

TOMÁS DE AQUINO

**DE VERITATE, CUESTIÓN 18
SOBRE EL CONOCIMIENTO DEL PRIMER HOMBRE EN EL
ESTADO DE INOCENCIA**

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
JOSÉ IGNACIO MURILLO

Cuadernos de Anuario Filosófico

ÍNDICE

- I. INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN XIX *DE VERITATE* SOBRE EL CONOCIMIENTO DEL PRIMER HOMBRE EN EL ESTADO DE INOCENCIA
 - Mito, mal e historia
 - Las características del conocimiento del primer hombre
 - Culpa y error
 - Algunos interrogantes
 - Sobre esta traducción
- II. DE VERITATE Q. 19. TRADUCCIÓN Y NOTAS

ALGUNAS ABREVIATURAS USADAS EN ESTA TRADUCCION

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DEL AUTOR CITADAS

C. G.:	Suma contra los gentiles
In Boet. De Trin.:	Comentario al <i>De Trinitate</i> de Boecio
S. Th.:	Suma Teológica
Super Sent.:	Comentario a las Sentencias
Cat. Super Ioh. I, 5	Catena in Ionnem
De spir. Creat.	Cuestión disputada <i>De spiritualibus creaturis</i>

OTRAS ABREVIATURAS

a.:	artículo
ad.:	respuesta a la objeción
arg.:	objeción
cfr.:	confróntese
co.:	cuerpo del artículo
comm.:	comentario
cap.:	capítulo
cit.:	citado
d.:	distinción
ed.:	edición
Op. cit.:	en la obra ya citada
p.:	página o parte (seguida de números romanos)
p. ej.	Por ejemplo
PG:	Patrología Griega (cuyo autor es Migne)
PL:	Patrología Latina (cuyo autor es Migne)
pp.:	páginas
q.:	cuestión
qc.:	cuestiúncula

ss.: siguientes

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN XVIII

EL CONOCIMIENTO DE ADÁN

Según Torrell, las cuestiones disputadas *De veritate* corresponden al primer periodo de docencia de Tomás de Aquino en París, del año 1256 al 1259. En esa época, su autor cuenta con poco más de 30 años, pero ya ha llevado a cabo su comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Nos encontramos, por tanto, en su etapa de consolidación como maestro¹.

La cuestión que presentamos puede resultar a primera vista poco propicia para un comentario filosófico. La pregunta por el estado originario parece exclusivamente teológica, pues supone la revelación bíblica de que tal estado existió y su relación con la completa historia de la salvación. Por otra parte, la reflexión del Tomás de Aquino al respecto se sitúa en el contexto de una tradición teológica que comenta el texto del libro del Génesis sin despegarse apenas de su literalidad, y no sólo en lo que concierne a las verdades teológicas básicas que el relato transmite desde la perspectiva cristiana.

De todos modos, la pertinencia e interés del texto desde un punto de vista filosófico estriba, en mi opinión, al menos en dos razones. En primer lugar en que la argumentación de las tesis de Tomás de Aquino acerca del conocimiento adámico nos sirven para entender mejor su doctrina sobre el conocimiento y nos permiten conocer otros aspectos del pensamiento del autor. Y, en segundo lugar, aparte de esta consideración, que sirve para temas tan distintos como su estudio de la naturaleza angélica o del estado del alma separada², la meditación de estos textos resulta valiosa para la antropología también por el interés que reviste la sola posibilidad de concebir un estado de la naturaleza humana en la que ésta, siendo la misma, se encuentra libre de algunas de sus deficiencias.

Por otra parte, aun para quien no conceda la existencia real de este estado, cabe aun considerarlo como un experimento mental, una hipótesis contrafáctica que nos exige poner a prueba y extraer todas las consecuencias de unas determinadas tesis antropológicas.

¹ Cfr. Torrell, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino. Su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona 2002, 359, 78 ss.

² Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, 19. *Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*, Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo, Cuadernos de Anuario Filosófico, 91, Sepunsa, Pamplona 1999.

Mito, mal e historia

Evidentemente, el primer tema antropológico con el que conecta la doctrina del estado originario es el problema del mal. El mal es precisamente un problema por la dificultad de encontrar su sentido, por su ininteligibilidad. Y se trata de un problema de hondas repercusiones metafísicas. En el caso del hombre, la experiencia del sufrimiento, el mal moral y la culpa llevan a plantearse si el hombre no es un ser defectuoso. En cuanto a la muerte, porque su afán ilimitado de vivir encuentra una barrera insoslayable; en cuanto al sufrimiento, porque también va acompañado de ininteligibilidad, especialmente en aquellas situaciones en que el dolor deja de ser un mero signo de alarma que sirve a la vida para transformarse en un situación que parece carecer de sentido; y, en cuanto a la culpa, porque no deja de ser sorprendente que el hombre sea capaz de actuar en contra de lo que su razón le dicta como bueno y, más aún, que resulte imposible evitar en todo momento actuar mal. Estas experiencias puede llevar a interrogarse cómo cabe conciliar nuestra existencia con la conclusión metafísica que enuncia que el mundo y el hombre son creación de un Dios infinitamente bueno y, al mismo tiempo, omnipotente. ¿Cómo, si es así, puede proceder de él un ser tan patentemente defectuoso?

Si atendemos al mito como forma de sabiduría humana, la respuesta estriba en la caída³. Esta propuesta, que se traduce en relatos mitológicos de diversas culturas, intenta responder a la sensación de insatisfacción que provoca al hombre su estado. Ahora bien, hay que tener en cuenta que el mito explica el presente por el pasado. En las culturas míticas, la explicación de lo que ocurre se sitúa siempre en un tiempo que ya pasó y que además es de una naturaleza distinta, más real, que la del tiempo que nosotros vivimos. Por eso no es extraño que el pasado aparezca con luces más claras que el presente o el futuro. El conocido relato de la Edad de oro y de las sucesivas degradaciones de la situación del hombre es un buen ejemplo de ello.

La sabiduría filosófica se apoya, en cambio, en el descubrimiento y la convicción de que lo que ocurre se puede explicar en presente. Ocurre lo que ocurre porque las cosas son como son. Para el filósofo la inteligencia humana puede penetrar en el misterio de lo real y explicarlo sin necesidad de recurrir a un pasado inalcanzable, que, a diferencia del presente, sí sería verdaderamente consistente. De hecho, la filosofía tiende a admitir que el pasado sólo es eficaz en la medida en que queda algo de él en el presente y, por lo tanto, tiende a restarle, e incluso negarle, realidad y eficacia. Por eso también la filosofía puede

³ Cfr. Polo, L., *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid 2003 (5ª ed.), 230 ss.

abrigar optimismo en torno al futuro. Su mismo desarrollo suele llevar a entender que lo realmente real está presente y, por lo tanto, puede emprender el reto de fundar al hombre en ello. Si la situación parece mala, no por eso se encuentra perdida.

Un punto decisivo para la antropología es saber si la explicación filosófica es absolutamente incompatible con el saber del mito. Mientras que en la filosofía antigua y medieval las relaciones entre la filosofía y el mito no han sido conflictivas⁴, la abolición del mito ha sido uno de los objetivos de gran parte de la filosofía moderna. Al menos en lo que el mito tiene de recurso al pasado. La filosofía moderna tiende a radicalizar la tesis, que ya podemos encontrar en la filosofía tardoantigua, de que, si el mito aporta algún conocimiento, sólo lo hace como imagen y prefiguración del logos. Según este modo de ver, el logos hace innecesario el mito, que sólo resulta útil como pedagogía para aquellas épocas y personas que todavía no han alcanzado la mayoría de edad intelectual⁵.

Esta postura, que podemos encontrar, por ejemplo, en la Ilustración y en los autores que comparten sus ideales, suele encontrar graves dificultades para admitir una explicación del presente que remita a la historia si ésta no es entendida como un despliegue racional y necesario. Y éste es uno de los argumentos que se esgrime con frecuencia para relativizar o eliminar no sólo los mitos paganos, sino también la revelación cristiana.

Para el cristianismo, en cambio, el conocimiento de la historia es irrenunciable, puesto que afirma que el acontecimiento salvador de la humanidad, que explica su sentido y permite su cumplimiento, acontece precisamente en la historia. Por otra parte, esto es coherente con su afirmación de la existencia de la libertad, que implica que para conocer algunas realidades, en concreto, a las personas, no basta atender a su naturaleza, sino que es preciso acudir a su historia, es decir, al despliegue temporal de sus acciones.

Ahora bien, mientras que las culturas míticas tienden a ser disueltas por la filosofía, la revelación cristiana ha mostrado su disposición a convivir con ella, y, de hecho, el cristianismo asume el pensar filosófico, no sólo porque sostiene que es compatible ser cristiano con la búsqueda de esa forma de sabiduría, sino también porque lo integra con la revelación en la forma de una modalidad sapiencial a la vez científica y religiosa, que es la teología⁶.

⁴ Cfr., por ejemplo, Aristóteles, *Metafísica*, I, 2 (982b17ss).

⁵ Se puede ver un interesante análisis de este tema en Terrasa, E., «Imagen y misterio. Sobre el conocimiento metafórico en C. S. Lewis», *Scripta Theologica*, 25 (1993/1), 95-132.

⁶ Sin que esto quiera decir que la filosofía —y, en concreto, la filosofía antigua— sea de suyo irreligiosa, como muestra eficazmente, por ejemplo, Pierre Hadot en su libro *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México 1998.

Para la concepción cristiana, el hombre ha sido creado por Dios con una naturaleza determinada, pero cuyo despliegue existencial se encuentra determinado por una libre iniciativa de Dios: la de elevar a los hombres a la comunión consigo, mediante un ofrecimiento que no sólo es libre por su parte, sino que interpela también la libertad del destinatario, pues su destino depende del modo en que responda a él. El modo histórico en que esta posibilidad se hace efectiva para el hombre es el de ser redimido de los males que padece. Esta convicción impide que la historia pueda ser entendida como un despliegue lógico y necesario, pues la presenta como un juego de libertades, en el que ni siquiera Dios se limita a desplegar las leyes de que previamente dota al mundo, sino que interviene en su creación aportando constantes novedades.

Ahora bien, como al Dios bueno y todopoderoso confesado por el cristiano, que manifiesta su amor hasta compartir el destino de los hombres, no se le puede atribuir el mal que el hombre padece ni como efecto de un error ni como fruto de una voluntad de perjudicar a su criatura, sólo cabe atribuir el mal a la libre separación de la criatura respecto a la fuente originaria de la vida: el pecado, entendido como libre rechazo del amor de Dios. Y es preciso, a su vez, admitir un estado en que el hombre, llamado a participar de la vida de Dios, salió de sus manos en un estado en el que, aunque *viador* —es decir, provisional y orientado a un cumplimiento que reclama su cooperación libre—, estaba exento de los males que actualmente experimenta.

Ahora bien, la versión cristiana no se puede identificar sin más con una mitología. El acontecimiento histórico en que se funda no es un hecho que pasó, sino que resulta a la vez histórico y presente porque participa de la eternidad de Dios. Se puede hablar más bien de una nueva concepción de la historia o de una ampliación de la noción de presente, que no es sólo el presente del hombre. Por eso, la historia no es para el cristianismo una decadencia respecto del pasado. Es más, la historia se presenta como la espera de un advenimiento que la culminará, pero que ya se encuentra actuante. Así, la visión cristiana del tiempo afirma la realidad actuante del pasado, en la medida en que participa del presente eterno de Dios, sin que éste determine el presente o suprima el futuro.

Esta convicción permite al cristianismo —que acepta la realidad y la importancia de lo que acaece en la historia— admitir la filosofía, que remite a un fundamento presente. Jesucristo es un hombre que actúa en la historia, pero sus acciones son determinantes porque es el Verbo que ha entrado en el tiempo. No es un héroe que actúa en un tiempo mítico, que determina el porvenir, sino el Alfa y la Omega, el que fue, es y vendrá: el dueño y Señor de la historia, capaz de llevarla a cumplimiento. La historia no es, por tanto, ni una mera apariencia ni una decadencia, y la búsqueda de explicación de lo que ocurre basada en la naturaleza de las cosas es compatible con la aceptación de la realidad de la historia.

Pero aunque el cristianismo puede reconciliar teóricamente la historia con la filosofía, se ve forzado al tiempo a admitir que la historia comporta también pérdida, irracionalidad y decadencia, que todavía no ha sido superada. Esa convicción se condensa en la convicción de la existencia de una caída original, y ya sólo por eso cabe decir que el cristianismo no anula totalmente el mito como fuente de conocimiento.

Las características del conocimiento del primer hombre

En este comentario nos vamos a detener sobre todo en un tema que tiene especial relevancia filosófica: la conexión que establece Tomás de Aquino en esta cuestión entre la posibilidad de errar y la culpa. Pero antes de abordarlo, conviene tener en cuenta algunas de las diferencias que establece Tomás de Aquino entre nuestro conocimiento y el del primer hombre.

Puesto que Adán tiene nuestra misma naturaleza, sólo cabe entender su conocimiento como un conocimiento semejante al nuestro, pero del que están ausente aquellos defectos que contrarían actualmente nuestra naturaleza. Esto excluye que Adán disponga de un conocimiento como los ángeles, que son intelectos puros. El intelecto puro no es discursivo y alcanza por naturaleza desde el principio la perfección⁷. Además, también a diferencia del nuestro, su conocimiento se dirige inmediatamente hacia su propia esencia, es decir, una naturaleza espiritual⁸, y en esa actividad alcanza a su vez el conocimiento de su dependencia respecto de Dios, a quien es capaz de conocer en la medida en que se refleja en su naturaleza⁹.

En cambio, el conocimiento de Adán es como el nuestro, pero en él no se hallaban los defectos que actualmente padece el nuestro. La propiedad más característica del conocimiento originario es la inmunidad de error, es decir, la posibilidad de no equivocarse. Este punto es sostenido, como veremos, de modo muy firme y radical por parte de Tomás de Aquino. En el texto que nos ocupa, se afirma incluso de un modo explícito que en Adán no había opinión, pues ésta no queda fuera de los principios del conocimiento, como los monstruos de la virtud natural del agente que los engendra¹⁰.

Además de ésta, Adán tenía algunas prerrogativas que lo singularizaban en atención a su papel de primer hombre y padre de todos los seres humanos. La

⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 58, a. 1.

⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 56, a. 1.

⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 58, a. 3.

¹⁰ *Q. D. De veritate*, q. 18, a. 6, co.

más relevante de ellas es la ciencia infusa, por la que el conocimiento de Adán no sólo era perfecto en cuanto a su principio, es decir, en cuanto a sus capacidades, sino también en cuanto a su término, y, por lo tanto, en él se encontraba la capacidad natural desplegada en acto y conocía todo aquello que se puede conocer naturalmente¹¹.

Esta afirmación se encuentra atemperada por la observación de que la perfección del conocimiento humano no incluye el conocimiento de los futuros contingentes, ni el de lo oculto de los corazones, a lo que en la *Suma* añade también algunos singulares que no son necesarios para el gobierno de la vida¹².

Culpa y error

Admitir para un entendimiento humano la posibilidad de evitar todo error puede sorprender especialmente a la mentalidad contemporánea, que está muy familiarizada con la índole tentativa de nuestro conocimiento, y cuenta de modo casi necesario con el error como parte integrante del proceso de adquisición de conocimiento, cuando no niega, basándose en ese hecho, la posibilidad misma de alcanzar la verdad. ¿Cabe concebir en esas condiciones un conocimiento verdaderamente humano que en ninguna de sus dimensiones, ni en la práctica ni en la teórica, sea vulnerable en alguna forma al error? La respuesta de Santo Tomás es que sí, y que esa es la condición original de nuestro conocimiento. Este contraste es el que anima a repensarla.

La cuestión de las causas del error se encuentra enmarcada en el problema del error en general, que es, a su vez, un tema inexcusable de toda teoría del conocimiento y de toda antropología, por cuanto atañe a las relaciones entre el intelecto y la voluntad.

De hecho, el entendimiento humano sucumbe al error. Somos conscientes de que hacemos juicios que tenemos que rectificar y de que nuestras explicaciones de las causas y los principios deben ser a menudo reformadas y reformuladas. La consecuencia que de esta constatación extrae el hombre es que *errare humanum est*, que errar es algo propio del hombre. La expresión no puede estar más conseguida desde el punto de vista lógico. La posibilidad de errar parece un accidente propio del ser humano, entendido como aquel predicable que indica

¹¹ Cfr. a. 4, co.

