *Metaph.*, I, 1, 981 a16, según cita Santo Tomás en *Super Metaph.*, V, lect 3 in fine. Cfr. Ps Beda, *Sententiae sive axiomata philos.*, sect. 1, Pl 90, 967 C. Cfr. *De Verit.*, q. 16, a. 2, arg. 2.

<sup>3</sup> Cfr. P. Lombardus, *Liber Sent.*, III, d. 15, c. 1.

6. Además, aquel que está siempre en acto de consideración [de conocimiento] según una ciencia perfectísima, no necesita de una ciencia menos perfecta, porque nunca considerará las cosas según esa ciencia y, por lo tanto, la poseería inútilmente. Pero Cristo está siempre en acto de consideración según la ciencia más perfecta que es la ciencia increada, luego no se debe poner en Él otra ciencia creada.

7. Además, la naturaleza no hace con dos cosas aquello que puede hacer con una sola cosa<sup>4</sup>, y mucho menos Dios, el cual obra más ordenadamente que la naturaleza. Ahora bien, Cristo podía llegar a ser sabio teniendo solamente la ciencia increada, luego no ha llegado a ser sabio mediante la ciencia creada.

8. Además, dice San Pablo: “Cuando venga lo que es perfecto, desaparecerá aquello que es parcial” (1 Co 13, 10). Ahora bien, en comparación con la ciencia increada, la ciencia creada es aún más imperfecta que la visión en un espejo<sup>5</sup> con respecto a la visión cara a cara (cfr. 1 Co 13, 12). Si pues, en razón de su imperfección, la visión de la fe es suprimida cuando sobreviene la visión cara a cara, con mucha más razón será suprimida la ciencia creada en Cristo, ya que en Él hubo ciencia increada.

9. Además, el Verbo unido al alma [de Cristo] es más íntimo a ella que cuanto lo es el intelecto a nuestra alma, ya que el Verbo se ha unido a ella no sólo por esencia, presencia y potencia<sup>6</sup> como a las otras criaturas, y por gracia como a los justos, sino también en unidad de persona. Ahora bien, nuestra alma entiende por medio de la potencia intelectual, luego el alma de Cristo podía ser sabia con la sabiduría del Verbo y por esta razón no necesitaba de la ciencia creada.

10. Además, la ciencia creada, si es que Cristo la tuvo, no le fue dada más que para su perfección. Ahora bien, el alma de Cristo unida al Verbo y poseyendo ciencia creada no sería más noble que si solamente se uniese al Verbo sin ciencia creada, ya que la criatura al unirse a Dios no añade nada de bondad, como tampoco un punto unido a una línea la vuelve más grande<sup>7</sup>, luego en Cristo no se ha de poner ciencia creada.

PERO EN CONTRA. 1. Está lo que se dice en Lc 2, 52: “El niño Jesús crecía en sabiduría...”<sup>8</sup>. Pero es claro que no podía crecer según la

<sup>4</sup> Cfr. Averroes, *Metafísica* XII, comm. 45 (VIII, 329 G).

<sup>5</sup> “Specularis visio”. Cfr. *Glossa Petri Lombardi super 1 Co 13*: PL 191, 1662 A, y P. Lombardus, *Liber Sent.* III, d. 26, c. 4. Cfr. *De Verit.*, q. 13, a. 3, arg. 11.

<sup>6</sup> Cfr. P. Lombardus, *Liber Sent.* I, d. 37, c. 1. Cfr. *De Verit.*, q. 10, a. 11, ad 8.

<sup>7</sup> Albertus, *Liber de indivisibilibus lineis*, cp. 6. Cfr. *De Verit.*, q. 2, a. 3, arg. 11.

<sup>8</sup> El texto griego no tiene el término “niño”. Santo Tomás vuelve a citar este texto en esta misma forma en *STh* III, q. 7, a. 12, arg. 3. En Lc 2, 52, no se utiliza el término “niño”: se dice

ciencia increada, porque ella ni crece ni disminuye; luego hay que poner en Él una ciencia creada.

2. Ahora bien, según el Damasceno<sup>9</sup>, el Verbo asumió todo aquello que plantó en nuestra naturaleza. Ahora bien, plantó una ciencia creada, luego también la asumió.

3. Además, de igual forma que la ciencia divina está sobre la ciencia intelectual creada, así también la ciencia intelectual creada está sobre la ciencia sensitiva. Ahora bien, la ciencia sensitiva no es suprimida en aquel que tiene ciencia intelectual creada, como es evidente en el hombre, luego la ciencia intelectual creada puede permanecer también cuando sobreviene la ciencia increada.

RESPUESTA. Hay que decir que de igual forma que es necesario poner en Cristo dos naturalezas, así también hay que poner [en Él] dos ciencias, esto es, la creada y la increada. Sin embargo, algunos herejes<sup>10</sup> [pusieron] en Cristo únicamente la ciencia increada. Para ver el origen de este error, es necesario saber que algunos entendieron que la unión de la naturaleza divina y de la humana tuvo lugar en el mismo modo en que el alma se une al cuerpo. Esto es: del mismo modo que el alma es la forma del cuerpo, así también la divinidad sería la forma de la humanidad en Cristo. Por lo tanto, algunos pensando que, si el Verbo se uniese al cuerpo de Cristo como el alma a nuestro cuerpo, podría vivificarlo como el alma vivifica a nuestro cuerpo, pusieron que en Cristo no hubo más que dos sustancias, esto es, el cuerpo y la divinidad, que vivificaba al cuerpo en lugar del alma. Este fue el error de Eunomio y de sus secuaces<sup>11</sup>. Algunos, en cambio, prestando atención al hecho de que sería indigno para la divinidad el que se uniese a un cuerpo para vivificarlo, pusieron en Cristo un alma que vivificase el cuerpo y lo hiciese sensitivo, es decir, [un alma] sensitiva y vegetativa, no intelectual, mientras decían que el Verbo mismo ocupaba en Cristo el lugar del alma intelectual: este fue el

---

solamente “Jesús crecía...”. El término “niño” sí se utiliza, en cambio, en *Lc* 1, 80, en una frase parecida, referida al crecimiento del Bautista.

<sup>9</sup> S. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 3, 6: PG 94, 1005 A; Bt 188, según el texto de P. Lombardus en *Lib Sent.*, III d. 2, c. 1.

<sup>10</sup> Se trata de los monoteletas y monoergetas, que decían que en Cristo sólo había una voluntad y una operación. Fueron condenados en el sexto Concilio ecuménico, como vuelve a recordar santo Tomás en *STh* III, q. 9, a. 1. Cfr. Concilio de Constantinopla III, *actio* 4 (Mansi 11, 274 ss; Denzinger Schonmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona 1967, nn. 553-559).

<sup>11</sup> Eunomio (+ ca 394), fue obispo de Cizico y cabeza de la secta más dura de los arrianos, conocida como los *anomeos*, es decir, los que negaban cualquier semejanza entre el Padre y el Hijo. Santo Tomás sigue aquí la descripción que hace de él el Ps. Agustín (Gennadius Massiliensis) en *De ecclesiasticis dogmatibus*, cp. 2: PL 58, 981 D.

error de Apolinar y sus secuaces<sup>12</sup>. Ahora bien, supuesto este error, es obvio que en Cristo no hubo más que ciencia increada.

El modo arriba descrito de entender la unión conduce a esto: a que se crea que [en Cristo] hay una sola naturaleza compuesta de la divina y la humana, como [de la unión] del alma y del cuerpo no sólo resulta una persona, sino también una naturaleza. De donde se sigue que se corrompe la verdad de una y otra naturaleza. En efecto, puesto que pertenece a la esencia de la naturaleza divina el que esté separada de todas las cosas en cuanto al [acto de] ser, si se dice que es el acto de algún cuerpo, se apartará de su propia esencia. De igual forma, si se quita de la naturaleza humana el alma, el intelecto o alguna de esas cosas que pertenecen a la integridad de la naturaleza, no permanecerá la verdad de la especie, pues como se dice en el VIII de la *Metafísica*<sup>13</sup>, acontece con la noción de las especies lo mismo que con los números, en los cuales, si se añade o se quita una unidad, se varía la especie del número. Y en consecuencia, según el error de que hemos hablado, Cristo no sería ni verdadero Dios, ni verdadero hombre.

En efecto, para que Cristo sea verdadero Dios y verdadero hombre, es necesario poner en Él todas las cosas que pertenecen a la naturaleza divina; y además, separadamente, en lo que respecta a la esencia de la naturaleza, [poner] en la misma persona todas aquellas cosas que constituyen la especie de hombre. Y para que no sólo sea hombre verdadero, sino también perfecto, es necesario poner en Él todas aquellas cosas que en nosotros son necesarias para la perfección, como los hábitos de las ciencias y de las virtudes. Así pues, como la divinidad no puede ser acto de un cuerpo de forma que ese cuerpo viva formalmente por ella o se convierta en criatura racional, así tampoco puede ser acto de un alma racional de forma que, por ella, [el hombre] sea formalmente concededor o virtuoso, como nosotros [lo somos] por medio del hábito de la virtud o de la ciencia. Por lo tanto es necesario poner en Cristo una ciencia creada y una virtud creada.

**RESPUESTA A LAS OBJECIONES.** 1. En cuanto a lo primero, hay que decir que la ciencia creada es ciertamente más noble que el alma de Cristo en cierto aspecto, es decir, en cuanto es su acto, en el mismo modo en que el color es más noble que su cuerpo, y cualquier accidente que su sujeto, en cuanto que se relaciona con él como el acto con la potencia.

<sup>12</sup> Apolinar de Laodicea el joven, hijo de Apolinar de Laodicea el viejo (+ca. 390), defendió que el Verbo hace en Cristo las veces de alma intelectiva. Fue condenado en el I Concilio de Constantinopla (a. 381). Cfr. Ps. Agustín (Gennadius Massiliensis), *De ecclesiasticis dogmatibus*, cp. 2: PL 58, 981 D; S. Agustín, *De haeresibus*, 55 (PL 42, 40). Cfr. *STH* III, q. 5, a. 3.

<sup>13</sup> *Metaph.*, VIII, 3, 1043 b36.



Sin embargo, en puridad (*simpliciter*) el sujeto es más noble que el accidente, y en este sentido el alma de Cristo [es más noble] que su propia ciencia.

2. En cuanto a lo segundo, hay que decir que aunque la operación se atribuya a la hipóstasis como a aquel que obra, sin embargo se atribuye a la naturaleza como principio de operación. Ahora bien, la operación no recibe la especie del que opera, sino del principio de la operación. De ahí que en un único operante haya diversas operaciones según la especie a causa de los diversos principios de las operaciones, como acontece en el hombre con el ver y el oír. Así pues, aunque en Cristo no haya más que una hipóstasis, sin embargo hay en Él dos naturalezas y, en consecuencia, dos operaciones, y es necesario que Cristo sea perfecto en cuanto a ambas operaciones. Y así hay en Él no sólo ciencia increada, que es suficiente para la naturaleza increada, sino también ciencia creada, la cual se requiere para la perfecta operación de la naturaleza creada.