¹² “Otras cosas que, ni pueden ser conocidas por el estudio natural ni son necesarias para el gobierno de la vida humana, no las conoció el primer hombre, como los pensamientos de los corazones, los futuros contingentes y algunos singulares, como, por ejemplo, cuántas piedras hay en el lecho del río y otras cosas semejantes”. *S. Th.*, I, q. 94, a. 3, co.

algo de la esencia, pero que necesariamente deriva de ella¹³, teniendo en cuenta además que somos –según los clásicos– los únicos seres intelectuales que *naturalmente* podemos errar, y que, de hecho, lo hacemos. O sea, que, del mismo modo que reír, según los lógicos medievales, es un propio del hombre, parece que también errar lo es.

Es cierto que la falibilidad es un dato, pero ¿a qué razones se debe? ¿A qué se debe la debilidad del entendimiento?

No es mi intención abordar directamente estas preguntas, aunque sí pretendo centrarme en un problema cuya solución puede contribuir a responderlas. La pregunta que querría abordar en esta ocasión es, fundamentalmente, la siguiente: ¿cabe error absolutamente inculpable y sin referencia alguna a la responsabilidad? Esta pregunta se encuentra, a su vez, conectada a la siguiente: ¿es posible evitar el error? Pues, evidentemente, si el error es connatural al hombre y no se puede evitar de ninguna manera, no cabe hablar en modo alguno de responsabilidad. Errar sería entonces una fatalidad a la que estamos expuestos y que escaparía totalmente a nuestro control.

A algunos les puede sorprender que el error —una realidad involuntaria donde las haya— sea tratado desde el punto de vista de la responsabilidad, y por lo tanto, desde una perspectiva que incluye la moral. Para ellos puede ser útil considerar el siguiente texto de Tomás de Aquino:

“El error consiste en aprobar lo falso como verdadero, por lo que añade cierto acto a la ignorancia, pues puede haber ignorancia sin que se afirme algo de lo que se desconoce, y en ese caso se trata de ignorancia y no de error. Pero cuando ya se profiere una afirmación falsa de lo que se desconoce, es cuando se llama errar. Y, puesto que el pecado consiste en un acto, el error tiene manifiestamente la razón de pecado. Pues no se da sin presunción el que se afirma algo de lo que se ignora, y especialmente cuando cabe un peligro”¹⁴.

Según Tomás de Aquino, lo natural es que el conocimiento alcance la verdad. De este modo, sólo un daño de la naturaleza puede explicar que esa orientación se vea alterada. Lo contrario implicará aceptar que Dios ha hecho de modo defectuoso al hombre o que le inflige injustamente un mal, pues, para el Aquinate, teniendo en cuenta que procedemos de un Creador bueno y perfecto,

¹³ Sanguineti, J. J., *Lógica*, Eunsa, Pamplona 1982, 69.

¹⁴ *Q. D. De Malo*, q. 3, a. 7.

sólo cabe admitir en las criaturas racionales dos tipos de mal: de culpa y de pena¹⁵. Pero la raíz de la culpa es la libre decisión y precisa un acto desordenado de la voluntad, de modo que no cabe error sin culpa y, por tanto, las deficiencias del intelecto son precedidas por un defecto de la voluntad. Dicho de otro modo, el error es efecto del pecado. Veamos, acudiendo también a algunos textos complementarios por qué considera que esta tesis resulta posible.

De todos modos, para evitar desasosiegos, conviene tener en cuenta que la tesis de Santo Tomás, al menos *pro statu isto*, es decir, para la situación de naturaleza caída (aunque redimida) en que nos encontramos, no es que todo error sea directamente un pecado. Así, especificando más, y a la hora de tratar de la ignorancia, afirma que cabe pecado en la razón en dos sentidos: “en primer lugar, en cuanto yerra acerca del conocimiento de la verdad, *lo que se imputa como pecado cuando tiene ignorancia o error acerca de lo que puede y debe saber*. En segundo lugar, cuando impera los actos de las potencias inferiores, o bien cuando no los reprime después de la deliberación”¹⁶. Pero la posibilidad de este error inculpable se basa en la culpa original y es, por lo tanto, penal. El problema se plantea sólo en Adán y en su posible descendencia, que, aunque no hubiera estado dotada de ciencia infusa, también habría dispuesto del don de la inmunidad¹⁷.

Desde el punto de vista del Aquinate, el problema de la falibilidad se presenta en unos términos que están ausentes en todas aquellas doctrinas que no tienen presente la idea clásica de naturaleza. La naturaleza del hombre es, según Tomás de Aquino, una naturaleza intelectual. Pero lo natural, o bien es destruido, o bien alcanza infaliblemente el fin a que se encuentra ordenado. Pero, si es así, ¿cómo es compatible nuestra capacidad de errar con la afirmación de que nuestra naturaleza se encuentra sólo debilitada, pero no corrompida? El texto que sigue puede servir para aclarar esta cuestión:

“Pues cada potencia se ordena en cuanto tal a su objeto. Y lo que está ordenado así, se comporta siempre de la misma manera. De donde, si permanece la potencia, no falla en su juicio acerca del objeto propio. El objeto propio del intelecto es la quiddidad de las cosas, por lo que, respecto de aquello, en sentido propio, el intelecto no se equivoca. Pero sobre lo que rodea a la esencia o quiddidad, el

¹⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 48, a. 5.

¹⁶ *S. Th.*, I^a-II^ae q. 74 a. 5 co.

¹⁷ *Q. D. De veritate*, q. 18, a. 7.

intelecto se puede equivocar, al ordenar una cosa a otra, sea componiendo o dividiendo, sea razonando. Y por esto tampoco se puede equivocar acerca de las proposiciones que se conocen al instante, una vez conocida la esencia de los términos, como ocurre con los primeros principios, de los que se desprende la infalibilidad de la verdad de las conclusiones en lo que se refiere a su verdad científica. Sin embargo, puede suceder que accidentalmente el entendimiento se engañe acerca de la quiddidad de las cosas compuestas, no por razón del órgano, ya que el intelecto no es una potencia que use órgano, sino por la composición que interviene en la definición, bien porque la definición de una cosa sea falsa cuando se aplica a otra, como si la del círculo se aplicase al triángulo, o bien porque una definición es en sí misma falsa, al implicar la unión de elementos incompatibles, como si se define un ser diciendo que es un animal racional alado. Por eso, acerca de las realidades simples, en cuya definición no puede intervenir la composición, no podemos engañarnos, pero nos engañamos al no alcanzarla totalmente, como se dice en el libro IX de la Metafísica¹⁸.

Como se ve, Tomás de Aquino distingue también en el estado presente un ámbito en el que el intelecto alcanza natural e indefectiblemente la verdad, de otro en que cabe el error. El error, en concreto, no se da, según Tomás de Aquino, en la intelección de los indivisibles, sino en la composición y la división. Así lo dice explícitamente en la Suma, al hacerse la misma pregunta que hemos visto respondida en *De veritate*.

Puesto que, en ocasiones, se ha hablado de un intelectualismo en las *Cuestiones de Veritate* que se habría atemperado en la *Suma*, puede resultar útil comparar este texto con el anterior, para comprobar que no hay variación en el principio fundamental con que aborda el problema del error en el intelecto.

“El nombre de intelecto se toma de que conoce lo íntimo de la realidad, pues entender es un cierto leer dentro: pues el sentido y la

¹⁸ S. Th., I^a, q. 85 a. 6 co

imaginación sólo conocen los accidentes exteriores, pero sólo el intelecto alcanza el interior y la esencia de la cosa. Pero, a partir de ahí, el intelecto trabaja desde las esencias aprehendidas de modos diversos, razonando y preguntando. Por lo tanto, el nombre de intelecto se puede tomar de dos maneras. En primer lugar, en cuanto que se refiere sólo a aquello desde lo cual le fue impuesto primariamente el nombre, y en este sentido *decimos propiamente que entendemos cuando aprehendemos las quiddidades de las cosas, o cuando entendemos aquellas cosas que son inmediatamente evidentes a nuestro intelecto al conocer las quiddidades de las cosas; como los primeros principios, que conocemos al conocer los términos; por lo que también se llama intelecto al hábito de los principios. La quiddidad de la cosa es el objeto propio del intelecto, por lo que, del mismo modo que el sentido siempre es verdadero respecto de los sensibles propios, también el intelecto al conocer lo que algo es, como se dice en el libro 3 Acerca del alma. Sin embargo, accidentalmente, puede haber allí falsedad por ejemplo, en cuanto compone y divide en falso, lo que puede ocurrir de dos modos, o bien al atribuir la definición de una cosa a otra, como, por ejemplo, si concibiera la definición animal racional como la definición del asno, o bien en cuanto une entre sí partes de la definición que no pueden ser unidas, como, por ejemplo, si concibiera la definición de animal irracional inmortal, pues es falso que un animal irracional sea inmortal. Y así resulta que la definición no puede ser falsa, a no ser cuanto implica una afirmación falsa (...). De modo semejante, tampoco en los primeros principios se equivoca en modo alguno el intelecto. De donde resulta que si el intelecto se toma según aquella acción por la que se le impone el nombre, no hay falsedad en el intelecto. De otro modo puede tomarse el intelecto de modo común, en cuanto*

*que se extiende a todas las operaciones, y así comprende la opinión y el raciocinio, y en ese caso si cabe falsedad en el intelecto, aunque nunca si se lleva a cabo rectamente la resolución a los primeros principios*¹⁹.

En otros lugares, Tomás de Aquino señala que el objeto propio o natural de nuestro intelecto es la quiddidad de la cosa sensible²⁰. Pero esto es precisamente lo que logra la abstracción. Ahora bien, teniendo en cuenta que, al igual que el error, la verdad se da propiamente en el intelecto que compone y divide²¹, la abstracción no puede ser un conocimiento suficiente, pues no se pronuncia acerca de la realidad extramental de lo que conoce. Por eso es preciso incluir dentro del conocimiento natural la posibilidad de emitir juicios evidentes, que son los que corresponden inmediatamente al hábito de los primeros principios. Pero nótese que los juicios que se pueden emitir con total certeza desde la abstracción son insuficientes para conocer las realidades naturales, y por eso el hombre necesita la experiencia (o la ciencia infusa) para perfeccionar su intelecto con el hábito de ciencia. Ahora bien, esto supone un problema, pues los juicios fundados en la experiencia sensible no están del todo fundados. Sólo hay verdadera ciencia cuando los reducimos a la luz de los primeros principios²².

No obstante, la dificultad que acabamos de señalar no supone afirmar que los sentidos nos engañen necesariamente. Es cierto, que cabe objetar que el conocimiento humano parte de los sentidos, y que estos se encuentran sometidos a unas condiciones de contingencia, tanto por parte de su objeto, como de su órgano, que hacen imposible evitar toda ocasión de equivocarse; pero a esto responde Tomás de Aquino de la siguiente manera:

“El sentido no se equivoca a propósito de su objeto propio, como la vista sobre el color, a no ser accidentalmente, a causa de un impedimento en el órgano, como cuando el gusto del que tiene fiebre juzga amargo lo dulce, porque la lengua está llena de malos humores. A propósito de los sensibles comunes se equivoca el sentido, por ejemplo, al juzgar

¹⁹ *Q. D. De veritate*, q. 1 a. 12 co.

²⁰ “La quiddidad de la cosa sensible es el objeto propio del intelecto”. *De principio individuationis*.

²¹ Cfr. *Q. D. De veritate*, q. 1a. 11, co.

²² Cfr. Murillo, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998.

acerca de la magnitud o la figura, considera que el sol mide un pie, siendo mayor que la tierra. Y mucho más se equivoca acerca de los sensibles por accidente, como cuando juzga que la hiel es miel, por el color o la semejanza”²³

Puede servir para aclarar en qué consiste exactamente el error de los sentidos, la lectura de este texto, donde se compara de nuevo el sentido con el intelecto.

“En el intelecto se encuentra la verdad en primer lugar y de modo principal en el juicio que compone y divide, y en la formación de las quiddidades sólo en orden al juicio que sigue del la mencionada formación. Por eso también en el sentido se habla propiamente de verdad o falsedad en cuanto que juzga sobre los sensibles, pero en cuanto que capta lo sensible, no existe en ellos propiamente verdad o falsedad salvo en orden al juicio, es decir, en cuanto que de tal aprensión se sigue tal o cual juicio. El juicio del sentido acerca de algunas cosas es natural, como el de los sensibles propios. De otros por cierta colación, que hace en el hombre la potencia cogitativa, que es una potencia de la parte sensible, en cuyo lugar se da en los animales la estimación natural. Y así juzga la potencia sensitiva sobre los sensibles comunes y los sensibles por accidente. La acción natural de una una cosa siempre es de un modo, a no ser que se vea accidentalmente impedida, por un defecto intrínseco o extrínseco. Por lo tanto, el juicio del sentido acerca de los sensibles propios siempre es verdadero, a no ser que haya un impedimento en el órgano o en el medio. Pero sobre los sensibles comunes o por accidente a veces el juicio del sentido se equivoca. Y de este modo queda claro de qué modo puede haber falsedad en el juicio del sentido. Pero sobre la captación

²³ *S. Th.*, I^a, q. 85 a. 6 co.

del sentido debe saberse que hay una capacidad aprensiva, que aprehende la especie sensible en presencia de la cosa, como el sentido propio, y otra que aprehende en ausencia de la cosa, como la imaginación. Y por eso el sentido aprehende la cosa siempre como es, a no ser que haya impedimento en el órgano o en el medio, pero la imaginación en muchas ocasiones aprehende la realidad como no es, pues la aprehende como presente cuando está ausente, y de ahí que el Filósofo diga en el libro 4 de la Metafísica que no es el sentido el que dice falsedad, sino la fantasía”²⁴

Como se ve, Tomás de Aquino entiende por sentido la sensibilidad en su conjunto, pues parece que la capacidad de juzgar sólo puede atribuirse a la cogitativa —que se corresponde con la estimativa animal— ya que las otras facultades propiamente no realizan juicio alguno sobre su objeto. Cabe, así, decir que el pájaro que es atraído por el reclamo es engañado porque responde a ese estímulo sensible con una conducta que corresponde a la detección de la hembra. Y lo mismo se puede decir de las estimaciones que provocan en nosotros sentimientos inadecuados respecto de la realidad.

Evidentemente, sólo las criaturas pueden equivocarse. El ángel también puede hacerlo, aunque su entendimiento es, desde el punto de vista natural, infalible. Aunque algunas de las tesis se vuelven a repetir, conviene atender al modo en que responde Tomás de Aquino a la pregunta sobre si en el intelecto del ángel puede haber falsedad.

“Se ha dicho que *el ángel no entiende componiendo o dividiendo sino entendiendo aquello que algo es*. Y el entendimiento sobre aquello que algo es siempre es verdadero, como lo es el sentido con respecto a su objeto propio, según se dice en el libro 3 *Acerca del alma*. Sin embargo, puede suceder que suframos engaño accidentalmente al entender aquello que algo es, en virtud de alguna composición adjunta, bien porque tomemos la definición de algo por la de otra cosa, o porque no se ajusten unas a otras las diversas partes de la definición. Así, por ejemplo, si por

²⁴ Q. D. *De veritate*, q. 1 a. 11 co.

definición de una cosa tomáramos la de animal cuadrúpedo volátil, pues ningún animal es así. Esto sucede cuando se trata de esencias compuestas, cuya definición se toma de elementos diversos, uno de los cuales es material con respecto a otro. Pero al entender las quiddades simples no cabe falsedad, como se dice en el libro 9 de la *Metáfisica*, porque, o bien no se las concibe totalmente, y en este caso nada se entiende de ellas, o se conocen como ellas son. Así, pues, no cabe que haya falsedad, error o decepción en el intelecto de algún ángel; pero accidentalmente sí que ocurre, si bien de otro modo que en nosotros. Pues nosotros, llegamos a veces a entender la quiddad componiendo y dividiendo, como cuando investigamos la definición dividiendo o demostrando. Pero esto no ocurre en los ángeles, sino que conocen a través de lo que algo es todas las enunciaciones que le corresponden. Pues es manifiesto que *la quiddad de la cosa puede ser principio del conocer respecto de aquello que conviene naturalmente a la cosa o o le es quitado, pero no respecto de aquello que depende de la ordenación sobrenatural de Dios. Así, pues, los ángeles buenos, como tienen una voluntad recta, por medio del conocimiento de la quiddad de la cosa sólo juzgan de lo que le atañe naturalmente, salvando la ordenación divina. Por eso no puede haber en ellos falsedad o error. Pero los demonios, que por su voluntad perversa han apartado el intelecto de la sabiduría divina, juzgan a veces de modo absoluto según la condición natural. Y, en lo que le corresponde a la cosa naturalmente no se equivocan. Pero pueden engañarse respecto a lo sobrenatural, como si al considerar un hombre muerto juzgan que no va a resucitar, o, si viendo a Cristo hombre, juzgan que no es Dios*²⁵.

²⁵ S. Th., I^a q. 58 a. 5 co.

Lo que ponen en claro los textos anteriores es que, si bien el entendimiento humano puede errar incluso acerca del conocimiento natural, el error no es para él naturalmente necesario, es decir, un paso ineludible en el conocimiento de la verdad. En primer lugar, porque en nuestro conocimiento existe un ámbito en el que no hay error; y, en segundo, porque el entendimiento siempre tiene la última palabra respecto de lo que proviene de los sentidos, pues éstos, aunque nos ponen en contacto con la realidad no están ordenados a captarla como tal.

Para nosotros la dificultad estriba en que, en ocasiones, nos vemos obligados con frecuencia a juzgar acerca de lo conveniente y lo nocivo, que es el conocimiento que más nos urge y que más necesitamos para conducir nuestra vida²⁶, sin tiempo para conocer con certeza las cosas. Pero este defecto es en nosotros, al igual que la mortalidad y la pasibilidad, de naturaleza penal. Nuestro intelecto contiene las semillas de la ciencia, es decir, el hábito de los primeros principios, pero su capacidad de alcanzar la verdad, aun en las cosas más importantes para el gobierno de la propia vida, está mermada por la inclinación a lo sensible²⁷ que deriva de la culpa original y del desorden moral, el defecto de la instrucción y la sustracción del auxilio divino, y también, y no en último lugar, por el uso escaso y deficiente que hacemos de nuestra facultad intelectual en orden a la contemplación de la verdad.

En Adán, en cambio, la posibilidad de no errar estriba, por una parte, en la ciencia infusa, mediante la cual dispone de un conocimiento de todo lo que puede alcanzar naturalmente; y, por otra, en la providencia divina, que vela para que no se encuentre en la situación de emitir un juicio sin tiempo para adquirir un conocimiento seguro sobre el asunto. En la descendencia de Adán, esta providencia de Dios seguiría presente, aunque la ciencia infusa se vería sustituida por la instrucción y otros cuidados divinos. En su caso, además, el conocimiento experimental aportaría nuevos conocimientos.

Así se entiende la radical tesis que se presenta en esta cuestión, que afirma que en el hombre en estado de inocencia el pecado, es decir, el desorden de la voluntad precede absolutamente a todo error del intelecto. Y, al mismo tiempo, queda claro que la inteligencia de Adán es de la misma naturaleza que la nuestra.

²⁶ “La ciencia de los operables que corresponde a la prudencia es más natural al hombre que la ciencia de los especulables: de modo que se encuentran algunos naturalmente prudentes”. *Q. D. De veritate*, q. 18, a. 7, ad 7.

²⁷ “El cuerpo corruptible es un peso para el alma (Cfr. Sap 9, 15) no sólo por la impotencia sino también por la resistencia y obnubilación”. *Q. D. De veritate*, q. 18, a. 7, ad 7.

Algunos interrogantes

Pero esto no quiere decir que queden cerrados todos los interrogantes. Mencionaré algunos de ellos, sin ánimo de resolverlos aquí, sino más bien con la idea de ayudar a una lectura del texto que invite a replantearse algunos aspectos de la naturaleza del conocimiento humano.

En primer lugar, la imposibilidad de errar, si bien parece aceptable en el campo del conocimiento teórico y en el de los principios generales de la praxis moral, resulta más difícil de aceptar en el ámbito del conocimiento práctico aplicado. La razón es que es sobre todo en este ámbito (la acción moral, la ejecución técnica o artística) donde el conocimiento es tentativo y procede por corrección.

Además, por esta misma razón, el procedimiento de la misma ciencia experimental se ve puesto en tela de juicio y relegado al conocimiento del intelecto caído. Esto se aplica de un modo muy especial a la técnica, donde más que la exactitud, la perfección estriba en acotar los márgenes de error. Y, por otra parte, nos lleva a pensar en qué sentido el conocimiento probabilístico es verdadero conocimiento.

Todavía hay un problema quizá aún más interesante: el de la fe humana. Tomás de Aquino admite que el intelecto de toda criatura, por perfecto que sea y sin descontar el de los ángeles, no alcanza a conocer las verdades sobrenaturales. En este ámbito sólo puede llegar a conocer si confía en Dios por la fe. De todos modos, confiar en Dios es tan razonable, que no está en contradicción con la indefectibilidad del intelecto. No se trata de una opinión, sino del inicio de otro modo de saber, cuya certeza, en virtud de su origen, no puede ser inferior a la del conocimiento natural, aunque no cuente con su evidencia. Sin embargo, la fe es, entre las criaturas, inevitable a la hora de entablar una relación personal, pues sólo Dios conoce la intimidad de los corazones y, sin la comunicación de los propios pensamientos e intenciones, no cabe verdadero conocimiento de las personas. Pero la confianza entre los viadores puede ser defraudada. Si negamos esa posibilidad al hombre en estado de inocencia, ¿cabe aceptar una verdadera relación de confianza, en la que el motivo de la fe depositada en el otro mira a la persona sin apoyo en otras consideraciones externas?

También está el problema del lenguaje. Si el conocimiento de Adán es perfecto, debe incluir el poder de hablar, y esto es claro cuando Adán se ve acompañado por Eva. Pero el lenguaje no se habla en general. ¿Tiene algunas características especiales la lengua de Adán? Entre ellas, es preciso contar con que las lenguas condicionan de algún modo la visión de la realidad.

Pero este tema nos conduce a otro todavía más originario. Nuestro conocimiento nunca empieza de cero, porque partimos de la tradición. Esta

tradicción no es una ciencia infusa, pura luz intelectual, sino que está plagada de historias, soluciones, instituciones..., todas ellas contingentes. Por eso resulta fascinante preguntarse cómo podría ser el conocimiento de un hombre que abre por primera vez sus ojos al mundo y lo contempla sin ningún condicionamiento.

Sobre esta traducción

La presente traducción se ha realizado tomando sobre el texto de la edición crítica, publicada en 1972²⁸. Las notas incluyen en su integridad el texto de las notas de dicha edición.

Existen algunas traducciones de esta cuestión a lenguas modernas. Las que he tenido en cuenta son las que se incluyen en la traducción completa al italiano de las Cuestiones disputadas de veritate editada por Roberto Coggi²⁹ y en la traducción al alemán de Edith Stein³⁰.

Aunque el latín de Tomás de Aquino no suele ofrecer dificultades de comprensión, su traducción a una lengua moderna no resulta siempre fácil, porque la búsqueda de precisión y el intento de no traicionar la intención que subyace a los términos y expresiones originales induce con frecuencia a una excesiva literalidad y a repeticiones desusadas. Hemos intentado obviar este peligro siempre que pensábamos que no entrañaba riesgo. Como toda traducción, es seguramente mejorable.

²⁸ «Quaestiones Disputatae De Veritate», en *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Iussu Leonis XIII P. M. Edita, Tomus XXII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, vol. II, QQ. 8-20, Romae ad Sanctae Sabinae 1972.

²⁹ *Le questioni disputate*, 2 vols., edit. P. Roberto Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

³⁰ *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über Wahrheit*, en Edith Stein Werke, editado por L. Gelber, Band IV, Herder, Freiburg 1955. Prólogo de Martin Grabman.

CUESTIÓN XVIII

EL CONOCIMIENTO DEL PRIMER HOMBRE EN EL ESTADO DE INOCENCIA

Art. 1: Si el hombre en el estado de inocencia conocía a Dios por esencia.

Art. 2: Si el hombre en el estado de inocencia veía a Dios por medio de las criaturas.

Art. 3: Si Adán en el estado de inocencia tenía fe de Dios.

Art. 4: Si Adán en el estado de inocencia tenía noticia de todas las criaturas.

Art. 5: Si Adán en el estado de inocencia veía a los ángeles por esencia.

Art. 6: Si Adán en el estado de inocencia podía errar o ser engañado.

Art. 7: Si los hijos que nacieran de Adán en el estado de inocencia hubieran tenido ciencia plena de todas las criaturas como la tuvo Adán.

Art. 8: Si los niños en el estado de inocencia hubieran gozado plenamente del uso de razón nada más nacer.

ARTÍCULO 1: SI EL HOMBRE EN EL ESTADO DE INOCENCIA CONOCÍA A DIOS POR ESENCIA

Nuestro tema es el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia. En primer lugar queremos saber si en aquel estado de inocencia el hombre conocía a Dios por esencia¹.

OBJECIONES

1. Y PARECE QUE SÍ, pues dice el Maestro en el libro IV de las *Sentencias*, dist. I, que “el hombre antes del pecado vio a Dios sin medio”²; pero ver a Dios sin medio es verlo por esencia; luego en el estado de inocencia vio a Dios por esencia.

2. Se replicaba³ que el Maestro entiende que vio a Dios sin medio refiriéndose a la nube de la culpa, pero sin excluir la mediación de la criatura.— Pero, por el contrario, el mismo Maestro dice en ese lugar⁴ que, como nosotros vemos a Dios mediatamente, es preciso que lleguemos a él por medio de las criaturas. Luego parece que se refiere al medio de la criatura. Ahora bien, ver sin mediación de criatura es ver a Dios por esencia; luego etc.

3. Además, en *Flp* 4 [7] se dice: “La paz de Dios que supera todo sentido”. Esto —en cuanto se refiere a la paz que Dios concede a los bienaventurados en la patria— lo expone la glosa de este modo: “Todo sentido, es decir, nuestro intelecto, no el de aquellos que siempre ven el rostro del Padre”⁵. Por eso se puede sostener que la paz o alegría de los bienaventurados excede el intelecto de todo aquel que no goza de esa alegría. Pero Adán en el estado de inocencia vio las alegrías de los bienaventurados, por lo que dice Gregorio en el IV de sus *Diálogos*: “El hombre, al pecar, derramado fuera de sí mismo, ya no podía ver aquellas alegrías de la patria celestial que antes solía contemplar”⁶. Luego Adán en aquel estado gozaba de la alegría de la patria celeste.

4. Además, Hugo de San Víctor dice⁷ que el hombre en dicho estado conocía a su creador con aquel conocimiento con que, mediante la presencia de la

¹ Lugares paralelos: *Super Sent.*, II, d. 23, q. 2, a. 1; *S. Th.*, I, q. 94, a. 1.

² Cap. 5.

³ Cfr. *Summa fr. Alexandri*, I-II, n. 518, ad 2 (p. 769).

⁴ *Sentencias*, IV, d. I, cap. 5.

⁵ Glosa de Pedro Lombardo (PL 192, 254 B).

⁶ Cap. 1 (PL 77, 317 C).

⁷ *De sacramentis* I, p. IV, c. 14 (PL 176, 271 C).

contemplación, se mostraba entonces más manifiestamente. Pero ver a Dios por la presencia de la contemplación es, según parece, verlo por esencia. Luego Adán en aquel estado vio a Dios por esencia.

5. Además, el hombre fue hecho para ver a Dios. Pues Dios lo hizo criatura racional para que fuera partícipe de su bienaventuranza, que consiste en verlo, como se dice en la dist. 1 del libro II de las *Sentencias*⁸. Así pues, si Adán en el estado de inocencia no veía a Dios por esencia, era solo porque se lo impedía algo. Ahora bien, no se lo impedía la mediación de la culpa, de la que entonces era inmune, y tampoco la de la criatura⁹, porque Dios era más íntimo al alma del hombre que criatura alguna. Luego Adán en el estado de inocencia vio a Dios por esencia.

6. Además, del mismo modo que la dimensión afectiva del hombre sólo se colma con el sumo bien, la cognoscitiva sólo se colma con la verdad suprema, como se expone en el libro *De spiritu et anima*¹⁰. Pero todo aquel que carece de lo que desea se entristece. Así que, si Adán no vio a Dios por esencia, estaba triste. Y esto es falso, porque la aflicción, siendo pena, no puede preceder a la culpa. Luego Adán vio a Dios por esencia.

7. Además, al alma del hombre está hecha a imagen de Dios de tal modo, que es formada por la verdad primera sin interposición de ninguna criatura, como se dice en el libro *De Spiritu et anima*¹¹. Pero la imagen permanecía íntegra y pura en el hombre en el estado de inocencia. De modo que se dirigía a la misma suma verdad sin intermediario y así veía a Dios por esencia.

8. Además, para que entendamos algo en acto solo se requiere que la especie se haga inteligible en acto por abstracción de la materia y de las condiciones de la materia —lo que corresponde al entendimiento agente— y que se reciba en el intelecto —lo que corresponde al intelecto posible—. Pero la esencia divina es inteligible por sí, ya que está separada de la materia. Además era íntima al alma del hombre, ya que se dice¹² que Dios está en todas las cosas por esencia. Así que, como no había ningún impedimento en el alma del hombre en el estado de inocencia, parece que este veía a Dios por esencia.

9. Además, como el alma de Adán en el estado de inocencia estaba debidamente ordenada, la razón superior no era menos perfecta respecto de su objeto que la inferior respecto del suyo¹³. Pero la razón inferior, a la que

⁸ Cap. 4.

⁹ Cfr. Guill. Altiss., *Summa aurea*, III, tr. 11 (f. 196^{va}).

¹⁰ Cap. 11 (PL 40, 786).

¹¹ *Ibid.*

¹² Cfr. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, I, d. 37, c. 1.

¹³ Cfr. San Agustín, *De Trin.*, XII, cap. 7 (PL 42, 1005).

corresponde dirigirse hacia lo temporal, podía ver las cosas temporales inmediatamente. Luego también la razón superior, a la que corresponde considerar las eternas, podía ver inmediatamente la esencia eterna de Dios.

10. Además, aquello por lo que algo se hace sensible en acto, es decir, la luz, es conocido inmediatamente por el sentido de la vista. Luego también aquello por lo que algo se hace inteligible en acto es inmediatamente conocido por el intelecto del hombre. Pero nada se vuelve inteligible en acto sino en cuanto está en acto; y puesto que solo Dios es acto puro, es él por el que todo se vuelve inteligible. Luego el intelecto del hombre en el primer estado veía inmediatamente a Dios ya que entonces no tenía ningún impedimento.

11. Además el Damasceno dice que el hombre en el estado de inocencia “tuvo una vida bienaventurada y era rico en todo”¹⁴. Pero la bienaventuranza de la vida consiste en ver a Dios por esencia. Luego veía a Dios por esencia.

12. Además el mismo Damasceno dice que el hombre entonces era alimentado “con una fruición dulcísima de la contemplación, como el ángel”¹⁵. Pero los ángeles ven a Dios por esencia. Luego también Adán en aquel estado veía a Dios por esencia.

13. Además, la naturaleza del hombre era más perfecta en el estado de inocencia que tras el estado de pecado. Pero a algunos les ha sido concedido tras el estado de pecado ver a Dios por esencia en esta vida, como dice Agustín de Pablo y Moisés en el capítulo XII *Super Genesim ad litteram* y en el libro *De videndo Deum*¹⁶. Luego con mayor razón Adán en el estado de inocencia vio a Dios por esencia.

14. Además, el pasaje de *Gen 2 [21]*, “Indujo el Señor Dios un sopor en Adán, etc.” es así comentado por la glosa: “Se entiende rectamente que el éxtasis fue provocado para que la mente de Adán, hecha partícipe de la curia angélica y entrando en el santuario de Dios, entendiera los novísimos”¹⁷. De donde parece que aquel sopor fue cierto raptó. Pero aquellos que padecen un raptó ven a Dios por esencia. Luego también Adán vio a Dios por esencia.

15. Además, según el Damasceno¹⁸, Adán no sólo fue colocado en un paraíso corporal, sino también espiritual. Ahora bien, el paraíso espiritual no es otra cosa que la bienaventuranza, que consiste en la visión de Dios por esencia. Luego vio a Dios por esencia.