3. En cuanto a lo tercero, hay que decir que, hablando con propiedad, el calor no actúa, sino que es el medio por el que el fuego actúa; por lo tanto, se refiere a la operación de calentar como la ciencia creada al acto de considerar.

4. En cuanto a lo cuarto, hay que decir que si bien en la consideración de la ciencia se da algo que procede de dentro, sin embargo esta operación no se lleva a cabo sin aquello que procede de fuera, y aquí se encuentra, pues, una disparidad.

5. En cuanto a lo quinto, hay que decir que, aunque el ser creado sea imperfecto si se compara con la eminencia de la perfección divina, cada uno es perfecto en su género y reclama una cierta perfección de su género. De ahí que, en Cristo, la naturaleza creada tuviese cierta perfección creada, que fue la ciencia creada.

6. En cuanto a lo sexto, hay que decir que Cristo, según la ciencia increada, siempre está en acto de consideración, pero puesto que estas dos operaciones le competen según las dos naturalezas, por esta razón no se excluye el que también tenga la consideración de la ciencia creada.

7. En cuanto a lo séptimo, hay que decir que si Cristo poseyese sólo la ciencia increada, sería ciertamente un Dios sabio, por así decirlo, no un hombre sabio. De ahí que precisamente para que fuese sabio en su humanidad fue conveniente que poseyese ciencia creada.

8. En cuanto a lo octavo, hay que decir que la palabra del Apóstol se entiende de la perfección que se opone a la imperfección: es entonces cuando, al llegar lo perfecto, se evacua lo imperfecto. Ahora bien, la perfección divina no se opone a la imperfección de la ciencia creada, ya que no versa sobre la misma cosa, y, en consecuencia, no vale el argumento.

9. En cuanto a lo noveno, hay que decir que, aunque el Verbo sea más íntimo al alma que cualquier otra potencia suya en cuanto la sostiene y la conserva en el ser, sin embargo el intelecto y cualquier otra potencia hacen una mayor unidad con el alma, porque [se une a ella] no sólo en la persona, sino también en la naturaleza, en cuanto que la potencia es cierta perfección del alma, no así el Verbo. De ahí que el alma de Cristo no pueda entender formalmente por medio del Verbo como por medio del intelecto.

10. En cuanto a lo décimo, hay que decir que aunque el Verbo y la ciencia creada no sean algo mejor que el Verbo solo, el alma unida al Verbo y perfecta con la ciencia creada es más perfecta que si se uniese al Verbo sin tener ciencia creada, porque la ciencia creada tiene una cierta relación con el alma que no tiene el Verbo, y por tanto la argumentación no concluye.



## ARTÍCULO 2

### Si el alma de Cristo ve al Verbo mediante algún hábito<sup>1</sup>

OBJECIONES. 1. En segundo lugar, se pregunta si el alma de Cristo ve al Verbo mediante algún hábito. Y parece que no: ver mediante un hábito es ver mediante un medio; ahora bien, el alma de Cristo ve al Verbo sin ningún medio; luego no lo ve por medio de un hábito.

2. Además, el alma de Cristo es bienaventurada precisamente porque ve al Verbo; ahora bien, la beatitud o la felicidad, conforme dice el Filósofo<sup>2</sup>, no tiene lugar según un hábito, sino según un acto; luego el alma de Cristo no ve al Verbo mediante un hábito.

3. Además, cuanto una cosa es más simple está más próxima a Dios, y cuanto más próxima está a Dios es más noble; ahora bien, puesto que el alma de Cristo está ennoblecida hasta el extremo precisamente porque ve al Verbo perfectamente, parece [lógico] que en esa visión no le sobrevenga composición alguna, cosa que sucedería si conociese mediante un hábito que entrase en composición con ella.

4. El alma de Cristo es más noble que los ángeles, sobre todo en lo que respecta a la visión del Verbo; ahora bien, los ángeles no ven al Verbo mediante algunos hábitos, porque, como dice Máximo en su comentario al libro VII de la *Celeste Jerarquía*<sup>3</sup>, “no es conveniente pensar que el gran Dionisio haya dicho que los hábitos están en los intelectos divinos a modo de accidentes, como están en nosotros, y distintamente en varios sujetos como una cualidad producida<sup>4</sup>: en efecto, todo accidente está excluido de allí”; luego de ningún modo el alma de Cristo ve al Verbo mediante algún hábito.

5. Además, el alma de Cristo no puede ser considerada más que en cuanto unida al Verbo o según su propia naturaleza; pero, en cuanto está

<sup>1</sup> Lugares paralelos: *In III Sent.*, d. 14, a. 1, qc 2 y 3.

<sup>2</sup> *Ethic.*, I, 12, 1098 b 31 ss.

<sup>3</sup> S. Máximo el Confesor, *Scholia*, cp. 7, 1: PG 4, 65 B, según la traducción de Anastasio el Bibliotecario, ms. París B. N. lat. 17341, f 66v.

<sup>4</sup> La frase latina es de difícil traducción: “...Et aliud in alio subiecto et ac si qualitatem quandam effectam”. La traducción literal sería: “Cada uno en cada sujeto y como una cualidad producida”. He seguido la traducción italiana de R. Coggi en S. Tommaso d’Aquino, *Le questioni disputate* II, Bolonia, 1992, 833: “...E distintamente nei vari soggetti, e come una certa qualità prodotta”, que facilita la comprensión al lector y no me parece traicionar el pensamiento de S. Tomás.

unida al Verbo, no le compete ver al Verbo mediante algún hábito, porque tampoco está unida al Verbo mediante un hábito intermedio. Y de igual forma tampoco le compete esto según su propia naturaleza, pues así como un todo es mayor que una parte suya, así también es mayor y más perfecto que cualquier parte suya<sup>5</sup>; pero alguna parte del alma, como el intelecto agente, realiza su operación sin la mediación de hábito alguno, cosa que parece pertenecer a su nobleza; luego con mayor razón tampoco el alma entera opera mediante un hábito; por tanto, el alma de Cristo no ve al Verbo de ningún modo mediante un hábito.

6. Además, como dice la glosa [de Pedro Lombardo] a *Hbr* 2, 9<sup>6</sup>, “después de Dios, nada hay mejor que la naturaleza de la mente humana como la asumió Cristo”; pero algunas criaturas incluso insensibles realizan sus operaciones sin el intermedio de ningún hábito, cosa que parece pertenecer a su nobleza, pues en esto son semejantes a Dios; luego con mucha mayor razón el alma de Cristo realiza su actividad sin ningún hábito y, por tanto, se concluye lo mismo que antes.

PERO EN CONTRA. 1. Ninguna potencia pasiva puede actuar si no es perfeccionada por la forma de su [principio] activo, ya que nada obra sino en cuanto está en acto<sup>7</sup>; pero el intelecto posible con el que entendía el alma de Cristo era una potencia pasiva; luego no podía entender más que perfeccionada por medio de la forma de su [principio] activo, esto es, inteligible. Pero los hábitos en el intelecto no parecen ser otra cosa que las especies de los inteligibles [que están] en él; luego el alma de Cristo veía a Dios y entendía las demás cosas mediante un hábito como medio.

2. Además, no era conveniente que el Hijo de Dios asumiese una potencia intelectual que no fuese perfecta; ahora bien, la potencia intelectual es perfeccionada por el hábito de la ciencia; luego asumió la ciencia habitual.

RESPUESTA. Hay que decir que, para comprender esta cuestión, es conveniente saber qué cosa es un hábito y para qué tenemos necesidad

<sup>5</sup> “Como un todo es mayor que una parte suya, así también es mayor y más perfecto que cualquier parte suya”. Cfr. Petrus Hispanus, *Summulae logicales*, tr. 5, n. 7, y Guilielmus Altisidiorensis, *Summa aurea* III, tr. 3, c. 1 (f 131 vb). Cfr. *De Verit.*, q. 10, a. 12, in c.

<sup>6</sup> *Glossa Petri Lombardi*: PL 192, 418 C.

<sup>7</sup> “Nada obra sino en cuanto está en acto”. Cfr. Santo Tomás, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, sed c. 2; *Ibid.*, d. 17, q. 2, a. 1; *CG* I, cp. 73; *CG* III, cp. 21. Cfr. Aristóteles, *Phys.* III, 4, 202 a11; Averroes, *Phys.*, comm. 17 (IV, 92 D), *De anima* III, comm 20 (VII, 137 F). Cfr. *De Verit.*, q. 2, a. 3, in c.

de los hábitos. Por lo que aparece a primera vista, el hábito parece significar algo añadido a la potencia con lo que es perfeccionada para su operación. Ahora bien, una potencia necesita de algo sobreañadido por dos razones: por la condición de la naturaleza, y por el carácter de la misma potencia. Y no sin razón, desde el momento en que la acción, que procede de la potencia, depende también de la naturaleza, la cual es el origen de la potencia. Por parte de la naturaleza, la potencia necesita para obrar de algo sobreañadido cuando, por ejemplo, la operación es tal que excede a la facultad y a la condición de la naturaleza, como supera a la condición de la naturaleza humana el que esté unida a Dios con un amor como de amistad<sup>8</sup>, como consorte de su heredad. De ahí que, para esta operación, nuestra potencia afectiva necesite del hábito de la caridad. Por parte de la potencia, en cambio, cuando la potencia está ordenada a tales objetos de los que de ninguna forma puede por sí misma tener el acto perfectamente. Así la potencia visiva está ordenada a todos los colores; pero no fue posible que todos los colores estén en acto en el órgano vivo: y así está ordenado diversamente, esto es, que a la potencia pasiva se le puede sobreañadir la semejanza de cualquier color y de esta forma llegue hasta el acto de la visión.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que aquello que se añade a la potencia, alguna vez es recibido en ella a modo de hábito y alguna vez a modo de pasión. A modo de pasión, cuando lo recibido no permanece en el que lo recibe, ni se convierte en cualidad de él, sino que es cambiado por un agente como con un contacto y pasa de seguida, como dice el Filósofo en los *Predicamentos*<sup>9</sup> que el rubor es una pasión, y no una cualidad pasible, cuando alguien a causa de la vergüenza se transforma ruborizándose de pronto. En cambio, es recibido a modo de hábito cuando lo recibido se hace casi connatural con el que lo recibe. De ahí que diga el Filósofo que el hábito es una *cualidad difícilmente movable*<sup>10</sup>; de ahí también que las operaciones que proceden de un hábito son más deleitables<sup>11</sup>, se realizan con prontitud y se llevan a cabo con facilidad<sup>12</sup>, porque se han convertido en casi connaturales. Ahora bien, las cosas que se sobreañaden en las potencias sensitivas no se sobreañaden como hábitos, sino como pasiones; en cambio, en las potencias intelectivas del alma,

<sup>8</sup> “Ut ad Deum sociali amore afficiatur”. Cfr. S. Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 15: PL 34, 437. En el párrafo de San Agustín, se contraponen “amor socialis” y “amor privatus”, con lo cual Santo Tomás se está refiriendo a un amor abierto a todos, como puntualiza Agustín del *amor socialis*, “communi utilitati consulens”.

<sup>9</sup> *Praedic.*, c. 8, 9 b28.