¹⁴ *De fide*, II, c. 11 (PG 94, 912 C; Bt 106).

¹⁵ *De fide*, II, c. 11 (PG 94, 916 C; Bt 109).

¹⁶ Cap. 27-28 (PL 34, 477-478); *Epist.* 147, c. 13 (PL 33, 610).

¹⁷ Glosa ordinaria, de August. *De Gen. ad litt.* IX, c. 19 (PL 34, 408).

¹⁸ *De fide*, II, c. 11 (PG 94, 916 B; Bt 108).

16. Además, Agustín dice en el libro XIV de *La Ciudad de Dios* que en el estado de inocencia “no faltaba nada que se alcance con la buena voluntad”¹⁹. Pero la buena voluntad podía alcanzar ver a Dios por esencia. Luego esto no faltaba a los primeros padres. Así que veían a Dios por esencia.

CONTRAOBJECIONES

1. POR EL CONTRARIO, Agustín dice en el libro I *De trinitate*²⁰ que la visión de Dios por esencia es toda la recompensa de los santos. Pero Adán en el estado de inocencia no era bienaventurado. Luego no veía a Dios por esencia.

2. Además, Bernardo dice²¹ que en el estado de vía Dios puede ser amado por entero, pero no ser visto por entero. Pero lo sería si se viera por esencia, ya que ésta es simple. Luego, cuando Adán se encontraba en el estado de viador, no pudo ver a Dios por esencia.

3. Además, el alma, oprimida por el peso de la carne²², pierde el conocimiento distinto de las cosas. Por lo que Boecio dice en el libro *De consolacione*²³ que, al retener la suma, pierde los singulares. Pero en el estado de inocencia el alma del hombre estaba hasta cierto punto deprimida por el cuerpo, aunque no tanto como después del pecado. Luego no alcanzaba la esencia divina, para la cual se requiere una disposición perfectísima de la mente.

4. Además, ser al mismo tiempo viador y comprensor²⁴ corresponde sólo a Cristo. Pero Adán en el estado de inocencia era viador, lo que se manifiesta en que pudo pecar. Luego no fue comprensor, y, por tanto, no vio a Dios por esencia.

RESPUESTA

Algunos²⁵ dijeron que ver a Dios por esencia no sólo acontece en la patria, sino también como viador, aunque no tan perfectamente como en la patria. Y según esto el hombre en el estado de inocencia tenía una visión intermedia entre la de los bienaventurados y la de los hombres después del pecado, ya que pudo ver menos perfectamente que los bienaventurados y más perfectamente que el

¹⁹ Cap. 10 (PL 41, 417).

²⁰ Cap. 9 (PL 42, 833). Cfr. Guill. Altiss., *Summa aurea* II, tr. 3, q. 1 (f. 42^{rb}) allegans August., *Enarr. in Ps. xc*¹⁶, sermo 2 (PL 37, 1170).

²¹ Ps. Bernardo, Lib. *De contemplando Deo*, cap. 8 (PL 184, 376).

²² August., *Retract.*, I, c. 8 (PL 32, 594), según reporta Bonaventura *Super Sent.* II, d. 39, a. 1, q. 2, sed c. 2.

²³ V metr. 3 (PL 63, 845 A).

²⁴ Viador y comprensor son expresiones ya usadas por Guill. Altiss. Cfr. *Summa aurea*, III, tr. 11, q. 2 (f. 195^{va}).

²⁵ No se encuentran. Sin embargo, cf. *Summa fr. Alexandri*, I-II, n. 517 (p. 765) y Buenaventura, *Super Sent.*, II, d. 39, a. 2, q. 3, donde se aduce la misma opinión.

hombre tras el pecado. Pero esta afirmación es contraria a los testimonios de las Escrituras²⁶, que concuerdan en poner la bienaventuranza definitiva del hombre en la visión divina; de modo que por el hecho de ver a Dios se es feliz. Y así nadie de los que se encuentran todavía en el camino hacia la bienaventuranza, puede ver a Dios por esencia, ni siquiera Adán en el estado de inocencia, como sostiene la opinión común²⁷. La verdad de lo cual se puede mostrar por la razón.

A cada naturaleza se le puede asignar algo último en lo que consiste su perfección. La perfección del hombre en cuanto hombre no consiste sino en el acto de intelección, del cual le deriva ser hombre. En la operación del entendimiento se pueden distinguir diferentes grados de dos modos. Por una parte, de la diversidad de los inteligibles. Pues cuanto más excelentemente entiende alguien un inteligible, tanto más excelente es su inteligencia. De ahí que, como se afirma en el libro X de la *Ética*²⁸, la operación más perfecta del intelecto es la que ejerce en la medida en que está bien dispuesto en orden al último inteligible, del mismo modo que la visión corporal más hermosa corresponde a la vista en la medida en que está bien dispuesta respecto a lo más hermoso que subyace a la vista. De otro modo se toman grados en la operación del intelecto por parte del modo de entender. Pues es posible que uno e idéntico inteligible sea entendido de diverso modo por parte de varios. No es posible que el último término de la perfección humana se tome según algún modo de entender ya que en estos modos se pueden considerar infinitos grados, de los cuales uno entiende de modo más perfecto que el otro. Y tampoco hay nadie que entienda tan perfectamente que no se pueda pensar otro que lo haga con más perfección, salvo Dios, que entiende todas las cosas con infinita claridad. Por eso conviene que el último término de la perfección humana consista en entender un inteligible perfectísimo, que es la esencia divina. Así pues, una criatura racional es bienaventurada por ver la esencia de Dios, no por verla con una determinada claridad o más o menos. De modo que la visión del bienaventurado no se distingue de la visión del viador por ser más o menos perfecta, sino por ver o no ver. Y, por tanto, cuando Adán estaba todavía en camino a la bienaventuranza, no vio a Dios por esencia.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES

1. A LO PRIMERO, por tanto, hay que decir que en una visión se puede hablar de medio en tres sentidos: uno es el medio bajo el que se ve, otro el medio en que se ve –que es la especie de la cosa vista–, otro el medio de donde se toma el

²⁶ Cfr. I Jn, 3, 2; I Cor, 13, 12, como refieren *Summa fr. Alexandri*, I-II, n. 517 (p. 764) y Buenaventura, *Super Sent.*, II, d. 23, a. 2, q. 3.

²⁷ Cfr., p. ej., *Summa fr. Alexandri*, I-II, n. 517 (p. 763), Albertus, *Super Sent.*, II, d. 23, a. 2 y Buenaventura, *Super Sent.*, II, d. 23, a. 2, q. 3.

²⁸ Cap. 4 (1174b14) según la traducción Lincolniense (ms. Vat. Lat. 2171, f. 193^{vb}).

conocimiento de la cosa vista. Así, por ejemplo, en la visión corporal el medio bajo el cual se ve es la luz, por la que algo se hace visible en acto y la vista se capacita para ver; el medio en que se ve es la especie misma de lo sensible que está en el ojo, la cual, como forma del que ve en cuanto ve, es el principio de la operación de ver; y el medio del que se toma el conocimiento de la cosa vista es, por ejemplo, el espejo, desde el cual se puede formar a veces en el ojo la especie de lo visible, pongamos por caso una piedra, en lugar de hacerlo directamente de la misma piedra. Estos tres se encuentran también en la visión intelectual, de modo que a la luz corporal le corresponde la luz del entendimiento agente, como medio bajo el cual ve el intelecto; a la especie visible, la especie inteligible, por la que el intelecto posible se hace inteligente en acto; y el medio del que se toma el conocimiento de lo visto, como ocurre con el espejo, se corresponde con el efecto desde el cual llegamos al conocimiento de la causa, pues la semejanza de la causa no se imprime inmediatamente en nuestro intelecto desde la causa, sino desde el efecto, en el cual resplandece la semejanza de la causa. Por eso tal conocimiento se denomina especular²⁹ en virtud de su semejanza con la visión que se obtiene mediante un espejo.

En el estado posterior al pecado, el hombre necesita de un medio para conocer a Dios, que es como un espejo en el que resulta la semejanza del mismo Dios, pues es preciso que “por medio de las cosas creadas” llegemos a lo invisible de Aquél, como dice *Rom 1* [20]. En el estado de inocencia, el hombre no necesitaba este medio; sino otro que es como la especie de lo visto, ya que veía a Dios mediante alguna luz intelectual infundida por Dios, que era como una semejanza expresa de la luz increada. Pero no necesitará este medio en la patria, porque verá la esencia de Dios por sí misma y no por alguna semejanza suya ni inteligible ni sensible, pues ninguna semejanza creada puede representar a Dios tan perfectamente que viendo por ella se pueda conocer la misma esencia de Dios. Sin embargo, necesitará de la luz de la gloria en la patria, que será como el medio bajo el cual se ve, según dice salmo “En tu luz veremos la luz”³⁰. Porque esta visión no es natural para ninguna criatura, sino sólo para Dios; así que ninguna criatura puede alcanzarla desde su propia naturaleza, y precisa ser ilustrada con una luz emitida de un modo divino. La segunda visión, que se lleva a cabo mediante la especie, es natural al ángel, pero está por encima de la naturaleza humana, de modo que el hombre necesita la luz de la gracia. La tercera, en cambio, compete a la naturaleza del hombre, y por ello es la única que queda tras el pecado. Y, por tanto, es claro que la visión con que el hombre

²⁹ Cf. Glosa de Pedro Lombardo, *Glosa super I Cor.*, XIII, 12 (PL, 1662^a) y Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, III, d. 26, c. 4.

³⁰ *Ps* 35, 10.

ve a Dios en el estado de inocencia era intermedia entre la visión con que ahora vemos y la visión de los bienaventurados.

Así pues, es claro que el hombre, tras el pecado, necesita de un triple medio para ver a Dios: la criatura desde la cual asciende al conocimiento divino, la semejanza de Dios que toma de la criatura, y la luz que lo capacita para orientarse a Dios, sea natural, como es el caso del intelecto agente, o gratuita, como la luz de la fe o de la sabiduría. En el estado anterior al pecado necesitaba de un doble medio: la semejanza de Dios, y la luz que elevaba o dirigía la mente. Los bienaventurados, en cambio, necesitan un solo medio: la luz de la gloria. Dios, por su parte, se ve a sí mismo sin medio alguno, pues él mismo es la luz con que se ve.

2. A lo segundo hay que decir que el Maestro no niega que en el estado de inocencia se viera a Dios mediante una semejanza creada, sino que necesitara para ello de la criatura visible.

3. A lo tercero, que Adán en el estado de inocencia no veía las alegrías de la curia celeste de modo que comprendiera cuáles y cuántas fuesen, sino que conocía su existencia, porque tenía una participación de aquellas.

4. A lo cuarto, que Dios es visto en la contemplación mediante la luz de la sabiduría, que eleva la mente para discernir las cosas divinas, pero no de tal modo que vea inmediatamente la misma esencia divina. También la ven por la gracia los contemplativos tras el estado de pecado, aunque más perfectamente en el estado de inocencia.

5. A lo quinto, que el hombre había sido hecho para que viera a Dios, pero no al principio, sino al final de su perfección, y, por tanto, que cuando fue creado no viera por esencia a Dios no se debía a que se lo impidiera un obstáculo, sino a un defecto propio, ya que todavía no disponía de la perfección que se requiere para ver la esencia divina.

6. A lo sexto, que Adán en el estado de inocencia deseaba ver a Dios por esencia, pero su deseo era ordenado: tendía a ver a Dios cuando correspondiera. De modo que no ver a Dios antes del momento oportuno no le causaba aflicción.

7. A lo séptimo, que se dice que nuestra mente es formada por la misma verdad primera, no porque la conozca en algún caso mediante un hábito, especie o criatura, sino por el modo con que lo modelado se forma de acuerdo con su modelo inmediato. Pues algunos sostuvieron, como se desprende de Dionisio en el cap. VI *De los nombres divinos*³¹, que los entes superiores eran ejemplares de los entes inferiores, de modo que el alma del hombre procedía a través del ángel, y que se formaba a imagen del modelo divino mediante el ejemplar

³¹ § 9 (PG 3, 824 D; Dion. 361).

angélico. Pero esto se niega con lo dicho, pues la mente humana es creada inmediatamente por Dios y es formada inmediatamente por él como ejemplar. Y por eso también es beatificada inmediatamente en él como fin.

8. A lo octavo, que, aunque Dios sea por sí máximamente inteligible y estuviese presente en la mente del hombre en el estado de inocencia, no estaba presente en él como forma inteligible, ya que el intelecto del hombre todavía no tenía la perfección que para ello se requiere.

9. A lo noveno, que el objeto de la razón superior según la condición de la naturaleza no es la misma esencia divina, sino ciertas razones que fluyen desde Dios a la mente, y que son también recibidas por las cosas, con las cuales somos perfeccionados para ver las realidades eternas.

10. A lo décimo, que el principio inmediato y próximo con el que lo que está en potencia se hace inteligible en acto es el intelecto agente. Pero el primer principio con el que todo se hace inteligible es la luz increada. Y así, la esencia divina es a los inteligibles como la sustancia del sol a los visibles corporales. Pero no es necesario que quien ve el color vea la sustancia del sol en cuanto con él se ilumina el color. De modo semejante, tampoco es necesario que quien conoce un inteligible vea la esencia divina, sino que perciba la luz inteligible, que mana originalmente de Dios en cuanto en él hay algo inteligible en acto.

11. A lo undécimo, que lo que afirma el Damasceno no debe entenderse en el sentido de que Adán fuera sin más bienaventurado, sino en el de que poseía cierta bienaventuranza adecuada a su estado. Al igual que en el estado de miseria se dice de algunos que son de algún modo bienaventurados, en virtud de alguna perfección que reside en ellos, *Mt 5 [3]* “Bienaventurados los pobres de espíritu”, etc.

12. A lo duodécimo, que tampoco el ángel en el estado de naturaleza ve a Dios por esencia, pues esto le compete sólo en virtud de la gloria. Adán en el estado de naturaleza tuvo por gracia aquel modo de visión que tiene el ángel por naturaleza, como se ha dicho, y por eso se dice que lo veía como otro ángel.

13. A lo decimotercero, que Moisés y Pablo vieron a Dios por esencia en virtud de una gracia privilegiada, y, sin embargo, aunque en sentido estricto todavía estuviesen en estado de viadores, de algún modo, en cuanto que veían a Dios por esencia, no estaban en estado de vía. Y por eso a Adán, según el estado de inocencia, en el que todavía era viador, no le correspondía ver a Dios por esencia. Aunque no hay inconveniente en aceptar que fuera elevado por un raptó por encima del conocimiento común que le correspondía, de modo que pudiera ver a Dios por esencia, ya que tal gracia se puede conferir al hombre en el estado de inocencia igual que en el estado de pecado.

14. A lo decimocuarto, que si entendemos que el éxtasis de Adán fue como el raptó de Pablo, entonces diremos que aquella visión superaba el modo común

de visión que entonces le correspondía. Pero, como no se dice expresamente que en aquel sopor viera a Dios por esencia, podemos decir que en aquel éxtasis fue elevado, no a ver la esencia de Dios, sino a conocer ciertas cosas de los divinos misterios más profundas de lo que entonces le correspondía según el modo del conocimiento humano.

15. A lo decimoquinto, que el paraíso espiritual, en cuanto designa el deleite beatificante, consiste en Dios; pero en cuanto designa en sentido estricto el deleite que tiene por objeto a Dios, el paraíso espiritual consiste en cualquier contemplación de Dios.

16. A lo decimosexto, que la voluntad no sería buena y ordenada si hubiera deseado tener lo que en aquel momento no le correspondía, y por esta razón el argumento no concluye.

ARTÍCULO 2: SI EL HOMBRE EN EL ESTADO DE INOCENCIA VEÍA A DIOS POR MEDIO DE LAS CRIATURAS

En segundo lugar se busca si el hombre en el estado de inocencia veía a Dios por medio de las criaturas¹.

OBJECIONES

1. Y PARECE QUE NO. Pues conocer a Dios por medio de la criatura es conocer la causa por el efecto. Este es el conocimiento *colativo* o *venativo*, que, como es débil e imperfecto, no competía al hombre en estado de inocencia. Luego Adán en el estado de inocencia no vio a Dios por medio de las criaturas.

2. Además, eliminada la causa, se elimina el efecto. Pero Isidoro² atribuye el hecho de que el hombre vea a Dios por medio de las criaturas a que, habiéndose apartado de Creador, se ha convertido a las criaturas, lo que en el estado de inocencia todavía no se daba. Luego el hombre no veía entonces a Dios por medio de las criaturas.

3. Además, según Hugo de San Víctor³, el hombre en aquel estado conocía por la presencia de la contemplación. Pero en la contemplación se ve a Dios sin mediación de la criatura. Luego no veía a Dios por medio de las criaturas.

4. Además, Isidoro⁴ dice que el ángel, hecho antes de cualquier criatura, no conoció a Dios por medio de la criatura. Pero el hombre en estado de inocencia vio a Dios como otro ángel, según el Damasceno⁵. Luego tampoco él lo conoció por medio de las criaturas.

5. Además, las tinieblas no son la razón de conocer la luz. Pero toda criatura comparada con el Creador es tiniebla⁶. Luego el Creador no puede ser conocido por medio de la criatura.

¹ No hay lugares paralelos.

² *Sent. (o De summo bono)* I, c. 4, n. 2 (PL 83, 543 C).

³ *De sacramentis*, I, p. IV, c. 14. (PL 176, 271 C).

⁴ *Sent. (o De summo bono)* I, c. 10, n. 3 (PL 83, 554 B).

⁵ *De fide* II, c. 11 (PG 94, 916 C; Bt 109).

⁶ Los escolásticos atribuyen equivocadamente esta expresión a Orígenes. Cfr., p. ej., Tomás de Aquino, *Cat. Super Ioh. I, 5* y Buenaventura, *De scientia Christi*, q. 4, n. 13. Parece que Tomás de Aquino abandona esta atribución en *Lect. Super Ioh., I, 5*. “Et haec expositio habetur in illa homilia quae incipit Vox spiritualis aquilae”, cfr. Juan Escoto Eriúgena, *Homilia in Prol. S. Ev. Sec. Ioh.* (PL 122, 290 C).

6. Además, Agustín dice en VIII *Sobre el Génesis ad litteram* “Tal vez, digo, hablaba así con ellos”, es decir, con los primeros padres, “aunque no con una participación de la sabiduría divina tan grande como alcanzan los ángeles, ahora bien, según el modo humano, tan inferior como quieras, pero con el mismo género de visitación y locución”⁷. De donde se ve que se puede aceptar que el hombre en el estado de inocencia conocía a Dios con el tipo de conocimiento con el que lo conocen los ángeles. Pero los ángeles no conocen a Dios por medio de las criaturas, como pone de manifiesto Agustín en II *Super Genesim ad litteram*⁸ y Dionisio en el cap. VII *Sobre los nombres divinos*⁹. Luego el hombre en el estado de inocencia no conocía a Dios por medio de las criaturas.

7. Además, el alma del hombre es más semejante a Dios que cualquier criatura sensible. Luego cuando el alma del hombre estaba en su pureza no tenía a Dios por medio de la criatura visible.

8. Además, dado un conocimiento más perfecto, sobra el menos perfecto. Pero el hombre en el estado de inocencia conocía a Dios por la presencia de la contemplación, como manifiesta la autoridad aducida de Hugo de San Víctor¹⁰. Luego no conoció a Dios por medio de la criaturas.

POR EL CONTRARIO, el Damasceno dice en el libro II¹¹ que Adán fue constituido en un paraíso corporal, donde pudiera conocer por medio de las criaturas a su Creador.

RESPUESTA

Hay que decir para aclarar esta cuestión que, según Boecio en el libro *De consolazione*¹², la naturaleza toma su principio de las realidades perfectas. Y esto también se puede considerar en las obras divinas. Pues en cualquiera de sus obras las primeras son perfectas. Puesto que Dios había constituido a Adán en el estado de inocencia como principio de todo el género humano, no solo como a partir de quien se propagara la naturaleza a los posteriores, sino también para que les transmitiera la justicia original, es preciso aceptar que el hombre en el estado de inocencia tuviera una doble perfección: una natural y otra gratuitamente concedida por Dios por encima de lo que corresponde a los principios naturales.

Según la perfección natural no podía corresponderle conocer a Dios sino por medio de las criaturas. Y esto se muestra como sigue. En ningún género la

⁷ Más bien XI, c. 33 (PL 34, 447), como cita Tomás en S. Th., I, q. 94, a. 1.

⁸ Cap. 8 (PL 34, 270).

⁹ § 2 (PG 3, 868 B; Dion. 388).

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *De fide*, II, c. 11 (PG 94, 917 B; Bt 110).

¹² III, pr. 10 (PL 63, 765 A).

potencia pasiva se extiende sino a aquello a que alcanza la potencia activa, y por eso dice el Comentador en el libro IX de la Metafísica¹³ que no hay ninguna potencia pasiva en la naturaleza a la que no corresponda una activa. En la naturaleza humana se encuentra una doble potencia en orden al entender: una como pasiva, que es el intelecto posible, y otra como activa, que es el intelecto agente. Y por tanto el entendimiento posible, según el modo natural, sólo se encuentra en potencia respecto de aquellas formas que se hacen inteligibles en acto por medio del intelecto agente. Y estas no son sino las formas de las cosas sensibles que son abstraídas de los fantasmas, pues las sustancias inmateriales son inteligibles por sí mismas, no porque las hagamos inteligibles. Y por eso nuestro intelecto posible no puede extenderse a algunos inteligibles sino por medio de las formas que abstrae de la sensibilidad. Y de ahí que no podamos conocer ni a Dios ni a las otras sustancias inmateriales sino mediante las cosas sensibles. Pero, en virtud de la perfección de la gracia, el hombre en el estado de inocencia tenía la capacidad de conocer por una inspiración interna en virtud de la irradiación de la sabiduría divina. Y por este medio conocía a Dios no a partir de las criaturas visibles sino en virtud de cierta semejanza espiritual impresa en su mente.

Así pues, en el hombre había un doble conocimiento de Dios. Uno con el que lo conocía como los ángeles, en virtud de una inspiración interna, y otro con el que lo conocía como nosotros, mediante las criaturas sensibles. Sin embargo, este segundo conocimiento difería del nuestro como difiere el conocimiento de quien tiene el hábito de ciencia —que desde lo conocido considera lo que antes había conocido—, de la inquisición del que aprende —que desde lo conocido intenta llegar a lo que no conoce—. Pues nosotros solo podemos conocer a Dios si llegamos a tener noticia de él desde las criaturas, mientras que Adán consideraba a partir de las criaturas a Dios, que ya le era conocido de otro modo, es decir, por ilustración interna.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES

1. Así pues, a lo primero, hay que decir que aquel conocimiento colativo con el que desde lo conocido llegamos a lo desconocido adolece de imperfección, en la medida en que por él se busca algo como desconocido. Pero no fue así el conocimiento colativo de que disponía el hombre en el estado de inocencia. Sin embargo nada impide decir que también en aquel estado padecía el hombre una imperfección, no ciertamente en cuanto a lo que se debía a su naturaleza, sino en comparación con una naturaleza más digna. Pues no tuvo tanta perfección la naturaleza humana en su inicio como la angélica o la divina.

¹³ *Comm.* 11 (VIII, 236 G).

2. A lo segundo, que lo que dice Isidoro es la causa por la que el hombre precisa tomar de las criaturas el conocimiento de Dios como de algo desconocido. Y esto no lo necesitaba en el estado de inocencia, como se ha dicho.

3. A lo tercero, que a parte de aquella contemplación tenía otro conocimiento de Dios con el que lo conocía a partir de las criaturas, como se ha dicho.

4. A lo cuarto, que Adán era semejante al ángel por la gracia en el conocimiento de contemplación, pero, además de esto, tenía otro conocimiento que correspondía a su naturaleza, como se ha dicho.

5. A lo quinto, que la criatura es tiniebla en cuanto que es de la nada; pero en cuanto que es semejanza de Dios participa de él, y conduce a su semejanza.

6. A lo sexto, que Agustín habla del conocimiento por inspiración divina, lo que resulta evidente porque allí menciona la locución de Dios. Además no silencia totalmente el otro modo de conocimiento, por lo que añade: “tal vez también con aquel” género de locución les hablaba Dios “que se da por medio de la criatura, sea en el éxtasis del espíritu con imágenes corporales, sea en los sentidos del cuerpo con una especie presentada”¹⁴.

7. A lo séptimo, que el alma, aunque sea más semejante a Dios que otra criatura, no puede llegar al conocimiento de su propia naturaleza de tal modo que la discierna de las otras, si no es a través de las criaturas sensibles, a partir de las cuales toma origen nuestro conocimiento¹⁵.

8. A lo octavo, que aunque Adán viera a Dios mediante la luz de la contemplación, no le era superfluo aquel conocimiento con el que consideraba a Dios a partir de las criaturas, es decir, para conocer lo mismo de varios modos, y para que no tuviera sólo un conocimiento gratuito, sino también natural.

¹⁴ *De Gen. ad litt.*, XI, c. 33 (PL 34, 447).

¹⁵ Cfr. Aristóteles, *Anal. Post.*, II, 20 (100 a 10) y *Metafísica*, I, 1 (981 a 2), como reporta Tomás de Aquino más abajo: q. 10, a. 6, arg. 2 y a. 13, co; y en *S. Th.*, I, q. 84, a. 6, s. c., 1.

ARTÍCULO TERCERO: SI ADÁN EN EL ESTADO DE INOCENCIA TENÍA FE ACERCA DE DIOS

En tercer lugar se busca si Adán en el estado de inocencia tuvo fe acerca de Dios¹.

OBJECIONES

1. Y PARECE QUE NO, pues el conocimiento de fe es enigmático², como se muestra en *I Cor 13* [12]: “Vemos por un espejo” etc.; pero Adán en el estado de inocencia tuvo una visión no enigmática sino abierta. Luego no tuvo fe.

2. Además, Hugo de San Víctor dice que “conoció a su Creador no con el conocimiento con el que ahora se busca ausente por la fe”³. De donde se concluye lo mismo que antes.

3. Además, Gregorio en el IV de los *Diálogos* dice: la fe compete a quienes, lo que hay que creer, “no lo pueden conocer por experiencia”⁴. Adán, como se dice allí⁵, conoció por experiencia lo que nosotros creemos. Luego no tuvo fe.

4. Además no sólo tiene por objeto al Creador sino también al Redentor. Pero Adán en el estado de inocencia no parece haber conocido nada del Redentor porque no sabía de su caída, sin la cual no hubiera habido redención⁶. Luego Adán no tuvo entonces fe.

CONTRAOBJECIONES

1. POR EL CONTRARIO, Agustín dice en XIV *De civitate Dei* que Adán en el estado de inocencia tuvo “caridad de corazón puro y conciencia buena y de fe no fingida”⁷. Luego tuvo fe.

2. Además tuvo todas las virtudes como dice el Maestro en II *Sententiarum*, dist. XXIX⁸. Luego tuvo fe.

¹ Lugar paralelos: *Super Sent.*, II, d. 29, a. 3; *S. Th.*, I, q. 95, a. 3.

² Cfr. Pedro Lombardo, *Glossa super I Cor 13, 12* (PL 191, 1662 A) y Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, III, d. 26, c. 4.

³ *De sacramentis*, I, p. IV, c. 14 (PL 176, 271 C).

⁴ Cap. 1 (PL 77, 320 B).

⁵ *Ibid.* cap. 1 (PL 77, 320 A).

⁶ Cfr. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, II, d. 23, c. 4.

⁷ Cap. 26 (PL 41, 434).

⁸ Cap. 2.

RESPUESTA

Hay que decir que Adán en su primer estado tuvo fe; y esto se ve si consideramos el objeto de la fe. Pues el objeto de la fe es la verdad primera en cuanto que no es visible⁹. Digo no visible ni por especie, como aparece a los bienaventurados, ni por la razón natural como para algunos filósofos han sido conocidas algunas cosas de Dios, como que es inteligente e incorpóreo y otras semejantes. Adán no sólo sabía de Dios aquellas cosas que se pueden conocer con la razón natural, sino más, y, sin embargo, no había llegado a ver la esencia de Dios. De donde consta que tenía conocimiento de fe acerca de Dios.

Pero la fe es doble, como es doble el oír y doble el hablar. Pues la fe, por el oído, como dice *Rom 10* [17]. Y hay una cierta locución exterior¹⁰ con la que Dios habla mediante predicadores, y otra locución interior con la que nos habla por inspiración interna. Se dice que la inspiración interna es una cierta locución a semejanza de la externa. Pues como en la locución exterior no proferimos al oyente la cosa misma que queremos notificar, sino un signo de aquella, esto es, una voz significativa, así Dios, inspirando interiormente, no muestra su esencia para verla, sino algún signo de su esencia que es una semejanza espiritual de su sabiduría. De ambas audiciones nace la fe en los corazones de los fieles. Por la audición interior, en el caso de quienes fueron los primeros en recibir y predicar la fe, como los apóstoles y los profetas, de donde el salmo: “Oíré qué habla en mí el Señor Dios”¹¹. Por la segunda nace la fe en los corazones de aquellos que reciben el conocimiento de la fe a través de otros hombres. Pero Adán tuvo fe como primero, enseñado por Dios, y, por tanto, debió tener la fe por una locución interna.

1. Así pues, a lo primero hay que decir que no tuvo un conocimiento tan abierto que bastara para eliminar la oscuridad, que sólo se elimina porque se hace visible la verdad primera.

2. A lo segundo, Hugo excluye del primer hombre el conocimiento de fe tal como corresponde a aquellos que no tenemos conocimiento de fe en virtud de una revelación dirigida a nosotros, sino porque nos adherimos a las revelaciones hechas a otros hombres.

3. A lo tercero, que la experiencia que tuvo el hombre no fue como la que tienen quienes ven a Dios por esencia, como se ha dicho antes¹². De donde no basta para eliminar la fe.

⁹ Afirmación común desde Felipe el Canciller, *Summa de bono* (ms. Vat. Lat. 7669, f. 79^{rb}).

¹⁰ Cfr. Pedro Lombardo, *Glossa super Rom 10, 17* (PL 191, 1479 B).

¹¹ *Sal 84, 9*.

¹² Cfr. a. 1.

4. A lo cuarto, que Adán no tenía fe explícita acerca del Redentor, sino sólo implícita, en cuanto creía que Dios proveería en aquellas cosas necesarias para la salvación.

ARTÍCULO CUARTO: SI ADÁN EN EL PARAÍSO TENÍA NOTICIA DE TODAS LAS CRIATURAS

En cuarto lugar se investiga si Adán en el estado de inocencia tenía noticia de todas las criaturas¹.

OBJECIONES

1. Y PARECE QUE NO. Pues no tuvo conocimiento de los futuros, ya que esto es propio solo de Dios, según *Is* 41 [23]: “Anunciaréis las cosas futuras, y diremos que sois dioses”². Pero en las criaturas muchas cosas eran futuras. Luego no tuvo conocimiento de todas las criaturas.

2. Además, como dice Avicena en VI *De naturalibus*³, los sentidos exteriores son necesarios al alma para que por ellos alcance la ciencia perfecta. Así pues, si el alma de Adán tuvo la ciencia de todas las cosas desde su creación, los sentidos le fueron otorgados en vano. Y esto no puede ser, ya que en las obras de Dios nada es vano. Luego no tuvo ciencia de todo.

3. Además, como dice Boecio en el libro *De consolacione* V, “Por esto, creada [el alma] en la nube de sus miembros, no se ha olvidado totalmente de sí misma, y conserva el conjunto, perdiendo cada una de las cosas”⁴. Donde se muestra que el alma en el principio de su creación tiene un conocimiento confuso con el que se saben las cosas en universal, pero no distinto, por el que se saben cada una de ellas en sus propias naturalezas. Así pues, si Adán tuvo tal conocimiento, como conviene al alma en su creación, parece que no tuvo conocimiento distinto de las criaturas, sino solo bajo cierta confusión.

4. Además, el conocimiento propio de una cosa sólo se obtiene por medio de su especie existente en el alma. Pero el alma humana, como se desprende de las palabras del Filósofo en III *De anima*, está al principio “como una tabla en la

¹ Lugares paralelos: *Super Sent.*, II, d. 23, q. 2, a. 2: *S. Th.*, I, q. 94, a. 3. «Utrum Adam», cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, II, d. 23, c. 2.