<sup>10</sup> *Praedic.*, cap. 8, 9 a4. Cfr. *De Verit.*, q. 27, a. 1, arg. 9. Cfr. Patrus Hispanus, *Summulae logicales* tr. 3, n. 23.

<sup>11</sup> “Las operaciones que proceden de un hábito son más deleitables”. *Ethic.*, II, 3, 1104 b3. Cfr. *De Verit.*, q. 10, a. 9, inc.

<sup>12</sup> Averroes, *De anima* III, comm. 18 (VI, 161 B), Cfr. *De Verit.*, q. 12, a. 1, arg. 1.

[se sobreañaden] a modo de hábito, porque la parte sensitiva del alma más que actuar es llevada por el instinto de la naturaleza, mientras que la parte intelectual del alma es señora de su acto y, por lo tanto, le compete tener prontitud para el acto, para que pueda obrar cuando quiera. De lo dicho queda claro que la potencia es más perfecta cuando recibe algo a modo de hábito que si lo recibe solamente a modo de pasión. Por lo tanto, aquello que hay de sobreañadido en el alma de Cristo es conveniente ponerlo a modo de hábito.

Por las dos razones ya dichas, es necesario poner algo sobreañadido en el alma de Cristo. Ciertamente, por causa de la naturaleza, porque ver la esencia divina está sobre la condición de cualquier naturaleza creada; de ahí que ninguna criatura puede llegar a esto, si no es elevada por una luz a esa visión bienaventurada. Esta luz es recibida a modo de pasión, porque es pasajera, como en los raptos; en Cristo, sin embargo, estuvo como hábito beatificando su alma desde el principio de su creación. Por causa de la potencia, el intelecto del alma humana está en potencia para todos los seres; ahora bien, es imposible que exista un ser creado que sea perfectamente semejanza de todos los seres, porque entonces poseería infinitamente la naturaleza del ser. De ahí que sólo Dios puede conocer por sí mismo todas las cosas, sin nada sobreañadido; en cambio, todo intelecto creado entiende por algunas especies sobreañadidas o adquiridas, como acontece en nosotros, o concreadas o infusas como en los ángeles.

Y lo que compete a los ángeles por la condición de su naturaleza, esto fue otorgado al alma de Cristo en forma mucho más excelente por la plenitud de [su] gracia de forma que, desde su creación, tenía las especies infusas de todas las cosas. Pero mediante estas especies no conocía al Verbo, sino sólo las cosas creadas. Por esta razón hay que decir que el alma de Cristo, en el conocimiento con el que veía al Verbo, necesitó del hábito que es la luz, no para que mediante él una cosa se tornase inteligible en acto, como acontece en nosotros con la luz del intelecto agente, sino para que el intelecto creado fuese elevado a aquello que está sobre él; en cuanto al conocimiento de las otras criaturas tuvo el hábito que es el conjunto de las especies ordenadas a conocer.

**RESPUESTA A LAS OBJECIONES.** 1. En cuanto a lo primero, hay que decir que el alma de Cristo ve al Verbo sin el medio que es la semejanza de la cosa vista, como la especie en el ojo es semejanza de la cosa visible, o como el espejo es semejanza de la cosa que se refleja en él. Sin embargo, no ve sin el medio que es disposición del vidente, y así no concluye el argumento que se ha dado.

2. En cuanto a lo segundo, hay que decir que cuando se dice que la felicidad no consiste en un hábito, ha de entenderse de un hábito del cual no proceda un acto, pues quien está en hábito y no en acto es semejante al que duerme. Es necesario, pues, que aquel acto en el cual consiste la felicidad proceda de algún hábito según la afirmación del Filósofo, pues en caso contrario la operación no sería deleitable y perfecta.

3. En cuanto a lo tercero, hay que decir que según Dionisio en el capítulo V del *De divinis nominibus*<sup>13</sup>, sucede de forma diversa en las participaciones y en los participantes: pues las participaciones cuanto son más simples tanto más nobles son, como el ser es más que el vivir y el vivir que el entender, si se hace la comparación entre el ser y el vivir cuando se distingue con el intelecto el ser del vivir. En cambio, en los participantes cuanto algo es más compuesto –no lo digo de la composición material sino de la recepción de muchas participaciones– tanto es más noble, porque se asemeja a Dios en muchas más cosas, y una asimilación así no puede tener lugar más que por algunas cosas recibidas de Dios. De ahí que también es más noble el alma que tiene hábitos que la perfeccionan sobre su naturaleza.

4. En cuanto a lo cuarto, hay que decir que la palabra de Máximo se ha de entender de los accidentes separables y que pertenecen a la naturaleza, porque si tuviesen unos accidentes así serían unas esencias mudables y no inmatereales y subsistentes por sí mismas. Por esta razón añade: “Pues si esto fuese así, su esencia no permanecería en sí misma”, y concluye: “Así pues, sus hábitos y sus virtudes les son esenciales a causa de la inmaterialidad”, llamando esencial a aquello que nunca abandona la esencia.

5. En cuanto a lo quinto, hay que decir que, en Cristo, la unión no termina en la operación sino en el ser (*esse*) y, por esta razón, al alma, en cuanto está unida al Verbo, no le compete ver al Verbo o alguna otra operación, sino solamente esto: ser (*esse*) en la hipóstasis del Verbo, hablando inmediatamente; las operaciones, en cambio, le convienen en razón de sus potencias y de su naturaleza. Ahora bien, aunque el alma toda sea más perfecta que el intelecto agente, sin embargo ninguna otra potencia del alma es más noble que el intelecto agente. Por esta razón no es necesario que, si el intelecto agente no necesita de hábito, el intelecto posible tampoco necesite de hábito. En efecto, el que el intelecto agente no necesite de un hábito para su operación tiene lugar porque el intelecto agente no recibe nada de los inteligibles, sino que más bien les da su forma haciéndoles inteligibles en acto; el intelecto posible, en cambio, se comporta en la forma contraria.

6. En cuanto a lo sexto, hay que decir que las potencias naturales están determinadas a una sola cosa, y por esta razón alcanzan por sí mis-

<sup>13</sup> Dionysius, *De divinis nominibus*, 5, 3: PG 3, 817 A; Dion. 327.

mas sus objetos y no necesitan de nada sobreañadido para obrar; en cambio, las potencias racionales están determinadas a muchas cosas y esto pertenece a su nobleza y, por tanto, no vale la comparación.



## ARTÍCULO 3

### Si Cristo tiene otra ciencia de las cosas que aquella con la que las conoce en el Verbo<sup>1</sup>

OBJECIONES. 1. En tercer lugar se pregunta si Cristo tiene otra ciencia de las cosas que aquella con que las conoce en el Verbo. Y parece que no, ya que, como se dice en 1 *Co* 13, 10, *cuando venga lo perfecto hará desaparecer lo imperfecto*; ahora bien, la ciencia con la que ahora conocemos las cosas en sí mismas es imperfecta, como allí se dice; luego, al llegar la perfecta ciencia de la gloria, es echada fuera, como allí parece querer decir expresamente el Apóstol. Pero en Cristo, desde el inicio de su concepción, existía el perfecto conocimiento de la gloria con el que ciertamente conoció las cosas en el Verbo; luego no tuvo otra ciencia de las cosas.

2. Pero se ha replicado que, al llegar la gloria, la ciencia es echada fuera, no en cuanto a su esencia, sino en cuanto al modo en que ahora [el intelecto] especula, investigando y volviéndose a los fantasmas [del intelecto]<sup>2</sup>. Mas en contrario, [hay que decir] que este modo pertenece a la esencia de la ciencia. Ahora bien, quitado algo esencial, no puede permanecer la sustancia de la cosa; luego, al cesar este modo, no puede permanecer la misma ciencia según su sustancia.

3. Además, según el Filósofo en el II de la *Ética*<sup>3</sup>, todos los hábitos adquiridos por unos actos vuelven los actos semejantes a aquellos actos por los que han sido adquiridos; pero la ciencia que ahora tenemos ha sido adquirida según aquellas consideraciones con las que nos convertimos a los fantasmas y avanzamos haciendo comparaciones; luego una ciencia así no puede sino producir unos actos así y, por tanto, esa ciencia permanecería en vano cesando ese modo de conocer.

4. Además, es imposible que existan dos formas de la misma especie en el mismo y único sujeto; pero el alma de Cristo, al ver las cosas en el Verbo, tiene [en sí] la semejanza de las cosas que ve, ya que nada es visto sino por alguna semejanza suya; luego no es posible que tenga otras semejanzas de las mismas cosas y, por esta razón, no puede existir otra ciencia en Cristo, si no es aquella con la que conoce las cosas en el Verbo.

<sup>1</sup> Lugares paralelos: *In III Sent.*, d. 14, a. 1, qc 5; *Comp. Theol.*, cp. 216; *STh* III, q. 9, a. 3.

<sup>2</sup> P. Lombardus, *Liber Sent.* III d. 31 c. 2.

<sup>3</sup> *Ethic.*, II, 3, 1104 a27.

5. Además, la ciencia se pone en el alma de Cristo a causa de su perfección; pero el alma de Cristo, una vez que ve las cosas en el Verbo e incluso al Verbo mismo, no es más perfecta o menos perfecta tenga otra ciencia o no; luego no se debe poner en Él otra ciencia. La menor se prueba por Agustín que dice en el IV de las *Confesiones*<sup>4</sup>: “Infeliz el hombre que conoce todas aquellas cosas”, es decir, las criaturas, y “sin embargo te desconozca a Ti. Bienaventurado, en cambio, aquel que Te conoce, aunque desconozca aquellas cosas: pero quien Te conoció a Ti y a esas cosas, no es más feliz por conocerlas a ellas, sino que es feliz por conocerte a Ti solo”.

PERO EN CONTRA. 1. Cristo fue más perfecto que los ángeles, como demuestra el Apóstol en *Hbr* 1, 4. Ahora bien, los ángeles, además de aquel conocimiento de las cosas que tienen en el Verbo, tienen también el conocimiento de las cosas en su propia naturaleza, como es patente por Agustín en *Super Genesim ad litteram*<sup>5</sup>; luego con mucha mayor razón el alma de Cristo, además de la ciencia de las cosas que tiene en el Verbo, conoce las cosas en su propia naturaleza.

2. Además, no debió faltarle a Cristo ninguna de las perfecciones naturales; pero es una perfección natural del alma humana conocer las cosas en su género propio; luego Cristo tuvo esa ciencia de las cosas.

RESPUESTA. Hay que decir que, como ya se ha dicho antes (a. 1), la perfección que le conviene a Cristo sobrenaturalmente no excluye su perfección natural, como la vida increada no excluye el alma vivificante. Ahora bien, el conocimiento con el que el alma de Cristo conoce al Verbo y a las cosas en el Verbo es sobrenatural, como se ha dicho (a. 2); de ahí que con esto no se excluya que el alma de Cristo tenga toda la perfección natural. La perfección natural de cualquier cosa que existe en potencia es que sea llevada al acto. Ahora bien, el intelecto posible está naturalmente en potencia hacia las cosas inteligibles: antes de ser llevado al acto es imperfecto, pero se perfecciona cuando es llevado al acto para que tenga noticia de las cosas. Por esta razón algunos filósofos<sup>6</sup>, mirando la perfección natural del hombre, dijeron que la última felicidad del hombre consistía en esto: en que el orden de todo el universo esté grabado en el alma del hombre. Así pues, Cristo tuvo esta perfección: conocer

<sup>4</sup> Más exactamente, S. Agustín, *Confesiones* V, 4: PL 32, 708. Cfr. *STh* I, q. 12, a. 8, ad 4.