² *Is* 41, 23. La lectura “dicemus” es más frecuente en Tomás de Aquino. P. ej., q. 12, a. 6, arg. 5 y q. 18, a. 4, arg. 1, *Super Sent.*, II, d. 7, q. 2, a. 2, arg. 1, y passim, “annuntiate quae ventura sunt in futurum et sciemus quia dii estis vos”, según la recensión de París (ms. Paris B. N., lat 15467), “Et annuntiate quae ventura sunt in novissimo et sciemus quoniam dii estis”, según la recensión Vetus latina.

³ O bien *De anima*, V, c. 3.

⁴ *Metr.* 3 (PL 63, 845 A).

que nada hay escrito”⁵. Luego no pudo tener Adán en el principio de su creación un conocimiento propio de las criaturas.

5. Se replicaba que, aunque no tuviera en virtud de la naturaleza, lo tuvo, en cambio, por don divino. —Pero, por el contrario, todos los hombres en el principio de su creación son iguales en cuanto al mérito y semejantes en cuanto a la naturaleza específica. Así pues, si por obra divina fue conferido a Adán un conocimiento perfecto de las cosas desde el principio de su creación, parece que, por una razón semejante, será conferido a todos desde el principio. Lo cual vemos que es falso.

6. Además, nada de lo que avanza hacia la perfección del conocimiento está en el término de la perfección. Pero Adán avanzaba hacia la perfección del conocimiento. Luego no estaba en el término como quien tiene un conocimiento perfecto de las criaturas. Prueba de la tesis media: el intelecto, según el Filósofo en III *De anima*⁶, antes de entender no es ninguna de las cosas que son. Después de entender es en acto algo de las cosas que son, y, así, a veces es en acto y a veces no; todo lo que se encuentra de este modo está en movimiento hacia el acto perfecto; luego el intelecto humano en su principio está en movimiento hacia el conocimiento perfecto, y, por lo tanto, el intelecto de Adán en su principio no estaba en el término de la ciencia perfecta, sino en movimiento hacia la perfección.

7. Además, corresponde a la excelencia de la naturaleza angélica que los ángeles, apenas creados, sean inundados con el conocimiento de todas las cosas naturales, según lo que se dice en el libro *De causis* “toda inteligencia está repleta de formas”⁷. Pero la naturaleza humana no llega a la excelencia de la angélica. Luego no competía al alma del primer hombre tener conocimiento de todas las cosas inmediatamente en su principio.

8. Además, es imposible que el intelecto entienda salvo cuando se hace en acto el inteligible. Pero el intelecto humano no puede conocer simultáneamente en acto muchos inteligibles, y así no pudo el primer hombre tener noticia de todas las cosas simultáneamente.

9. Además, hay una sola perfección de cada perfectible, pues una potencia no se perfecciona sino con un acto de un solo género; al igual que en la materia prima sólo puede darse una sola forma sustancial, y en el cuerpo un solo color. Pero el intelecto humano es perfectible en potencia mediante los hábitos de las ciencias. Luego es imposible que haya a la vez en el alma varios hábitos, y así el

⁵ Cap. 4 (429 b 31) según la traducción antigua (ed. Alonso, 305).

⁶ Cfr. *De anima*, III, 7 (429 b 31).

⁷ Prop. 10 (9).

alma de Adán no pudo tener ciencia de todas las cosas, ya que cosas diversas se conocen por medio de hábitos diversos.

10. Además, si Adán conoció todas las criaturas, o bien las conoció en el Verbo, o bien en su propia naturaleza, o bien en su propia inteligencia. Pero no las conoció en el Verbo porque éste es el conocimiento de los bienaventurados, que ven el Verbo; ni tampoco en la propia naturaleza, porque todavía no existían todas las criaturas en su propia naturaleza; ni tampoco en la propia inteligencia, pues no va contra la perfección del primer estado que la potencia superior reciba algo de la inferior, como la imaginación, del sentido; de modo que competía al alma humana que el intelecto recibiera del sentido. Y así, como no percibía por el sentido todas las criaturas, no podían estar todas en su inteligencia. Luego en modo alguno tuvo ciencia de todas las criaturas.

11. Además, Adán fue creado en un estado en que pudiera avanzar acompasadamente según el intelecto y según el afecto. Pero quien tiene conocimiento de todas las cosas no puede avanzar en ese aspecto: luego no tuvo entonces conocimiento de todas las cosas.

12. Además, Agustín parece decir en VIII *Super Genesim* que Adán fue puesto en el paraíso para trabajar, no por la necesidad, sino por el deleite de la agricultura, que deriva de que “la razón humana habla de algún modo con la naturaleza, cuando a las semillas sembradas y a los retoños plantados, se les pregunta, por así decir, qué fuerza de la raíz y del germen puede algo o no lo puede”⁸. Pero interrogar a la naturaleza sobre su poder no es otra cosa que conocer las fuerzas de la naturaleza a partir de la visión de sus obras. Luego Adán necesitaba recibir noticia de las cosas a partir de éstas; y, por tanto, no tenía ciencia de todas las criaturas.

13. Además, Adán en el estado de inocencia no fue más perfecto que los ángeles bienaventurados. Pero ellos no saben todo. Por lo que el bienaventurado Dionisio, en el cap. 6 de *Ecclesiastica Hierarchia*⁹, dice que los inferiores son purgados de su nesciencia por los superiores. Luego tampoco el hombre en el estado de inocencia supo todas las cosas.

14. Además, como dice Agustín en el libro *De divinatione daemonum*¹⁰, los demonios no pueden conocer los secretos de los corazones a no ser que se manifiesten por los movimientos del cuerpo. Así, pues, como el intelecto angélico es más perspicaz que el humano, parece que tampoco Adán en el estado de inocencia podía conocer los secretos de los corazones, y no tenía noticia, en consecuencia, de todas las criaturas.

⁸ Cap. 8 (PL 34, 379).

⁹ Parte 3, § 6 (PG 3, 537 B; Dion. 1404).

¹⁰ Cap. 5 (PL 40, 586).

CONTRAOBJECIONES

1. POR EL CONTRARIO, Agustín dice en XIV *De civitate Dei* que en aquel estado “no faltaba nada de lo que la buena voluntad pudiera alcanzar”¹¹. Pero el hombre podía querer con buena voluntad tener todas las ciencias. Luego tuvo ciencia de todas las cosas.

2. Además, Adán era a imagen más según el alma que según el cuerpo. Pero Adán, en su primera creación, fue perfecto en cuanto al cuerpo según la edad y la estatura en todos sus miembros¹². Luego también en cuanto al alma por lo que hace a toda ciencia.

3. Además, la perfección de la naturaleza creada es mayor que la perfección de la naturaleza caída. Pero el conocimiento del futuro atañe a la condición de la naturaleza caída, por lo que algunos de entre los santos fueron, en virtud del don de profecía, levantados tras la caída de la naturaleza a la perfección de conocer el futuro. Luego Adán también tuvo en mayor medida conocimiento de las cosas futuras, y mucho más de las presentes.

4. *Falta el argumento.*

5. Además, los nombres de las cosas deben corresponder a las propiedades de éstas. Pero Adán impuso nombres a las cosas, como muestra *Gen 2 [20]*. Luego conoció plenamente la naturaleza.

RESPUESTA

Hay que decir que en Adán hubo un doble conocimiento, esto es, el conocimiento natural y el conocimiento gratuito. El conocimiento natural humano se puede extender a todas aquellas cosas que podemos conocer con la guía de la razón natural, y a este conocimiento natural le corresponde tomar principio y término. Su principio es en un conocimiento confuso de todas las cosas, en la medida que corresponde naturalmente al hombre el conocimiento de los principios universales, en los que, como en semillas, preexisten virtualmente todos los escibles que pueden ser conocidos por la razón natural. En cambio, el término de este conocimiento se da cuando lo que se contiene virtualmente en los principios se despliega en acto, del mismo modo que, cuando del germen del animal, en el que virtualmente preexisten todos sus miembros, se produce el animal con sus miembros distintos y perfectos, se dice que se da el término de la generación del animal.

No solo convino que Adán, en el principio de su creación, tuviera el conocimiento natural en lo que respecta a su principio, sino también en cuanto al término, puesto que era creado como padre de todo el género humano. Los

¹¹ Cap. 10 (PL 41, 417).

¹² Cfr. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, II, d. 20, c. 4.

hijos deben recibir del padre, no sólo el ser, por medio de la generación, sino también la disciplina por medio de la instrucción¹³. Y, puesto que no compete a nadie ser principio sino en la medida en que está en acto, en razón de lo cual el acto es anterior a la potencia, y la operación de la naturaleza siempre comienza desde lo perfecto¹⁴, de ahí que conviniera que el primer hombre, apenas creado, fuera constituido en el término de la perfección tanto en cuanto al cuerpo, para que fuera principio conveniente de la generación de todo el género humano, como en cuanto al conocimiento, de modo que fuera principio suficiente de instrucción. Así, pues, del mismo modo que nada había en su cuerpo que perteneciera a la perfección de éste y no estuviera desarrollado en acto, también todo lo que seminal o virtualmente estaba en los primeros principios de la razón estaba explícito según el conocimiento perfecto de todo aquello a lo se podía extender la virtud de los primeros principios. Por lo que debe decirse que todo el conocimiento de las cosas que alguna vez un hombre pudo alcanzar con el ingenio natural, todo eso lo supo Adán habitualmente con conocimiento natural.

Pero hay muchas cosas en las criaturas que no pueden ser conocidas con la razón natural, a saber, aquellas a las que no se extiende el poder de los primeros principios, como los futuros contingentes, los pensamientos de los corazones y las disposiciones de las criaturas en cuanto que sujetas a la providencia divina; pues no podía comprender la divina providencia, por lo que tampoco el orden de las criaturas en cuanto que subyacen al poder de la providencia de Dios, que a veces ordena las criaturas a muchas cosas que se encuentran por encima de la facultad natural. Pero, para conocer esto en alguna medida, era ayudado por otro conocimiento, que es el gratuito, por el que Dios le hablaba interiormente, como dice Agustín en el libro VIII *Super Genesim*¹⁵. Ahora bien, por lo que hace a este conocimiento, el primer hombre no fue establecido en el término de la perfección, porque el término del conocimiento gratuito se encuentra en la visión de la gloria, a la que todavía no había llegado. Y por eso este tipo de cosas sólo las conocía en la medida en que le eran reveladas por Dios. Y por eso conviene responder a ambas razones.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES

1. ASÍ PUES, A LO PRIMERO debe decirse que algunas cosas futuras pueden ser previstas naturalmente en sus causas, y de estas tuvo conocimiento Adán. De otras, que no pueden ser conocidas naturalmente, no tuvo conocimiento de todas, sino sólo de aquellos que le fueron reveladas por Dios.

¹³ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 11 (1161 a 16), citado por Tomás de Aquino en *Super. Sent.*, IV, d. 42, q. 1, a. 2, ad 9.

¹⁴ Cfr. Boecio, *De consolatione*, III, pr. 10 (PL 63, 765 A).

¹⁵ Cap. 27 (PL 34, 392).

2. A lo segundo, que Adán debía tener de modo perfecto todo aquello que la naturaleza humana exige. Del mismo modo que la fuerza aumentativa se da al hombre para que llegue a la cantidad perfecta, así se le dan al alma humana los sentidos para que alcance la perfección de la ciencia. Al igual que Adán tuvo la virtud aumentativa, no para crecer por medio de ella, sino para que no le faltara nada de lo que exige la perfección de la naturaleza; así también tuvo los sentidos, no para adquirir por ellos la ciencia, sino para tener una naturaleza humana perfecta y para experimentar de nuevo mediante los sentidos lo que ya sabía habitualmente.

3. A lo tercero, que Adán tuvo algo distinto de lo que competía comúnmente a todos en cuanto que fue establecido como principio de toda la naturaleza humana. Pues, en cuanto que instructor de todo el género humano, le competía no tener un conocimiento confuso, sino distinto, con el que pudiera instruir. Y por esto también convino que su intelecto no fuera al principio como una tabla rasa sin escribir, sino que tuviera también, en virtud de la intervención divina, ciencia plena de las cosas. Pero esto no competía a los otros hombres que no iban a ser establecidos como principio del género humano.

4-6. Y con esto queda clara la respuesta a la cuarta, la quinta y la sexta.

7. A lo séptimo, que ser creado con el conocimiento pleno de las realidades naturales corresponde al ángel por naturaleza, mientras que al hombre sólo por intervención divina. Y por esta razón, aunque el cuerpo de Adán, por la virtud divina, alcanzara desde el principio como debida a su naturaleza la cantidad perfecta que corresponde al cuerpo celeste, todavía queda la naturaleza humana por debajo de la angélica, de modo semejante a como el cuerpo del hombre es naturalmente menos perfecto que el cuerpo celeste¹⁶.

8. A lo octavo, que el intelecto de Adán no podía ser en acto muchos inteligibles, en cuanto informado por ellos en acto. Pero podía ser informado al mismo tiempo por muchos habitualmente.

9. A lo noveno, que el argumento procede cuando aquella potencia se perfecciona totalmente mediante una sola perfección, como la forma sustancial perfecciona la materia y el color la potencia de la superficie. Pero un solo hábito de ciencia no colma la potencia del intelecto respecto a todos los inteligibles, y, por tanto, no es lo mismo.

10. A lo décimo, que Adán tuvo conocimiento de todas las cosas naturales no en el Verbo, sino en la naturaleza de éstas y en su inteligencia. Este doble modo de conocer no se distingue en cuanto que se conozca algo con las especies de las cosas, sino en cuanto que son ellas mismas lo conocido; ya que también cuando el intelecto conoce las cosas en su propia naturaleza no las conoce sino

¹⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 58, a. 3.

por medio de las especies de que dispone. Así pues, cuando, a través de las especies de que dispone, el intelecto es conducido a las cosas mismas que están fuera del alma, se dice que las conoce en su propia naturaleza; y cuando el intelecto se demora en las mismas especies considerando la naturaleza y disposición de estas, se dice que las conoce en su inteligencia, en tanto que entiende que entiende y el modo en que entiende.

Así pues, decir que, como las cosas todavía no existían en su propia naturaleza, no podían ser conocidas en su propia naturaleza no concluye. Pues conocer una cosa en su propia naturaleza se dice de dos modos. En primer lugar, por modo de enunciación, es decir, cuando se conoce que la cosa existe en su propia naturaleza, lo que no puede darse sino cuando las cosas existen en su propia naturaleza. Y de este modo Adán no conoció todas las criaturas en su propia naturaleza, porque todavía no existían todas las criaturas en su propia naturaleza. A no ser que digamos que no existían en su propia naturaleza perfectamente sino imperfectamente, ya que todas las cosas que han sido producidas después se encontraban de algún modo en las obras de los seis días, como muestra Agustín en *Super Genesim ad litteram*¹⁷. De otro modo, se dice que se conoce una cosa en su propia naturaleza por modo de definición, como cuando alguien conoce cuál es la naturaleza propia de algo. Y así incluso una cosa no existente puede ser conocida en su propia naturaleza; del mismo modo que, si todos los leones hubieran muerto, yo podría saber qué es un león. De este modo, Adán podía conocer en su propia naturaleza incluso las cosas no existentes. De forma semejante, nada impide que todas las criaturas estuvieran en su inteligencia por medio de sus semejanzas, aunque no las abarcara todas con los sentidos, pues, aunque no contradice la dignidad del primer estado que la potencia superior tome de la inferior, contrariaba a la perfección debida al primer hombre que fuera creado sin la plenitud de la ciencia, y que la tomara solamente de los sentidos.

11. A lo undécimo, que Adán pudo avanzar en el conocimiento de dos modos. En primer lugar, respecto a lo que desconocía, para lo cual no basta la razón natural, y en esto pudo avanzar en parte por revelación divina, como en el conocimiento de los misterios divinos y en parte por la experiencia de los sentidos, como en el conocimiento de los futuros, que, al cumplirse, podían hacerse patentes, aunque antes le fuesen desconocidos. De otro modo, también en cuanto a lo que sabía, en la medida en que lo que sabía sólo por ciencia de la mente, después podía conocerlo también por la experiencia de los sentidos.

12. A lo duodécimo, que aquellas palabras de San Agustín no deben entenderse en el sentido de que Adán tuviese que conocer la virtud de la naturaleza a partir de las obras de la naturaleza, sino en el sentido de que

¹⁷ Cap. 5 (PL 34, 326).

experimentaba que la naturaleza que conocía interiormente sólo con la mente la experimentaba actuar de acuerdo con lo que preexistía en su conocimiento, y esto le resultaba agradable.

13. A lo decimotercero, que los ángeles no son purgados de la nesciencia de las cosas naturales, sino de la nesciencia de los misterios divinos, la cual también se daba en Adán, como se ha dicho, y para ello también él necesitaba la iluminación angélica.

14. A lo decimocuarto, que también lo oculto de los corazones forma parte de aquello a lo que no se puede extender la razón natural, así que le corresponde un juicio similar que a los futuros contingentes.

RESPUESTAS A LAS CONTRAOBJECIONES

1. A LO PRIMERO que se objeta en contra, hay que decir que Adán sólo podía querer con buena voluntad lo que quería ordenadamente, es decir, que deseaba alcanzar lo que quería a su tiempo, y solo quería lo que le correspondía.

2. A lo segundo, que Adán tuvo en cuanto al cuerpo la perfección natural, pero no la sobrenatural, que es la perfección de la gloria. Por lo tanto, no se puede concluir que tuviera según el alma otra perfección que la natural.

3. A lo tercero, que el conocimiento previo de los futuros es una perfección de la naturaleza humana porque la perfecciona también tras la caída, pero no de tal modo que le sea natural. Así que no convenía que Adán tuviera tal perfección. Pues sólo a Cristo compete que le sea conferido todo aquello que los otros santos tuvieron por gracia, ya que él es para nosotros el principio de la gracia, como Adán es principio de la naturaleza, que es la razón por la que le correspondía la perfección del conocimiento natural.

4. A lo cuarto, que corresponde al estado de inocencia que Adán tuviera todas las virtudes, ya que si le faltara cualquiera de ellas, le hubiera faltado la justicia original. Pero no corresponde necesariamente a ese estado tener todo el conocimiento natural, así que no es lo mismo.

5. A lo quinto, que se lee que Adán impuso nombres a todos los animales, y conoció plenamente sus naturalezas, y, por consiguiente, de todas las otras cosas naturales. Pero de ahí no se sigue que haya conocido lo que está por encima de la razón natural.

ARTÍCULO QUINTO: SI ADÁN EN EL ESTADO DE INOCENCIA VEÍA A LOS ÁNGELES POR ESENCIA.

En quinto lugar nos preguntamos si Adán en el estado de inocencia veía a los ángeles por esencia¹.

OBJECIONES

1. Y parece que sí, pues dice Gregorio en el cuarto de sus Diálogos: “En el paraíso el hombre acostumbraba gozar de las palabras de Dios, estar entre los espíritus de los ángeles bienaventurados con limpieza de corazón y altura de visión”². Luego parece que por la altura de su visión alcanzaba a ver a los ángeles.

2. Además, en *Gen 2* [21], a propósito de “Envió Dios un sopor”, etc., dice la glosa “Se entiende rectamente que el éxtasis le fue enviado para que la mente de Adán, participando en la curia angélica, entrara en el santuario de Dios y entendiera los novísimos”³. Pero no pudo ser partícipe de la curia angélica si no conocía a los ángeles. Luego tuvo noticia de los ángeles.

3. Además, el Maestro dice en la distinción 23 del libro II que “el hombre fue dotado de conocimiento de las cosas que se hicieron para él”⁴: Pero, entre otras criaturas, también los ángeles fueron creados de algún modo para él, como dice el Maestro en la distinción 1 del libro II⁵. Luego tuvo conocimiento de los ángeles.

4. Además, es más difícil convertir algo que es inteligible en potencia en inteligible en acto, que entender algo que es de suyo inteligible. Pero el intelecto de Adán podía hacer inteligibles en acto las especies de las cosas materiales, que de suyo son inteligibles en potencia, y de este modo entender las realidades materiales. Luego con mayor razón podía entender las esencias de los ángeles, que, por carecer de materia, son de suyo inteligibles en acto.

¹ Lugares paralelos: *S. Th.*, I, q. 94, a. 2.

² Cap. 1 (PL 77, 317 C).

³ Glosa ordinaria, de Agustín, *De Gen. ad litt.*, IX, c. 19 (PL 34, 408).

⁴ Cap. 3.

⁵ Cap. 4-5.

5. Además, que alguien no entienda mejor aquellas cosas que de suyo son más inteligibles se debe a un defecto de su intelecto⁶. Pero las esencias de los ángeles son de suyo más inteligibles que las esencias de las cosas materiales; y en Adán no había ningún defecto. Así que, puesto que conocía las cosas materiales por esencia, con mayor razón podía conocer a los ángeles por esencia.

6. Además, el intelecto puede entender las cosas materiales abstrayendo del supuesto material la quiddidad. Y, si aquella quiddidad tiene de nuevo supuesto, podrá, por la misma razón, abstraer de ella la quiddidad. Y como cabe proceder al infinito, alcanzará a entender una quiddidad simple que no tiene quiddidad. Pero así son las sustancias separadas, es decir, los ángeles. Luego el intelecto de Adán pudo conocer la esencia del ángel.

7. Además, según el Filósofo, en III *De anima*, el intelecto, como es una potencia no unida a un órgano, no es corrompido por un inteligible excelente, “pues no entenderá menos lo ínfimo tras entender lo máximamente inteligible, sino más”⁷, al contrario de lo que sucede en el sentido. Pero el intelecto de Adán en el estado de inocencia era íntegro y perfecto. Luego no era entorpecido por la excelencia de inteligible alguno para poder entender, y así podía conocer a los ángeles por esencia, ya que este conocimiento no parece ser impedido sino por la excelencia del inteligible.

8. Además, como se ha dicho antes⁸, Adán, apenas creado, gozó de todo conocimiento que puede alcanzar el hombre naturalmente. Pero el hombre puede llegar naturalmente a entender por esencia las sustancias separadas, como se ve por las afirmaciones de muchos filósofos, a las que se refiere el Comentador en III *De anima*⁹. Luego Adán conocía por esencia a los ángeles.

9. Además, consta que Adán conocía su alma por esencia. Pero la esencia del alma está desprovista de materia, como los ángeles. Luego también podía conocer por esencia al ángel.

10. Además, el conocimiento de Adán era intermedio entre el nuestro y el de los ángeles. Pero los bienaventurados conocen y ven la esencia de Dios, y nosotros conocemos las esencias de las cosas materiales. Entre Dios y las realidades materiales se encuentran las sustancias espirituales, es decir, los ángeles. Luego Adán conoció a los ángeles por esencia.

⁶ Boecio, *Contra Eut. et Nest.*, cap. I (PL 64, 1341 B) como reporta Tomás de Aquino, *Super Sent.*, II, d. 17, q. 1, a. 1, ad 4 y *Super Metaph.*, II, lect. 1 y Averroes, comm. 1 (VIII, 29 B).

⁷ *Acerca del alma*, III, 7 (429 a 29).

⁸ Cfr. a. 4.

⁹ Comm. 36 (VI¹, 174 E sqq.).

CONTRAOBJECIONES

1. POR EL CONTRARIO, ninguna potencia puede extenderse a conocer más allá de su objeto. Pero los objetos del alma intelectual son los fantasmas, a los que ésta está orientada como los sentidos a los sensibles, como se dice en III *De anima*¹⁰. Luego nuestra alma sólo alcanza a conocer aquello a lo que puede llegar desde los fantasmas. Pero la esencia de los ángeles excede a todos los fantasmas. Luego el hombre, mediante el conocimiento natural con que hemos dicho que Adán fue perfeccionado, no puede llegar a conocer a los ángeles por esencia.

2. Se replicaba que, aunque no pudiera aprehender al ángel por esencia, podía alcanzar algún efecto suyo bajo los fantasmas, y, en virtud de tal efecto, conocer al ángel. —Por el contrario, ningún efecto que no se adecua a su causa basta para que por él se conozca la esencia de su causa. De lo contrario, quienes conocen a Dios por medio de las criaturas, verían su esencia, lo que es falso. Pero el efecto corpóreo, que es el único que se puede obtener en el fantasma, no se adecua a la virtud del ángel. Luego mediante estos efectos no se puede conocer qué es el ángel sino sólo que es.

3. Se objetaba que Adán podía conocer a los ángeles por algún efecto inteligible, según lo que dice Avicena¹¹, que sostiene que estar las inteligencias en nosotros no es otra cosa que estar en nosotros sus impresiones. —Por el contrario, todo lo que se recibe, se recibe según el modo de aquello en que se recibe¹². Pero el modo del alma humana está por debajo de la naturaleza angélica. Luego la impresión efectuada por el ángel en el alma humana, es decir, la luz angélica con que ilumina la mente humana, está en el alma humana de un modo inferior al de la naturaleza angélica. Puesto que el alma conoce algo según el modo en que lo conocido se encuentra en ella, el alma mediante tal impresión no alcanza a conocer al ángel según es en su esencia.

RESPUESTA

Hay que decir que algo se puede conocer con dos conocimientos. Uno, con el que se conoce de algo si existe, y de este modo Adán en el estado de inocencia conocía los ángeles, tanto por conocimiento natural como por revelación divina, mucho más familiarmente que nosotros. El otro es por el que

¹⁰ *Acerca del alma*, III, 12 (431 a 14).

¹¹ Cfr. *Metafísica*, III, c. 8 (f. 82va C), como refiere Tomás *supra* q. 8, a. 7.

¹² Esta sentencia, aunque bajo formas distintas se adscribe a varios autores. P. ej., Liber de causis, comm. 10 (9) y 12 (11) en *Q. D. De veritate*, 24, a. 8, arg. 6 y *Super Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, arg. 3. Cfr. Dionisio, *De divinis nom.*, cap. 4 §1 (PG 3, 693 B; Dion. 146) y *De cael. Hier.*, cap 12 §2 (PG 3, 293 A; Dion. 937 y Boecio, *De consolatione*, V, pr. 4 (PL 63, 848).

se conoce de algo qué es¹³, y esto es conocer por su esencia. Y así Adán, según me parece, no conocía los ángeles en el estado de inocencia. La razón es que a Adán se le atribuye un doble conocimiento, el natural y el gratuito.

Que por conocimiento natural no conociera los ángeles por esencia se puede asegurar por lo siguiente. En ningún género la potencia pasiva natural se extiende más allá de aquello a lo que se extiende la potencia activa del mismo género. Del mismo modo que en la naturaleza no se encuentra una potencia pasiva sino respecto a aquello a que alguna potencia activa natural puede extenderse, como dice el Comentador en el libro IX de la *Metafísica*¹⁴. En el intelecto del alma humana se encuentra una doble potencia: una como pasiva, el intelecto posible, y otra como activa, el intelecto agente. Por eso el intelecto posible sólo está naturalmente en potencia de que se hagan en él aquellas cosas que puede hacer el intelecto agente, aunque con esto no se excluya que se pueda hacer en él algunas cosas mediante la acción divina, como también en la naturaleza corporal mediante la acción milagrosa. Con la acción del intelecto agente no se hacen inteligibles aquellas cosas que de suyo son inteligibles, como ocurre con las esencias de los ángeles, sino aquellas cosas que son de suyo inteligibles en potencia, como son las esencias de las realidades materiales, que se captan mediante el sentido y la imaginación. De donde, en el intelecto posible, sólo se hacen naturalmente aquellas especies inteligibles que son abstraídas de los fantasmas. Pero a través de estas especies es imposible llegar a intuir la esencia de la sustancia separada, pues son desproporcionadas y como de otro género respecto a las esencias espirituales. Y por esta razón con el conocimiento natural el hombre no puede llegar a conocer a los ángeles por esencia.

Tampoco pudo hacerlo Adán con el conocimiento gratuito. Pues el conocimiento de la gracia es más elevado que el conocimiento de la naturaleza, pero esta elevación puede ser entendida en cuanto a lo inteligible o en cuanto al modo de entender. En cuanto a lo inteligible, el conocimiento del hombre es elevado por la gracia también sin mutación de estado, como cuando por la gracia de la fe somos elevados a conocer aquello que está por encima de la razón; y lo mismo ocurre con la gracia de la profecía. Pero, en cuanto al modo de conocer, la naturaleza humana no es elevada sin cambiar de estado. El modo con el que el intelecto conoce naturalmente es recibiendo de los fantasmas, como se ha dicho. Por lo que, a no ser que el hombre sea cambiado a otro estado, es preciso que también en el conocimiento de la gracia, que es por revelación divina, el intelecto mire siempre hacia los fantasmas, y esto es lo que dice Dionisio en el capítulo I de *La jerarquía celeste*, que “es imposible para

¹³ Cfr. Aristóteles, p. ej., *Anal. Post.*, I, 23 (78 a 22).

¹⁴ Comm. 11 (VIII, 236 G).

nosotros que el rayo divino resplandezca, sino envuelto por múltiples velos”¹⁵. Adán en el estado de inocencia se encontraba en situación de viador; así que en todo conocimiento gratuito precisaba mirar a los fantasmas. Pero con este modo de conocer no se pueden ver las esencias de los ángeles, como ya hemos dicho. Luego ni por el conocimiento natural ni por el gratuito conoció Adán los ángeles por esencia, salvo que lo supongamos elevado por la gracia a un estado más alto, como Pablo en el rapto.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES

1. A lo primero, hay que decir que de aquella autoridad de Gregorio sólo se desprende que Adán conoció a los ángeles en cierta altura de visión, pero no tanta que alcanzara a conocer sus esencias.

2. A lo segundo, que si se entiende que el sopor de Adán fue un éxtasis como el de Pablo, nada impediría decir que en ese rapto vio a los ángeles por esencia. Pero esto se encuentra por encima del modo de conocimiento que le correspondía entonces. Si se dice, en cambio, que este sopor no fue un éxtasis que elevara a Adán de algún modo al estado de los bienaventurados, sino como suele elevarse la mente de los profetas a intuir lo divino, según las palabras de la glosa parecen afirmar, entonces habría sido partícipe de la curia angélica por cierto conocimiento eminente, que, sin embargo, no alcanzaba sus esencias.

3. A lo tercero, que Adán tuvo conocimiento de los ángeles en cuanto habían sido hechos para él —pues supo que eran consortes de su bienaventuranza y ministros de su salvación en el camino¹⁶— en la medida en que conoció la distinción de órdenes y de sus oficios mucho más perfectamente que nosotros.

4. A lo cuarto, que la dificultad para entender se da de dos modos. Uno, por parte de lo cognoscible, y otro, por parte del cognoscente. Por parte del cognoscible resulta más difícil hacer algo inteligible y entenderlo que entender lo que es en sí inteligible. Pero, por parte del cognoscente, puede ser más difícil de conocer lo que es de suyo inteligible, y éste es el caso del intelecto humano, ya que no es proporcionado para entender naturalmente las esencias separadas, por la razón ya mencionada.

5. A lo quinto, que el intelecto de Adán no carecía de ninguna perfección que entonces debiera poseer; pero tenía algunos defectos naturales entre los que se contaba la necesidad de mirar hacia los fantasmas al conocer. Algo que corresponde naturalmente al intelecto humano, por ser, de acuerdo con su naturaleza, ínfimo en el orden de los intelectos¹⁷.

¹⁵ § 2 (PG 3, 121 B) según la traducción de Eriúgena (Dion. 733).

¹⁶ Cfr. Pedro Lombardo, *Libro de las Sentencias*, II, d. 23, cap. 3.

¹⁷ Averroes, *Comm.*, 5 y 17 (VI¹, 139 B y 160 F).

6. A lo sexto, que el intelecto puede llegar abstrayendo a la quiddidad de la realidad material, que no tiene otra quiddidad; y la puede entender ya que la abstrae de los fantasmas y ha sido hecha inteligible mediante la luz del intelecto agente, gracias a lo cual le corresponde poderse perfeccionar con ella como con una perfección propia. Pero, desde esta quiddidad no puede ascender a conocer la esencia de la sustancia separada, pues esta quiddidad es absolutamente deficiente en orden a representar aquella quiddidad, ya que la quiddidad no se encuentra en absoluto del mismo modo en las sustancias separadas y en las realidades materiales, sino de modo *quasi* equívoco, como dice el Comentador en el libro III *De anima*¹⁸. En el caso de que a través de esta quiddidad pudiera conocer ser tal la quiddidad de la sustancia separada en común, sin embargo, aún no vería la esencia del ángel hasta el punto de saber la diferencia de cada esencia separada respecto de otras esencias separadas.