<sup>5</sup> S. Agustín, *Super Genesim ad litteram*, IV, 22: PL 34, 312. Cfr. *De Verit.*, q. 8, a. 16, arg. 2.

<sup>6</sup> “Algunos filósofos”. Avicena, *Metaph.*, IX, c. 7 (f 107 ra B) y Algazel, *Metaph.*, I, propositio 1 (ed. Mukle, 2). Cfr. *De Verit.*, q. 2, a. 2, in c.

por la ciencia infundida en Él por el poder divino (*divinitus*) las cosas en su propia naturaleza, con mucha mayor perfección que el hombre en el estado de inocencia o que los ángeles según su conocimiento natural.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. En cuanto a lo primero, hay que decir que, en torno a la ciencia, hay una doble opinión<sup>7</sup>: una, que la ciencia aquí adquirida permanecerá en cuanto a la esencia del hábito, pero que se quita el modo en que aquí usamos de esa ciencia. Y es según esta opinión como procede la respuesta que ya se tocado en la misma objeción. Sin embargo, hay que añadir que, al ser Cristo comprehensor y viador<sup>8</sup>, tuvo ambos modos de considerar [las cosas]: uno, con el cual se asimilaba a los ángeles, de forma que consideraba sin discurso [raciocinio]; otro, por conversión a los fantasmas, lo cual es ciertamente propio de Cristo, es decir, que tenga uno y otro modo [de conocer], ya que le compete ser al mismo tiempo comprehensor y viador. En cambio, la otra opinión consiste en que la ciencia adquirida aquí sea echada fuera incluso en cuanto a la esencia del hábito; y según esta opinión –aunque yo no crea que es verdadera– se puede responder que el alma de Cristo no tuvo una ciencia adquirida por los sentidos, sino infusa, como tienen los ángeles mediante especies concreadas; y consta que una ciencia así permanece en los ángeles junto con la visión de la gloria.

2. En cuanto a lo segundo, hay que decir que este modo de conocer no es esencial a la ciencia por lo que a ella se refiere, sino por lo que se refiere al sujeto, al cual compete tal modo de entender según el estado de caminante. Esto es lo único que es esencial a la ciencia según ella misma: el que las cosas cognoscibles sean conocidas por medio de ella y, por esta razón, cuando se cambia el estado del sujeto, varía el modo de conocer, no, en cambio, el hábito de la ciencia.

3. En cuanto a lo tercero, hay que decir que un acto se puede decir semejante a otro de dos maneras: una, en cuanto a la especie del acto, que él toma de la materia sobre la que versa; y así un hábito adquirido siempre vuelve el acto semejante a aquel acto en el que ha tenido origen, como alguien se hace fuerte haciendo cosas fuertes y, una vez hecho fuerte, hace cosas fuertes; otra, en cuanto al modo que sigue a la disposición del sujeto; y así no es necesario que los actos mencionados sean semejantes. Es claro que los actos con los que se adquiere la fortaleza

<sup>7</sup> Se trata de las opiniones citadas por Pedro Lombardo en la *Glossa super 1 Co 13*: PL 191, 1661-1662.

<sup>8</sup> “Comprehensor y viador”. Se llama *comprehensor* al que ya ha alcanzado el cielo, mientras que se llama *viadores* a quienes aún *caminan* por la tierra. Se trata de vocablos que estaban ya en uso desde Guilielmus Altisidiorensis. Cfr. *Summa aurea* III, tr. 11, q. 2 (f 195 vn). Cfr. *De Verit.*, q. 10, a. 11, ad 3.

política son actos realizados con tristeza y sin delectación, pero los actos que siguen al hábito son más fáciles y [se hacen] con delectación, o al menos sin tristeza. Es lo mismo que vemos en la ciencia: el hombre, considerando algunas cosas, adquiere conocimiento de ellas y, una vez que las conoce, puede considerar las mismas cosas, aunque en una forma diferente de la de antes, porque ya no investiga, sino que contempla lo que antes había investigado. Por esta razón no hay inconveniente en que los actos producidos por hábitos tengan otro modo en el estado de la gloria.

4. En cuanto a lo cuarto, hay que decir que el alma de Cristo y cualquier otra alma no tiene otras semejanzas de aquellas cosas que conoce en el Verbo que el Verbo mismo, en cuanto a esto que se dice conocer en el Verbo, aunque puede formar semejanzas de aquello que ve en el Verbo, como aquel que ve algo en un espejo ve esa cosa mediante la forma del espejo. Pero de esto se ha hablado más extensamente en la cuestión *De angelis* (q. 8, a. 5).

5. En cuanto a lo quinto, hay que decir que la felicidad del hombre consiste en el conocimiento de Dios, pero no en el conocimiento de las criaturas. Por esta razón uno no es más feliz a causa del conocimiento de las criaturas, sino sólo por el conocimiento de Dios. Y sin embargo, ese mismo conocimiento de las criaturas pertenece a la perfección natural del alma, como ya se ha dicho.



## ARTÍCULO 4

### Si el alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas que sabe el Verbo<sup>1</sup>

OBJECIONES. 1. En cuarto lugar se pregunta si el alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas que conoce el Verbo. Y parece que no, pues Dios conoce infinitas cosas, como dice Agustín en *De civitate Dei*<sup>2</sup>; ahora bien, el alma de Cristo, al ser finita, no puede conocer infinitas cosas, luego el alma de Cristo no puede conocer en el Verbo todas las cosas que Dios sabe.

2. Pero se ha dicho que al alma de Cristo, por su unión con el Verbo, se le ha otorgado el que pueda conocer infinitas cosas. Pero en contra de esto está el hecho de que la operación del alma de Cristo procede de ella, no mediante el Verbo, sino mediante la propia potencia. Ahora bien, su potencia no es infinita, ya que su esencia es finita. Luego tampoco su operación puede extenderse hasta conocer infinitas cosas, aunque sea infinito el Verbo al cual está unida.

3. Además, en la unión de la naturaleza humana y de la divina, como dice el Damasceno<sup>3</sup>, “lo que es increado permaneció increado, y lo que es creado permaneció creado”. Ahora bien, la capacidad y la acción de cualquier ser creado es finita; luego, por la unión del Verbo al alma de Cristo, el alma de Cristo no tuvo el que pudiese conocer infinitas cosas.

4. Además, al Verbo, por ser infinito, le compete no sólo conocer infinitas cosas, sino también comprender al infinito, es decir, a Dios. Si, pues, [el alma de Cristo], por su unión con el Verbo, tuvo el conocer infinitas cosas, por la misma razón, por esta misma unión, tuvo el comprender a Dios, lo que sería falso.

5. Además, la operación con la que el alma de Cristo conocía todas las cosas, o era el Creador o una criatura; si era el Creador, como [esa operación] procedía del alma de Cristo, que es criatura, el Creador procedería de la criatura, cosa que es imposible; si es criatura, como toda criatura es finita, esa operación es finita y, en consecuencia, por ella no se conocen infinitas cosas.

<sup>1</sup> *In III Sent.*, d. 14, a. 2, qc 2; *Comp. Theol.*, cp. 216; *STh III*, q. 9, aa. 2 y 3.

<sup>2</sup> S. Agustín, *De civitate Dei*, XII, 18: PL 41, 367.

<sup>3</sup> S. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, 3: PG 94, 993 C; Bt 178.

6. Se contestaba que aunque esa operación sea finita, sin embargo se refiere a infinitas cosas.- Pero en contra [se puede decir] que esa relación que se dirige a las cosas infinitas o es criatura o Creador, y el argumento prosigue como más arriba.

7. Además, si el alma de Cristo conoce infinitas cosas, como todo lo que se conoce es conocido por medio de una especie, o conoce esas cosas infinitas por una especie infinita o por una especie finita. No [puede conocerlas] por medio de una especie infinita, porque ninguna especie creada es infinita; y si [las conoce] por una [especie] finita, al no ser una especie finita razón de [conocer] infinitas cosas, es imposible que el alma de Cristo conozca infinitas cosas.

8. Pero se contesta que la especie con la que conoce el alma de Cristo, aunque sea creada, por su unión con el Verbo de Dios tiene el que sea la razón de conocer infinitas cosas.- Pero en contra [se puede decir] que la unión del Verbo de Dios no eleva ninguna criatura más allá de los términos creaturales, pues lo que es creado de ninguna forma puede convertirse en increado. Ahora bien, está más allá de los términos creaturales el que algo pueda ser razón de infinitas cosas; luego, por la unión, ninguna especie creada es elevada hasta esto.

9. Además, Isidoro<sup>4</sup> dice que el hombre asumido no se igualaba al Verbo ni en sabiduría ni en ninguna otra cosa, luego tampoco en el número de las cosas conocidas. Así pues, etc.

10. Además, de algún modo podemos decir que son iguales dos cantidades iguales en longitud, aunque no sean iguales en anchura. Pero así como [la cantidad] se dice que es grande según muchas dimensiones, así la ciencia se dice que es grande por diversas razones: bien sea por la multitud de cosas conocidas, bien sea por la claridad del conocimiento. Si, pues, la ciencia del alma de Cristo se iguala a la ciencia divina en el número de cosas conocidas, aunque no sea en la nitidez y claridad del conocimiento, se podría decir que la ciencia del alma de Cristo es igual en cierto modo a la ciencia divina, cosa que parece absurda, esto es, que la criatura se iguale en algún modo al Creador<sup>5</sup>.

11. Además, Cristo tomó junto con nuestra naturaleza aquellos defectos que no impedían el fin de la ascensión, esto es, nuestra redención<sup>6</sup>. Ahora bien, el desconocimiento de muchas cosas nunca habría impedido nuestra redención, como por ejemplo, si Cristo hubiese desconocido cuántas piedrecitas hay en el fondo de algún río; luego no se debe decir que Cristo haya conocido todas las cosas.

<sup>4</sup> Más exactamente, *Glossa ordinaria super Psalmum 138*; ex Cassiodori, *Super Psalmum 138*: PL 70, 985 D; según P. Lombardus, *Liber Sent III*, d. 14, c. 1.

<sup>5</sup> "Que la criatura se iguale en algún modo al Creador". Cfr. P. Lombardus, *Liber Sent III*, d. 14, c. 1.

<sup>6</sup> "Que no impedían el fin de la ascensión". Cfr. P. Lombardus, *Liber Sent III*, d. 15, c. 1.

12. Pero se contestaba que, aunque el conocimiento de unas cosas así no ayude al fin de nuestra redención, sin embargo, su desconocimiento habría impedido la perfección de Cristo.- Pero en contra, [hay que decir que] de igual forma que el desconocimiento repugna a la perfección del alma, así también el hambre y la sed a la perfección del cuerpo. Ahora bien, Cristo asumió el hambre y la sed<sup>7</sup> por el hecho de que esto no era obstáculo para nuestra redención; luego por igual motivo debió asumir el desconocimiento de muchas cosas.

13. Además, Ambrosio dice: “Toda naturaleza está comprendida por unos límites determinados”<sup>8</sup>. Ahora bien, ninguna cosa así se extiende hasta el infinito; luego el alma de Cristo no conoce infinitas cosas.

14. Además, de igual forma que se dice que la ciencia es infinita en extensión en cuanto conoce infinitas cosas, también [se dice que es infinita] en forma intensiva en cuanto conoce con nitidez infinita. Ahora bien, la ciencia de Cristo no fue intensivamente infinita porque entonces se habría igualado a la ciencia divina; luego tampoco fue extensivamente infinita. En consecuencia, [Cristo] ni conoció infinitas cosas, ni todas las cosas que Dios conoce.

PERO EN CONTRA. 1. Está lo que se dice sobre *Ap* 5, 12, “El Cordero es digno de recibir la sabiduría” en la glosa [ordinaria] “el conocimiento de todas las cosas” que Dios conoce; luego el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios conoce.

2. Además, para un infinito es posible conocer infinitas cosas, porque también Dios, con su esencia, que es infinita, conoce infinitas cosas. Ahora bien, el alma de Cristo ve al Verbo, que es infinito y, a través del Verbo ve las demás cosas; luego puede conocer infinitas cosas.

3. Además, en *Col* 1, 19 se dice que “[Dios] tuvo a bien que en Cristo habitase toda la plenitud de la divinidad”<sup>9</sup>. Ahora bien, esto no sería así, si no tuviese noticia de todas las cosas que conoce Dios; luego el alma de Cristo conoce aquellas cosas que conoce Dios.

4. Además, lo que se puede comunicar a una criatura, [eso] se ha comunicado al alma de Cristo. Ahora bien, tener conocimiento de todas las cosas es comunicable a una criatura porque, según el Filósofo<sup>10</sup>, el intelecto posible está en potencia para todos los inteligibles; luego se ha comunicado al alma de Cristo el que viese todas las cosas en el Verbo.

<sup>7</sup> “Cristo asumió el hambre y la sed”. Cfr. P. Lombardus, *Liber Sent* III, d. 15, c. 1.

<sup>8</sup> S. Ambrosio, *De Spiritu Sancto*, I, 7: PL 16, 753 A, como refiere Santo Tomás en *STh* I, q. 50, a. 1, arg. 3.

<sup>9</sup> Cfr. también *Col* 2, 9; *STh* III, q. 1, a. 6, arg. 2.

<sup>10</sup> *De anima* III, 10, 430 a14, como se dice más abajo, a. 6, arg. 2.

RESPUESTA. Hay que decir que, para el esclarecimiento de esta cuestión, es necesario entender qué se entiende por ver algo en el Verbo. Así pues, hay que saber que nada puede verse en alguna cosa si no es en el modo en el que está en esa cosa. Ahora bien, sucede que un gran número de cosas están en otra de doble modo. De un modo, en forma dividida y plural, como muchas formas se reflejan en un espejo, cada una dividida de las otras. Esta es la forma en que muchos hombres están en una casa. De otro modo, uniforme y simplemente, como muchos efectos se encuentran virtualmente en una causa, como las conclusiones en el principio y los miembros en la semilla. Así pues, quien ve algo es lógico que vea también aquellas cosas que están en forma dividida y plural en eso [que ve], ya que cada una de estas cosas se le ofrece como aquella única cosa en que están contenidas. Por esta razón, quien ve el espejo ve las formas que se reflejan en él. Pero quien ve una cosa no es necesario que vea todo lo que en ella se contiene uniforme y simplemente, sino cuando abarca toda la virtualidad de ella. Por ejemplo, quien ve un principio no es necesario que vea todas las conclusiones virtualmente existentes en él, a no ser que lo abarque [exhaustivamente].

Ahora bien, las cosas creadas están en Dios no en forma plural, sino simplemente, como dice Dionisio<sup>11</sup>. Así pues, cuando se dice que las cosas están en Dios, esto se parece más al modo en que los efectos están en la causa o las conclusiones en el principio que al modo en que las formas están en el espejo. Y, por tanto, no es necesario que quien vea al Verbo vea todas las cosas que ve el mismo Verbo, como dijeron algunos aduciendo el ejemplo de las formas que, al ver el espejo, se ven en él<sup>12</sup>. El Verbo mismo se comprende; de ahí que, al verse, conozca todas las cosas que están en Él virtual y simplemente. Pero no es necesario que los intelectos creados, que no comprenden al Verbo, al ver al Verbo, vean todas las cosas que están en el Verbo. Y sin embargo, en esto, el alma de Cristo goza de una mayor prerrogativa que cualquier intelecto creado, pues ve en el Verbo todas las cosas presentes, pasadas y futuras.

La razón es que, al ser Dios principio y fin de todas las cosas, en Él se da una doble relación con las criaturas: una, según la cual todas las cosas proceden de Dios en el ser; otra, según la cual [todas las cosas] están ordenadas a Él como a su fin; algunas, únicamente por el camino de la asimilación como las criaturas irracionales; otras, sin embargo, no sólo por el camino de la asimilación, sino alcanzando la misma esencia divina. En efecto, a toda naturaleza procedente de Dios le ha sido metido dentro el que, por su operación, tienda al bien, y que, en la consecución de cualquier bien de éstos, la criatura se asemeje a Dios. Pero las criatu-

<sup>11</sup> Dionysius, *De divinis nominibus*, 5, 8: PG 3, 824 C; Dion, 359.

<sup>12</sup> "Algunos". Guiliermus Altisidiorensis, *Summa aurea*, II, tr. 5 (f 47 rb-vb). Cfr. *De Verit.*, q. 8, a. 4, in c.

ras racionales, además de esto, [tienen] el que por su operación alcancen a conocer y amar al mismo Dios. De ahí el que sean capaces de la felicidad por encima de las demás criaturas.

En una y otra de dichas relaciones se encuentra el que el Creador sobrepasa a las criaturas. En cuanto a la primera, porque además de todas las cosas que ha hecho, Dios podría hacer otras cosas distintas, y nuevas especies y nuevos géneros y otros mundos. Y nunca lo que ha sido hecho puede ser igual al poder del que obra. En cuanto a la segunda, porque la criatura, por mucho que sea hecha partícipe del bien, nunca llega a esto: a ser igual a la bondad de Dios. Por mucho que la criatura racional conozca y ame a Dios, sin embargo, nunca lo conoce y ama tan perfectamente como Él es de amable y de cognoscible. Pues de igual forma que las criaturas serían imperfectas si procediesen de Dios pero no se reordenasen a Dios, también sería imperfecta la salida de las criaturas de Dios, si la vuelta a Dios no se adecuase a la salida. Por tanto, cada criatura, en la medida en que participa del ser, en esa medida participa de la bondad. En consecuencia, es necesario que los más excelentes intelectos creados conozcan tanto a Dios que su conocimiento se adecue al proceso [a la forma de proceder] de Dios que tienen las criaturas. Ahora bien, las cosas proceden de Dios o por el camino de la naturaleza o según el orden de la gracia: de ahí que los intelectos creados que, según la condición de la naturaleza, están constituidos en la cima de las criaturas, es decir, los ángeles, reciben en Dios y de Dios el conocimiento de todas las cosas naturales.

Pero Cristo ha sido constituido sobre toda criatura, también en lo que se refiere al don de la gracia, porque “de su plenitud todos hemos recibido gracia tras gracia” (*Jn* 1, 16). Por lo tanto, Él recibió en Dios el conocimiento de todas aquellas cosas que proceden de Dios en cualquier tiempo y no sólo según el orden de la naturaleza, sino también según el orden de la gracia. Así pues, el alma de Cristo conoce todas las criaturas, no sólo en lo que se refiere a sus propiedades naturales, cosa que también tienen los ángeles, sino también en cuanto están sometidas a la divina providencia ordenada al fin de la salvación humana y a la gracia de los dones. Por tanto, conoce todas las cosas singulares y cada uno de los actos de todas y también los secretos del corazón, cosa que no se puede decir de ninguna otra criatura. Y sin embargo, porque no llega a comprender la misma divina infinitud, aún queda en Dios la facultad de hacer muchas otras cosas que aquellas que conoce el alma de Cristo.

**RESPUESTA A LAS OBJECIONES.** 1. En cuanto a lo primero, hay que decir que, a este argumento, se responde generalmente<sup>13</sup> que Dios conoce algunas cosas con ciencia de visión<sup>14</sup>, esto es, las cosas que existen, serán o fueron; y estas cosas no son infinitas, dando por supuesto el principio y el fin del mundo. Se dice que Dios sólo ve estas cosas, porque la visión es de aquellas cosas que subsisten fuera del intelecto del que ve. Otras cosas, sin embargo, las conoce con ciencia de simple inteligencia, esto es, aquellas cosas que Él puede hacer, aunque nunca vayan a existir; y estas cosas son infinitas<sup>15</sup>. Y se dice que conoce estas cosas por la misma razón por la que el intelecto puede dar forma para sí a las esencias (*quidditates*) de aquellas cosas que no existen fuera de él. El alma de Cristo, pues, ve en el Verbo todas las cosas presentes, pasadas y futuras, pero no todas aquellas cosas que Dios puede hacer, y por lo tanto no se sigue que conozca infinitas cosas.

Pero esta respuesta no resuelve la fuerza del argumento. Pues suponiendo que la generación durase al infinito en el futuro, cosa que Dios podría hacer, es claro que existirían infinitos hombres y Dios los conocería a todos con ciencia de visión. Por lo tanto, si el alma de Cristo conociese todas las cosas que Dios conoce con ciencia de visión, se seguiría que conocería infinitas cosas, aunque no conociese todas las cosas que Dios puede hacer, ya que Dios, además de infinitos individuos de estas especies puede hacer otras infinitas especies, y en cada una de esas especies infinitos individuos, como es patente, sobre todo, en las proporciones de los números. En efecto, si en una especie de proporción se toman los individuos, se multiplican al infinito, como, por ejemplo, en la especie del duplo hay proporción del dos al uno, del cuatro al dos, del seis al tres y así hasta el infinito. Y de nuevo además de la proporción del duplo está la especie del triplo, y después la del cuádruplo, y después la del quintuplo, y así hasta el infinito. Y, sin embargo, cada una de esas [especies] contiene infinitos individuos en potencia. De donde, también si la generación futura según estas especies finitas, que ahora existen, durase hasta el infinito, todavía Dios podría hacer muchas más cosas, porque podría hacer nuevas especies, y esto hasta el infinito. Y así resulta pa-

<sup>13</sup> “Comúnmente”. Los autores ya alabados en *De Verit.*, q. 2, a. 9, arg. 2, y el mismo Santo Tomás, por ejemplo en *In I Sent.*, d. 39, q. 1, a. 3. Cfr. Guilielmus Altisidorensis, *Summa aurea* I, c. ‘De hoc verbo scire dicto Deo’ (f 21 vb); *Summa fr. Alexandri*, I pars n. 179 (p. 264); Albertus, *Super Sent.* I, d. 39 a. 4; S Buenaventura, *Super Sent.* I, d. 39 a. 1 q. 3.

<sup>14</sup> Santo Tomás entiende por ciencia de visión el conocimiento con el que Dios conoce todo lo que ha sido, es y será; ya que estas cosas las conoce en sí mismo y están en Él: en su inteligencia en cuanto tiene unida la voluntad de que sucedan. Cfr. *De Verit.*, q. 2, aa. 3-5; *STh* I, q. 14, aa. 5-7. Cfr. L. F. Mateo Seco, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, 657-668.

<sup>15</sup> Santo Tomás entiende por ciencia de simple inteligencia los posibles, es decir, aquellas cosas que nunca sucederán y que, por lo tanto, se contienen únicamente en la inteligencia divina. Cfr. *ibid.*

tente que no es lo mismo decir que el alma de Cristo conoce infinitas cosas que [decir] que conoce todas las cosas que Dios puede hacer.

Más aún. Dios, conociendo todas las criaturas con ciencia de visión, las comprende, y por esta razón conoce todo lo que está en la potencia de las criaturas. Ahora bien, en la potencia de las criaturas está el infinito, como es evidente en la división del continuo y en el aumento de los números. De donde, dado que el alma de Cristo comprende también las criaturas, conoce las cosas infinitas que están en potencia en las criaturas. Y además, si las almas de los condenados son perpetuas y en ellos “los pensamientos serán cambiantes”<sup>16</sup> –y Dios no ignora ninguno [de estos pensamientos]– Dios también conoce con ciencia de visión infinitos futuros. De donde, si el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios conoce con ciencia de visión, es necesario decir que conoce infinitas cosas.

Y de aquí que haya que decir que encontramos en las cosas algo que es infinito simplemente y de todas maneras como Dios; y, al mismo tiempo algo, que es finito en todos los modos, como las cosas materiales; finalmente, algo que en un cierto modo es finito y en un cierto modo infinito, como una sustancia inmaterial es ciertamente finita en cuanto que tiene el ser limitado a la propia naturaleza, ya que ninguna sustancia creada, por muy inmaterial que sea, es su ser, sino que participa del ser. Y, sin embargo, es infinita por la remoción de aquella limitación según la cual la forma está limitada por el hecho de que es recibida en la materia, pues todo lo recibido está en el recipiente según la forma del recipiente<sup>17</sup>. Por tanto según aquello que una cosa es infinita, según eso mismo, por su acción, se compara (*comparatur*) al infinito.

En efecto, aquello que es infinito según el ser y a causa de la inmaterialidad, como Dios, se compara (*comparatur*) al infinito mediante su actividad tanto según la materia o la cantidad como según la naturaleza de la especie o del género. Por tanto, Dios puede conocer infinitos individuos e infinitas especies, porque conoce todas las cosas que puede hacer y puede hacer al infinito nuevas especies. Y además de esto, como una cosa actúa en la medida en que está en acto<sup>18</sup>, como el ser de Dios es infinito así también su acción tiene una eficacia infinita. En cambio, la cosa material no puede compararse al infinito ni de un modo ni de otro, es decir, no puede [compararse] a las cosas infinitas según la cantidad o

<sup>16</sup> “Pensamientos cambiantes”. S. Agustín, *De Civitate Dei*, XV, 16: PL 42, 1079.

<sup>17</sup> “Todo lo recibido está en el recipiente según la forma del recipiente”. La misma sentencia, aunque con diversas palabras, se adscribe a diversos autores, por ejemplo, *Liber de causis*, cfr. *De Verit.*, q. 24, a. 8, arg. 6 (cfr. comm. 10 (9) y 12 (11)); Dionisio, *Super Sent.*, III, d. 17, q. 2, a. 1, arg. 3. Cfr. también Dionysius, *De divinis nominibus*, cp. 4, 1: PG 3, 693 B; Dion. 146; y *De caelesti hierarquia*, cp. 12, 2: PG 3, 293 A; Dion. 937). Cfr. Boethius, *De cons.* V, 4; PL 63, 848 C. Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 2, arg. 3.

<sup>18</sup> “Una cosa actúa en la medida en que está en acto”. Cfr. nota 7 del artículo 2.

la materia, ni a las cosas infinitas según la especie, como se muestra en la vista, que es una fuerza material y, por tanto, no puede conocer cualquier especie, sino una determinada, como el color; y tampoco puede conocer infinitas cosas, a no ser sucesivamente, ya que, al ser material, su acción es material y alcanza a aquellas cosas que son infinitas según cantidad continua o discontinua, que es la infinitud material, en el mismo modo en que son infinitas, es decir, enumerando parte tras parte y, por tanto, es imposible que llegue jamás al conocimiento de infinitos individuos. Y puesto que nuestro intelecto en este estado recibe del sentido, síguese que ni siquiera él puede conocer de este modo las cosas infinitas.

Ahora bien, las sustancias inmateriales que en cierto modo son finitas y en cierto modo infinitas, puesto que tienen un ser finito, es necesario que su operación sea de eficacia finita y que se relacione con naturalezas finitas; pero puesto que son inmateriales, por esta razón su operación se extiende a cosas materialmente infinitas. De ahí que nuestro intelecto, como dice en el III *De anima* el Comentador<sup>19</sup>, muestre ser en cierto modo infinito, en cuanto conoce lo universal, en el cual se conocen infinitos singulares; pero es deficiente en esto: en que la especie universal que aprehende el intelecto, como por ejemplo la de hombre, no es un modo perfecto de conocer a cualquier singular en su singularidad, pues si fuese así, entonces nuestro intelecto, dado que existiesen infinitos hombres en acto, conocería infinitas cosas materialmente por medio de una naturaleza finita, como es la naturaleza humana. En efecto, en infinitos hombres, aunque se trate de un infinito según la cantidad o la materia, no hay, sin embargo, un infinito según la especie, lo que es evidente por el hecho de que, aún más allá de infinitos hombres, pueden existir otras especies: ahora bien, el objeto propio del intelecto es la naturaleza de la especie, no la materia<sup>20</sup>. De igual forma, quien conociese mediante la naturaleza del animal todas las especies del animal en su especificidad, aún en el supuesto de que también las especies del animal fuesen infinitas en acto, en ese caso conocería infinitas especies, pero una naturaleza finita, porque además de la naturaleza del animal también hay la naturaleza de la piedra. Así pues, ya que el alma de Cristo conoce al Verbo, que es suficiente razón de conocer todos los individuos en su singularidad y todas las especies en su especificidad, nada impide que, aunque sea finita en cuanto al ser, conozca infinitas cosas, sin por eso comprender a la naturaleza infinita.

2. En cuanto a lo segundo, hay que decir que el alma de Cristo, por la unión con el Verbo, no es elevada más allá de los límites de la criatura y, por tanto, ni se hace infinita, ni tiene poder infinito, ni su operación es

<sup>19</sup> *Comm.* 19 (VI, 162 B).

<sup>20</sup> "El objeto propio del intelecto es la naturaleza de la especie, no la materia". Aristóteles, *De anima*, III, 11, 438 b28, como refiere Santo Tomás, *STh* III, q. 10, a. 3, ad 2.

por sí misma infinita, aunque conozca infinitas cosas, pues conoce esas cosas infinitas con eficacia finita y, por tanto, no permanece infinita más que materialmente.

3. Y por esto mismo es clara la solución a la objeción tercera.

4. En cuanto a lo cuarto, hay que decir que la comprensión de lo infinito no puede tener lugar más que por medio de una acción de eficacia infinita. El mismo Dios es comprendido por un intelecto, cuando ese intelecto posee tanta eficacia en el entender cuanto Dios tiene para ser entendido y, por tanto, no puede ser comprendido más que por un intelecto increado. Pero el conocimiento de cosas infinitas no requiere una eficacia infinita en la operación del intelecto, como es claro por lo que ya se ha dicho y, por tanto, el argumento no concluye.

5-6. En cuanto a lo quinto y a lo sexto, su solución es clara por las cosas ya dichas.

7. En cuanto a lo séptimo, hay que decir que el alma de Cristo conoce infinitas cosas en la forma ya dicha, mediante una especie increada, esto es, por medio de la misma esencia divina; nada se opone a que, al ser ésta infinita, sea razón de infinitas cosas.

8. En cuanto a lo octavo, la respuesta es clara por lo ya dicho.

9. En cuanto a lo noveno, hay que decir que el hombre asumido no se iguala al Verbo en el número de las cosas sabidas, aunque conozca infinitas cosas, porque de aquí no se sigue aún que conozca todas aquellas cosas que Dios puede hacer, como es claro por lo ya dicho. Y aún en el supuesto de que supiese completamente todas las cosas que sabe el Verbo, todavía no se le igualaría en el número de las cosas conocidas en cuanto al modo de conocer, aunque fuese igual el número de cosas conocidas por una y otra parte (*utrobique*).

10. En cuanto a lo décimo, hay que decir que a la cantidad dimensiva le compete por sí misma alguna dimensión y, por lo tanto, sea cual sea la dimensión con que un cuerpo se iguala al otro, puede decirse igual. Pero la cantidad de ciencia que se considera en base al número de cosas sabidas, es para ella como un accidente y material, sobre todo, cuando en muchos conocidos la razón de conocerlos es única; otra cosa sería, si [esas cosas] fuesen conocidas por diversas razones. En cambio, la cantidad que procede de la eficacia del conocimiento le compete a la ciencia por sí misma, porque dicha cantidad es considerada según la procedencia de la operación intelectual de la facultad intelectual, y, por tanto, no es lo mismo.

11. En cuanto a lo undécimo, hay que decir que el Hijo de Dios no asumió todos los defectos que podían estar en Él sin impedimento de la redención humana, sino que es verdad esto: que asumió sólo aquellos cuya asunción era conveniente para la redención del género humano. Más aún, cualquier desconocimiento hubiera sido un defecto que impedi-

ría la redención del género humano, porque en el Redentor –por medio del cual se había de difundir a todo el género humano la plenitud de gracia y de verdad (cfr. *Jn* 1, 14)–, se requería la plenitud de gracia y de verdad, a la cual podía perjudicar un defecto de conocimiento.

12. En cuanto a lo duodécimo, hay que decir que Cristo vino a sanar, mediante la debilidad del cuerpo, la debilidad del alma, que consiste en la deficiencia de conocimiento y de gracia. De ahí que, aunque asumiese los defectos corporales, de ningún modo debió asumir los defectos de ciencia y de gracia.

13. A lo décimo tercero hay que decir que la respuesta es clara por lo ya dicho.

14. A lo décimo cuarto hay que decir que la cantidad de la extensión, como es claro por lo dicho, es accidental a la ciencia, pero la cantidad intensiva le es esencial, como es claro también por lo ya dicho y, por tanto, no es la misma cosa.



## ARTÍCULO 5

### Si el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios puede hacer<sup>1</sup>

OBJECIONES. 1. En quinto lugar, se pregunta si el alma de Cristo conoce todas las cosas que puede hacer Dios. Y parece que sí. Quien sabe lo más, puede saber lo menos; pero Dios es mayor que cualquier cosa que pueda hacer, porque todo lo que Él puede hacer es creado; luego puesto que el alma de Cristo conoce a Dios con mucha mayor razón puede conocer todo lo que Dios puede hacer.

2. Pero se ha hecho notar que, aunque Dios sea mayor, sin embargo el alma de Cristo está ordenada al conocimiento de Dios, pero no al conocimiento de todas las cosas que puede hacer Dios. Pero en contra está el hecho de que, si bien Dios es más cognoscible que cualquier criatura, sin embargo, en lo que respecta a nosotros, la criatura es más cognoscible que Dios. Ahora bien, todo lo que Dios puede hacer es una criatura; luego el alma esté hecha, más que para conocer al mismo Dios, para conocer todo lo que Dios puede hacer.

3. Además, el alma de Cristo ve el poder divino como también ve la divina esencia. Ahora bien, se dice que ve toda la esencia, pero no totalmente<sup>2</sup>; luego ve también todo el poder, aunque no lo vea totalmente. Pero no se puede ver todo el poder sin ver aquellas cosas a las que alcanza; luego el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios puede hacer.

4. Además, todo lo que Dios puede hacer puede manifestarlo. Ahora bien, lo que puede ser manifestado a cualquier criatura ya ha sido manifestado a Cristo; luego todo lo que Dios puede hacer ha sido manifestado a Cristo.

5. Además, es comunicable a alguien aquello que no comporta ningún defecto ni en el que comunica ni en aquel al que se le comunica. Ahora bien, otorgar al alma de Cristo la ciencia de todas aquellas cosas que Dios puede hacer no lleva consigo ningún defecto ni en Dios, ya que esto parece pertenecer a su suma liberalidad, ni tampoco para el alma de Cristo, ya que pertenece a su máxima perfección; luego esto fue comunicable al alma de Cristo y, en consecuencia, le fue comunicado.

<sup>1</sup> Lugares paralelos: *In III Sent.*, d. 14, a. 2 q. 2; *Comp. Theol.*, cp. 216; *STh* III, q. 10, a. 2.

<sup>2</sup> "Totam, sed non totaliter". Cfr. S. Buenaventura, *De scientia Christi*, q. 6, ad 10. Cfr. *De Verit.*, q. 8, a. 2, arg. 2.

6. Además, si el alma de Cristo desconoce todo lo que puede hacer Dios, en el caso de que Dios lo hiciese, el alma de Cristo lo desconocería, a no ser que lo aprehendiese de nuevo. Ahora bien, es inconveniente decir que el alma de Cristo ignora alguna de las cosas existentes o que ha adquirido algo de nuevo; luego el alma de Cristo sabe todas las cosas que Dios puede hacer.

PERO EN CONTRA. 1. Si el alma de Cristo conoce todo lo que Dios puede hacer, todo aquello que Dios puede hacer termina (*terminatur*) en el alma de Cristo. Ahora bien, el alma de Cristo es finita; puesto que Dios puede hacer infinitas cosas, se seguiría que el infinito termina en lo finito, cosa que es imposible y, en consecuencia, también lo primero, es decir, que el alma de Cristo conozca todo lo que Dios puede hacer.

2. Además, de igual forma que la esencia divina es infinita, también lo es el poder divino. Ahora bien, el alma de Cristo no puede comprender la esencia divina a causa de su infinitud, luego tampoco su poder. Y por consiguiente no puede conocer todo lo que Dios puede hacer.

3. Además, en la medida en que una cosa es conocida más perfectamente por alguien, tantas más cosas se ven en ella<sup>3</sup>. Ahora bien, Dios se conoce a sí mismo más perfectamente que el alma de Cristo, luego conoce en sí mismo más cosas que las que el alma de Cristo conoce en el Verbo. Pero Dios no conoce en sí mismo más que aquello que es, será, o fue, o pudo ser, o pudo ser futuro; luego el alma de Cristo no conoce todas estas cosas.

RESPUESTA. Hay que decir que, sobre esto, algunos han opinado en forma diversa. Pues algunos dijeron que no sólo el alma de Cristo, sino que cualquier alma ve en el Verbo todo lo que puede verse en Él, esto es, no sólo las cosas que son, serán o han sido, sino también todo lo que Dios puede hacer<sup>4</sup>. Estos se han engañado por pensar que el modo en el que se ven las cosas en el Verbo es parecido al modo en que se ven las cosas en un espejo material, en el cual se reflejan las cosas según su multitud y diversidad. En cambio, en Dios las razones de las cosas se encuentran uniforme y simplemente, como dice Dionisio<sup>5</sup>, pues si estu-

<sup>3</sup> “En la medida en que una cosa es conocida más perfectamente por alguien, tantas más cosas se ven en ella”. Cfr. *De Verit.*, q. 2, a. 3, sed contra, 5. Cfr. *Liber de causis*, prop. 10 (9) y la aplicación de Santo Tomás en *STh* II-II, q. 45, a. 3, ad 1.

<sup>4</sup> “Algunos”. Santo Tomás está aludiendo a Guilielmus Altisidiorensis, *Summa aurea* II, tr. 5 q. ‘Utrum angeli videant omnia in speculo’ (f. 47 rb).

<sup>5</sup> Dionysius, *De divinis nominibus*, 5, 8: PG 3, 824 C; Dion 359.

viesen en Él a modo de multitud y diversidad, entonces, al verlo, se conocería todo aquello que puede ser conocido en Él y, de esta forma, todas las cosas que Dios puede hacer serían vistas por todo los que viesen a Dios por esencia, ya que todas estas cosas pueden ser conocidas en Dios.

Pero se dice expresamente que algunos de los que ven a Dios por esencia desconocen algunas cosas, como es claro en el caso de los ángeles, de los que uno es iluminado por otro según Dionisio<sup>6</sup>; de ahí es el que algunos<sup>7</sup> atribuyeron esta perfección de conocimiento no a todos los que ven a Dios, sino a la sola alma de Cristo, de forma que ella sola, después de Dios, sabe las cosas que Dios puede hacer. Pero, ya que no parecía conveniente que se atribuyese una operación infinita a una criatura finita, y puesto que el hecho de ver todas las cosas que Dios puede hacer no puede tener lugar sin una operación infinita, algunos<sup>8</sup> dijeron que el alma de Cristo no ve en acto todas las cosas que Dios puede hacer, aunque lo ve en hábito. Así, conoce perfectamente al Verbo, de forma que volviéndose al Verbo recibe conocimiento de cualquier cosa que quiera conocer, aunque no siempre vea en acto todas las cosas que puede conocer en el Verbo. Pero esto no parece verdadero, porque el alma de Cristo y de cualquier bienaventurado, en cuanto a la visión beatífica con la que ve al Verbo y a las cosas en el Verbo, no padece sucesión en el entender, porque según Agustín en el XIV *De Trinitate*<sup>9</sup>, en la patria “no habrá pensamientos pasajeros”. De ahí que sea necesario decir que todas las cosas que el alma de Cristo ve en el Verbo en hábito, también las ve en acto. Y concuerda con esto el dicho del Filósofo<sup>10</sup>, que quiere que la felicidad no sea sólo según el hábito, sino según el acto. Y además, de igual forma que es inconveniente poner una única operación creada que alcance por sí misma a todas las cosas que Dios puede hacer, también es inconveniente poner un hábito creado respecto a esas mismas cosas.

Y por tanto, según otros<sup>11</sup>, hay que decir que el alma de Cristo no conoce todas las cosas que Dios puede hacer. La razón de esto es que, en el conocer, hay que considerar dos cosas: aquello que se conoce y el modo de conocer; alguna vez sucede que algunos convengan en una de estas cosas y se diferencien en la otra, como cuando un único y mismo [obje-

<sup>6</sup> Dionysius, *De ecclesiastica hierarquia*, 6.3.6: PG 3, 537 B; Dion. 1404, según Santo Tomás. Cfr. también *De Verit.*, q. 8, a. 4, in c.

<sup>7</sup> “Algunos”. Gandulfus Bononiensis, *Super Sent. III*, 76 (ed. De Walter, 325); Albertus, *Super Sent. III*, d. 14, a. 2.

<sup>8</sup> “Algunos”. Se trata de San Buenaventura, *Super Sent. III* d. 14, a. 2, q. 3.

<sup>9</sup> Más exactamente, S. Agustín *De Trinitate*, XV, 16: PL 42, 1079. Cfr. también *De Verit.*, q. 8, a. 4, arg. 14.

<sup>10</sup> *Ethic.*, I, 12, 1098 b31ss, como se dice más arriba, en el a. 2.

<sup>11</sup> “Según otros”. Santo Tomás se está refiriendo, por ejemplo, a Gandulfus Bononiensis, *Super Sent. II*, 45 (ed. De Walter, 185).

to] es conocido por diversos [sujetos], por uno menos y por otro más. Ahora bien, aquello que se ofrece por sí mismo para ser conocido pertenece a aquello que es conocido, mientras que aquello que es conocido en otra cosa pertenece al modo de conocer de aquél en el cual es conocido. Como por ejemplo si alguien conoce algún principio y en él recibe el conocimiento de algunas conclusiones, el conocimiento de esas conclusiones depende del modo en que se conoce el principio. Pues cuanto más perfectamente conoce alguien un principio, tantas más conclusiones intuye en él; pero aunque conozca superficialmente el principio, la sustancia de ese principio permanece conocida para él, y, por tanto, su conocimiento no determina algún modo de conocer, como determinaba el conocimiento de las conclusiones que eran conocidas en él. Y de ahí el que aquellos a los que se ofrece un principio, todos conocen la sustancia misma del principio, pero no [conocen] ni las mismas conclusiones, ni iguales en número, sino que se diferencian en esto como en el modo de conocer el principio.

Ahora bien, se dice que todos los que ven a Dios por esencia ven toda la esencia de Dios, porque no hay nada de la esencia que no sea visto por cualquiera de ellos, ya que la esencia divina no tiene partes. Sin embargo, no todos la ven totalmente, sino que solamente Él se ve totalmente, de forma que el modo del cognoscente se adecue al modo de la cosa conocida. En efecto, la eficacia del divino intelecto en el conocer es tanta cuanto es la cognoscibilidad de la esencia divina. Esto no se puede decir de ningún intelecto creado y, por tanto, ningún intelecto creado alcanza a esto: ver la esencia divina tan perfectamente como ella es visible, y por esta razón ningún intelecto creado puede comprenderla; pero entre los intelectos creados uno ve la esencia divina más perfectamente que otro. Y, por lo tanto, es claro que puesto que conocer algo en el Verbo depende del modo de conocer al Verbo, de igual forma que es imposible que un intelecto creado llegue a un perfecto conocimiento del Verbo en cuanto es cognoscible, así también es imposible que un intelecto creado conozca todas las cosas que se pueden conocer en el Verbo; y estas son todas las cosas que Dios puede hacer.

De ahí que sea imposible que el alma de Cristo conozca todas las cosas que Dios puede hacer, de igual forma que es imposible que comprenda el poder divino. En efecto, una cosa es comprendida cuando se conoce su definición, pues la definición es el límite que comprende la cosa<sup>12</sup>. La definición de un poder se toma de aquellas cosas a las cuales se extiende el poder. De ahí que, si el alma de Cristo supiese todas las cosas a las que alcanza el poder de Dios, comprendería totalmente el poder de Dios, cosa que es totalmente imposible.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Metaph.*, V, 19, 1022 a9.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. En cuanto a lo primero, [hay que decir] que todo lo que Dios puede hacer es menos que Dios mismo, y podría ser conocido por el alma de Cristo más fácilmente si cuanto Dios puede hacer se ofreciese por sí mismo al alma de Cristo como el mismo Dios se le presenta por sí mismo. Pero las cosas que Dios puede hacer o las cosas que hizo no se ofrecen al alma de Cristo en sí mismas, sino en el Verbo, y, por tanto, el argumento no concluye.

2. En cuanto a lo segundo, hay que decir que siempre aquello por medio del cual se conoce otra cosa está en el rango de lo más conocido y, por tanto, aunque según un cierto modo de conocer, la criatura sea más conocida que Dios en lo que respecta a nosotros, sin embargo en ese modo de conocer en el que las cosas se ven en el Verbo, el mismo Verbo es más conocido que las cosas vistas en el Verbo y, por tanto, el razonamiento no es válido.

3. En cuanto a lo tercero, hay que decir que el poder se puede considerar de dos modos: o en cuanto a la misma sustancia del poder —y en este sentido el alma de Cristo ve todo el poder divino como ve toda la divina esencia—, o en cuanto a aquellas cosas a las que alcanza el poder, por las que también se considera la cantidad de poder y, en este modo, no ve todo el poder, porque esto sería comprender el poder, como ya se ha dicho.

4. A lo cuarto, hay que decir que de igual forma que es imposible que se haya hecho todo lo que Dios puede hacer, porque entonces Dios habría hecho tantas cosas que ya no podría hacer más y, en consecuencia, su poder estaría limitado a las criaturas existentes en acto, de igual forma no se puede decir que se ha manifestado a una criatura todo lo que Dios puede manifestar.

5. En cuanto a lo quinto, hay que decir que poner que el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios puede hacer lleva consigo un defecto por parte de Dios, esto es, que el mismo Dios es comprendido por el alma de Cristo, cosa que anula su infinitud.

6. En cuanto a lo sexto, hay que decir que es necesario contestar a esta razón del mismo modo que a los argumentos en torno a la predestinación. Pues aunque es posible que quien está predestinado se condene, en el mismo momento en que se dice que ha sido condenado, en ese mismo momento se está afirmando que no ha sido predestinado, porque no pueden estar juntas al mismo tiempo estas dos cosas: estar predestinado y estar condenado<sup>13</sup>. En forma parecida digo que ya que el alma de Cristo sabe todas las cosas que Dios ha previsto hacer, al mismo tiempo que se

---

<sup>13</sup> Santo Tomás toca aquí una cuestión de lenguaje: decimos que los que se salvan, se salvan por estar destinados a la gloria; por lo tanto, es contradictorio afirmar que alguien no se ha salvado y que estaba destinado a la gloria, ya que la predestinación es una parte de la Providencia y comporta “la preparación de la gracia en el presente y de la gloria en el futuro”. *STh* I, q. 23, a. 2.

dice que Dios hace algo distinto se está diciendo que Dios previó que iba a hacerlo y que el alma de Cristo lo conocía. Y, por tanto, no es necesario que pongamos en el alma de Cristo la ignorancia de alguna cosa, o que adquiriera algo de nuevo.



## ARTÍCULO 6

### Si el alma de Cristo conoce todas las cosas con aquel conocimiento con que las conoce en su propia naturaleza<sup>1</sup>

Objeciones. 1. En sexto lugar, se pregunta si el alma de Cristo conoce todas las cosas con aquel conocimiento con que las conoce en su propia naturaleza. Y parece que sí, pues la capacidad del alma no está determinada a un cierto número de cosas que se pueden saber. Si, pues, la capacidad del alma de Cristo ha sido llenada suficientemente por el conocimiento de las cosas en su propio género, es necesario decir que también según esta ciencia conoce todas las cosas.

2. Además, todo aquello que está en potencia es imperfecto antes de que sea reducido al acto. Ahora bien, el intelecto posible, que no faltó al alma de Cristo, es aquello “mediante lo cual se llega a ser todas las cosas”, como se dice en el III *De anima*<sup>2</sup>; luego, ya que el intelecto de Cristo no era imperfecto, parece que ha tenido noticia de todos los inteligibles.

3. Además, nunca pertenece a la perfección de la ciencia el no poder crecer en ciencia, más que en el caso de que según [esa] ciencia se conozcan todas las cosas. Ahora bien, el alma de Cristo en cuanto al hábito de la ciencia no pudo crecer, como se afirma comúnmente<sup>3</sup>; luego según la ciencia con la que conoce a las cosas en su propio género conoció todas las cosas.

PERO EN CONTRA. El alma de Cristo conoció las cosas en [su] propia naturaleza mediante un hábito de ciencia creado. Ahora bien, el hábito de ciencia creado no puede ser semejanza de todas las cosas; luego el alma de Cristo no pudo conocer todas las cosas según este modo de ciencia.

<sup>1</sup> Lugares paralelos: *In III Sent.*, d. 14, a. 3 qc 1; *Comp. Theol.*, cp. 216; *STh III*, q. 11, a. 1.

<sup>2</sup> Cp. 5, 430 a14, según la antigua traducción (ed. Alonso, 320, 25).

<sup>3</sup> “Se dice comunmente”. Se trata de los autores escolásticos desde el *Libro de las Sentencias III*, d. 13, c. unic.

RESPUESTA. Hay que decir que esta ciencia de las cosas en su propio género se pone en el alma de Cristo, como es claro por lo ya dicho (a. 1), para que no se encuentre que le falta ninguna de las perfecciones naturales. Y, por tanto, por esta ciencia conoció cuanto el conocimiento natural del alma puede extenderse, no sólo en esta vida, sino también después de la muerte, ya que Cristo, según su alma, fue al mismo tiempo viador y comprensor<sup>4</sup>. Pero hay ciertas cosas a las que no se puede extender de ninguna forma el conocimiento natural, como es la misma divina esencia, los futuros contingentes, los pensamientos de los corazones y otras cosas así, y, de este modo, el alma de Cristo no tuvo conocimiento de estas cosas, sino porque las conoció en el Verbo; pero no con el conocimiento de profecía, porque la profecía es cierta participación imperfecta de aquella visión con la que se ven las cosas en el Verbo<sup>5</sup>; y, ya que en Cristo fue perfecta [esta visión], en Cristo no tuvo lugar la imperfección de la profecía. Es también claro que Cristo tuvo esta ciencia en modo más pleno que Adán, porque Adán no conocía por esta ciencia las sustancias separadas creadas<sup>6</sup>, pero el alma de Cristo las conocía. En efecto [hasta] el conocimiento natural del alma separada se extiende a esto, pero no el del alma unida a un cuerpo corruptible.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. En cuanto a lo primero, hay que decir que la capacidad del alma humana se extiende a un determinado género de cognoscibles, pero no a un determinado número en ese género.

2. En cuanto a lo segundo hay que decir que el intelecto posible está en potencia para recibir todos los inteligibles que pueden hacerse por el intelecto agente. También el Filósofo dice que el intelecto agente es “aquel mediante el cual se pueden hacer todas las cosas”<sup>7</sup>. Pero estas cosas son aquellas que se abstraen de los fantasmas y a cuyo conocimiento podemos llegar a través de principios conocidos naturalmente. Y, por tanto, el intelecto posible solamente está en potencia para estas cosas. Ahora bien, según esta ciencia Cristo tuvo noticia de todas estas cosas; luego en su intelecto no hubo ninguna imperfección.

3. En cuanto a lo tercero hay que decir que Cristo tampoco pudo progresar en esta ciencia en cuanto al hábito, porque una ciencia así, según

<sup>4</sup> Cfr. nota 8, artículo 3. Cfr. también *De Verit.*, q. 10, a. 11, ad 3.

<sup>5</sup> Santo Tomás entiende siempre el conocimiento profético como un conocimiento oscuro y, en cuanto tal, imperfecto e indigno de Cristo, que conoce todas las cosas en el Verbo. Cfr. *De Verit.*, q. 12, aa. 6-9.

<sup>6</sup> Se está refiriendo al conocimiento de Adán en el estado de inocencia. Cfr. *De Verit.*, q. 18, a. 5.

<sup>7</sup> *Ibid.*, cp. 5, 430 a15, según la antigua versión (ed. Alonso, 320, 26).



la razón de su género, no se puede extender a más cosas de las que Cristo sabía por medio de ella. Sin embargo, se dice en el Evangelio (*Lc 2, 52*) “que creció en sabiduría” en cuanto a la experiencia de aquellas cosas que ya conocía en hábito.



## CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

### SERIE UNIVERSITARIA

Los números que no constan en la lista se encuentran agotados

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El Absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª ed.)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordinadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 24 Nicolás de Cusa, *Apología de la docta ignorancia*. Juan Wenck, *La ignorada sabiduría*. Introducción, traducción y notas de S. Sanz (1995)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: [www.unav.es/gep/barrena/cua34.html](http://www.unav.es/gep/barrena/cua34.html).
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 40 Caridad Velarde, *Liberalismo y liberalismos* (1997)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento* (1997). Disponible en: [www.unav.es/gep/barrena/cua34.html](http://www.unav.es/gep/barrena/cua34.html).
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 49 José Mª Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 54 Carlos A. Casanova, *Participación y causalidad en Aristóteles* (1998)



- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 56 Ignacio Miralbell, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista* (1998)
- Nº 57 Sergio Sánchez-Migallón, *Un esbozo de ética filosófica* (1998)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 59 Nicolás Malebranche, *Dios (I)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 62 Nicolás Malebranche, *Dios (II)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 72 Rafael Corazón González, *Fundamentos para una filosofía del trabajo* (1999)
- Nº 74 José Ignacio Murillo, *El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 76 Mónica González Sáez, *Voluntad de poder y arte. Una aproximación a la metafísica de Nietzsche a través de Heidegger* (1999)
- Nº 77 Leibniz / Bayle, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de Mª Socorro Fernández-García (1999)
- Nº 78 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 21. Sobre el bien*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 80 Rafael Tomás Caldera, *Sobre la naturaleza del amor* (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 83 Friedrich D. E. Schleiermacher, *Los discursos sobre hermenéutica*. Introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique (1999)
- Nº 86 Aranzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 89 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 13. Tratado sobre el arrebató místico*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez (1999)
- Nº 90 Juan Fernando Sellés, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)



- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 114 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)



- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raul Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)



- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles. Traducción y notas de Jorge Morán* (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 7. El libro de la vida. Traducción de Ángel Luis González* (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una filosofía de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 J. F. Sellés, R. Corazón, C. Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de san Josemaría Escrivá* (2002)