7. A lo séptimo, que el intelecto humano, aunque no se corrompa con un inteligible excelente, alberga un defecto de proporción en orden a poder alcanzar naturalmente lo máximamente inteligible. De ahí que, según las palabras del Filósofo, no se puede inferir que entienda los inteligibles sumos, sino sólo que, si los entendiera, no entendería menos los otros.

8. A lo octavo, que el Filósofo deja sin resolver esta cuestión en el libro III *De Anima*¹⁹, donde se pregunta si el intelecto unido puede entender las realidades separadas, y no se encuentra resuelta en otra parte en aquellos de sus libros que han llegado hasta nosotros. Pero sus seguidores discreparon de él en este punto. Algunos dijeron que nuestro intelecto no puede llegar a entender las esencias separadas, y otros propusieron que puede llegar a hacerlo. De entre estos últimos, algunos usaron razonamientos insuficientes, como Avempace²⁰, a quien corresponde el ya expuesto sobre la quiddidad, y Temistio²¹, de quien es el de la facilidad de entender, resueltos ambos por el Comentador en el libro III *De Anima*²². Pero algunos recurrieron a razones extrañas y contra la fe, como Alejandro y el mismo Averroes. Alejandro dice que el intelecto posible, como, según él, es generable y corruptible, no puede en modo alguno alcanzar a entender las sustancias separadas, pero en el fin de su perfección alcanza a que la inteligencia agente, que supone cierta sustancia separada, se una a nosotros como forma, y en aquel estado entenderemos mediante la inteligencia agente como ahora entendemos mediante el intelecto posible. Y puesto que la

¹⁸ Comm. 36 (VI¹, 182 C).

¹⁹ *Acerca del alma*, III, 12 (431 b 17).

²⁰ Cfr. Avempace, en Averroes, *De anima*, III, comm. 36 (VI¹, 180 E-182 A); aducida *supra* en la objeción 6.

²¹ Cfr. Temistio, en Averroes, *De anima*, III, comm. 36 (VI¹, 179 A-B); aducida *supra* en la objeción 4.

²² Comm. 36 (VI¹, 179 A-D y 182 B-183 C).

inteligencia agente, al ser sustancia separada, entiende las sustancias separadas, por esta razón en ese estado entenderemos las sustancias separadas. Y en esto, según él²³, consistirá la felicidad última del hombre. Pero como no parece posible que lo incorruptible y separado, como es el caso del intelecto agente, se una como forma al intelecto posible, que según Alejandro es corruptible y material, otros han pensado que también el intelecto posible es separado e incorruptible. Por eso dice Temistio²⁴ que el intelecto posible es también separado, y que está en su naturaleza no sólo entender las cosas materiales, sino también las sustancias separadas, y que sus inteligibles no son nuevos sino eternos, y que el intelecto especulativo con el que entendemos está compuesto del intelecto agente y el intelecto posible. Pero si es así, como el intelecto se une a nosotros desde el principio, también desde el principio podríamos entender las sustancias separadas. Y por eso el Comentador²⁵ propone una tercera vía intermedia entre la opinión de Alejandro y la de Temistio. Pues dice que el intelecto posible es separado y eterno, en lo que conviene con Temistio y difiere de Alejandro, pero dice que los inteligibles especulativos son nuevos y efectuados por la acción del intelecto agente, y en esto conviene con Alejandro y se separa de Temistio, y dice que estos tienen un doble ser: uno que se funda en los fantasmas, y según este están en nosotros, y otro por el que están en el intelecto posible, de donde mediante estos inteligibles el intelecto posible se une a nosotros. Respecto de estos inteligibles el intelecto agente se comporta como la forma respecto de la materia. Pues como el intelecto posible recibe dichos inteligibles que se fundan en los fantasmas y, por otra parte, el intelecto agente, y el intelecto agente es más perfecto, es preciso que la proporción del intelecto agente a estos inteligibles que están en nosotros sea como la proporción de la forma a la materia, como también es entre sí la proporción de la luz y el color, que son recibidos por lo diáfano; e igualmente ocurre con todas aquellas parejas de recibidos en otro de los cuales uno es más perfecto. Así pues, cuando en nosotros se complete la generación de tales inteligibles, el intelecto agente se unirá perfectamente a nosotros como forma, y de este modo podremos mediante el intelecto agente conocer las sustancias separadas como ahora podemos conocer mediante el intelecto que está en hábito.

Queda claro por las afirmaciones de estos filósofos que no podían encontrar ningún modo de que entendiéramos las sustancias separadas si no es entendiendo mediante alguna sustancia separada. Pero que el intelecto posible o el agente sea una sustancia separada no concuerda con la verdad de la fe²⁶ ni

²³ Cfr. Alejandro, en Averroes, *De anima*, III, comm. 36 (VI¹, 175 D sqq.).

²⁴ Cfr. Temistio, en Averroes, *De anima*, III, comm. 36 (VI¹, 179 A-D y 183 E).

²⁵ *De anima*, III, comm. 36 (VI¹, 183 C sqq.).

²⁶ Cfr. Tomás de Aquino, p. ej., *De spir. Creat.*, a. 10.

con la afirmación del Filósofo, que en III *De anima*²⁷ sostiene que el intelecto y el posible son algo del alma humana. Y, por tanto, reteniendo esta posición no parece posible que con conocimiento natural el hombre alcance a conocer las esencias separadas.

9. A lo noveno, que el hombre en el estado de inocencia, al entender perfectamente algo inteligible, conocía también perfectamente el acto de entender; y, puesto que el acto de entender es un efecto proporcionado y adecuado a la virtud de que procede, entendía perfectamente la esencia de su alma. Pero de aquí no se desprende que entendiera la esencia del ángel, ya que este acto de entender no es adecuado a la virtud del intelecto.

10. A lo décimo, que como la naturaleza angélica es intermedia entre la naturaleza divina y la corporal, también el conocimiento con que se conoce la esencia angélica es intermedio entre aquel con que se conoce la esencia divina y aquel con que se conoce la esencia de lo material. Pero entre dos extremos puede haber muchos medios. Y no es preciso que quien excede uno de los extremos alcance a cualquier medio, sino que alcance algún medio. El hombre en el estado de inocencia llega a cierto medio, esto es, a recibir noticia de Dios no a partir de las criaturas sensibles, sino por revelación interna; pero no a conocer la esencia angélica, lo que alcanza el ángel en su creación antes de llegar a la bienaventuranza.

²⁷ *De anima*, III, 10 (430 a 10).

ARTÍCULO SEXTO: SI ADÁN EN EL ESTADO DE INOCENCIA PODÍA ERRAR O ENGAÑARSE

En sexto lugar se investiga si Adán en el estado de inocencia podía errar o engañarse¹.

OBJECIONES

1. Y PARECE QUE SÍ, pues, como dice Ambrosio², todo pecado es un error; pero Adán pudo pecar, luego también errar.

2. Además, sólo hay voluntad de lo bueno o de lo que se estima bueno. Cuando la voluntad se refiere a lo bueno, no se peca. Así pues, nunca hay pecado si no precede la estimación del bien con la que se considera algo bueno y no lo es. Toda estimación de este tipo es cierto engaño. Luego, Adán, antes de pecar en el estado de inocencia, fue engañado.

3. Además, el Maestro dice en II *Sententiarum*, dist. 21³, que por eso “la mujer no rehuyó la serpiente que le hablaba, pues como sabía que había sido creada, también pensó que había recibido de Dios el oficio de hablar”. Pero esto era falso; luego la mujer pensó algo falso antes de pecar. Luego fue engañada.

4. Además, como dice el Maestro en la misma distinción⁴ y también Agustín *Super Genesim ad litteram*, “se le permitió al diablo que llegara bajo una forma en la que su malicia pudiese descubrirse con más facilidad”⁵; pero si el hombre en el estado de inocencia no podía ser engañado, hubiese sido descubierto por el hombre cualquiera que fuese la forma en que hubiera venido. De modo que pudo ser engañado.

5. Además, la mujer, una vez oída la promesa de la serpiente, esperó poder conseguirla, de lo contrario la apeteció neciamente, y la necedad no existía antes del pecado. Pero nadie espera lo que considera imposible. Luego, como era imposible lo que el demonio prometía, parece que la mujer antes del pecado, fue engañada al creerlo.

¹ Cfr. *Super Sent.*, II, d. 23, q. 2, a. 3; *S. Th.*, I, q. 94, a. 4.

² *Expos. In Ps.*, CXVIII, sermo 22 (PL 15, 1589 D).

³ Cap. 4

⁴ *Lib. Sent.*, II, d. 21, c. 2.

⁵ XI, c. 3 (PL 34, 431) e *ibid.*, cap. 27 (PL 34, 443).

6. Además, el intelecto del hombre en el estado de inocencia era discursivo y necesitado de deliberación. Pero si precisaba deliberación, era para evitar el error. Luego podía errar en el estado de inocencia.

7. Además, el intelecto del demonio, como no está unido a un cuerpo, parece ser mucho más perspicaz que el intelecto del hombre, incluso en el estado de inocencia, que estaba unido a un cuerpo. Pero el demonio podía engañarse; de ahí que los santos⁶ digan que, cuando los demonios veían a Cristo padeciendo debilidades, pensaban que era un puro hombre, y cuando lo veían hacer milagros, pensaban que era Dios. Luego, con mayor razón el hombre en el estado de inocencia pudo ser engañado.

8. Además, cuando el hombre cometió el primer pecado, en el mismo acto todavía no estaba en estado de culpa, ya que, puesto que el estado de culpa es causado por el pecado, antes del primer pecado habría habido otro pecado. Pero en el acto con que el primer hombre pecó, fue engañado. Luego antes del estado de culpa el hombre pudo ser engañado.

9. Además, el Damasceno dice en el libro II⁷ “Éste”, es decir, el conocimiento falaz, “existía en Adán desde el momento en que fue plasmado”. Pero quien tiene un conocimiento falaz es engañado. Luego Adán fue engañado en el mismo inicio de su plasmación.

10. Además, el conocimiento especulativo se entiende como opuesto al afecto. Pero cabe que exista pecado en la parte afectiva sin que exista error en la especulativa, porque, a menudo, teniendo la ciencia, actuamos contra la ciencia. Luego también pudo haber error en el primer hombre en la parte especulativa antes de que hubiera pecado en la afectiva.

11. Además, según se dice en la glosa de I *Tim* 2 [14] sobre el texto: “Adán no fue seducido, etc.”, “Adán no fue engañado, como la mujer, porque pensara que era verdadero lo que el diablo sugería; en cambio, se puede creer que fue inducido a considerar venial lo que era mortal”⁸. Luego también pudo en el primer hombre haber error en la parte especulativa antes de que hubiera pecado en la afectiva.

12. Además, nadie es liberado del engaño sino en virtud del conocimiento de la verdad. Pero Adán no sabía todo. Luego no podía ser en todo inmune del error.

13. Si se dice que era preservado del error por la divina providencia, se puede objetar lo siguiente: la providencia divina ayuda ante todo en las

⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.*, III, q. 41, a. 1, ad 1; q. 44, a. 1, ad 2.

⁷ *De fide*, II, c. 11 (PG 94, 917 B; Bt 110).

⁸ *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 341 B), *verbotenus apud* Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, II, d. 22, c. 3.

necesidades. Pero en la necesidad máxima, en el momento en que le hubiera resultado utilísimo ser liberado de la seducción, la divina providencia no lo conservó ileso. Luego mucho menos lo hubiera liberado del engaño la divina providencia en otras circunstancias.

14. Además, el hombre en el estado de inocencia dormiría, como dice Boecio en el libro *De duabus naturis*⁹, y, por la misma razón, soñaría. Pero en el sueño cualquier hombre es engañado, al tomar las semejanzas de las cosas por las cosas mismas¹⁰. Luego Adán, en el estado de inocencia pudo ser engañado.

15. Además, el hombre en el estado de inocencia hubiera usado los sentidos corporales. Pero en el conocimiento sensible frecuentemente acaece el error, como cuando se ve doble¹¹ y lo que se ve desde lejos¹² parece pequeño. Luego Adán en el estado de inocencia no hubiera estado totalmente inmune del error.

CONTRAOBJECIONES

1. POR EL CONTRARIO, como dice Agustín, “tomar por verdadero lo falso no corresponde a la naturaleza del hombre creado sino a la pena del condenado”¹³. Luego en el estado de inocencia no podía padecer engaño, que consiste en tomar por verdadero lo falso”.

2. Además, el alma es más noble que el cuerpo. Pero en el estado de inocencia el hombre no podía padecer ningún defecto en el cuerpo. Luego mucho menos el error, que es un defecto del alma.

3. Además, en el estado de inocencia no podía darse nada contra la voluntad del hombre, porque de este modo podría darse en él dolor. Pero ser engañado es contrario a la voluntad para todos, incluso, según Agustín¹⁴, para los que quieren engañar. Luego en el estado de inocencia el hombre no podía ser engañado.

⁹ O bien, *Contra Eut. et Nest.*, cap. 8 (PL 64, 1354 B).

¹⁰ Cfr. Agustín, *Super Gen. ad litt.*, XII, c. 25 (PL 34, 475), como reporta Tomás *supra*, q. 12, a. 9.

¹¹ Cfr. Aristóteles, *De insomn.*, cap. 3 (461 b 31); Avicena, *De anima*, III, c. 8 (f. 16rb A) y Alberto, *Summa de homine*, apéndice a la q. 22.

¹² “Secundum perspectivos”, como reporta Tomás de Aquino, *Super Sent.*, IV, q. 2, a. 1, qc. 4, arg. 6, cfr., p. ej., Euclides, *Optica* (ed. Heiberg, pp. 3-5), como dice Alberto, *Summa de homine*, apéndice a la q. 22.

¹³ *De lib. arb.*, III, c. 18 (PL 32, 1296) *sec. litteram Summae fr. Alexandri*, I-II, n. 520 (p. 773).

¹⁴ Cfr. *Enchir.*, cap. 17 (PL 40, 240).

4. Además, todo error o es culpa o pena¹⁵, de las cuales ninguna podía darse en el estado de inocencia. Luego tampoco error.

5. Además, cuando lo que es superior en el alma domina sobre lo inferior no puede haber error, ya que por medio de lo que es superior en el alma, como la sindéresis y el intelecto de los principios, se rectifica todo el conocimiento del hombre. Pero en el estado de inocencia lo inferior en el hombre estaba completamente sometido a lo superior. Luego no podía entonces haber engaño.

6. Además, según Agustín “poder creer es naturaleza de los hombres, pero creer es gracia de los fieles”¹⁶. Luego por la misma razón poder ser engañado corresponde a la naturaleza, pero ser engañado, al vicio. Luego tampoco podía haber entonces engaño.

7. Además, como dice el Damasceno en el libro II¹⁷, el hombre en el estado de inocencia “holgándose con el dulcísimo fruto de la contemplación, con ella”, esto es, con la contemplación, “fue alimentado”. Pero cuando el hombre se convierte a las cosas divinas no es engañado. Luego Adán en aquel estado no podía ser engañado.

8. Además, Jerónimo dice que todo lo malo que padecemos lo merecieron nuestros pecados¹⁸. Pero el engaño es malo. Luego antes del pecado no pudo existir.

RESPUESTA

Hay que decir que sobre este asunto existen dos opiniones. Hay quien sostiene¹⁹ que, como Adán no tenía simplemente la ciencia de todas las cosas, sino que conocía unas y otras las ignoraba, en aquello de lo que tenía noticia no podía ser engañado en modo alguno, como en lo que se conoce naturalmente y en lo que Dios le revelaba; pero en otros asuntos, de los que no tenía ciencia, como son los pensamientos de los corazones, los futuros contingentes y los singulares ausentes de los sentidos, sí podía tener una estimación falsa, opinando levemente algo falso sobre ellas, aunque no hasta el punto de otorgar categóricamente el asenso. Y por esta razón dicen que no podía sobrevenirle error ni aprobar lo falso como verdadero, ya que esto designa un asenso categórico a lo que es falso. Otros²⁰, en cambio, intentan rechazar esta sentencia

¹⁵ Cfr. Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, p. VII, c. 21 (PL 176, 301 C), como reporta Tomás, *Super Sent.*, II, d. 23, q. 2, a. 3 sc 2.

¹⁶ *De praedest. sanct.*, cap. 5 (PL 44, 968).

¹⁷ *De fide*, II, c. 11 (PG 94, 916 C; Bt 109).

¹⁸ *Comment. in Ez.*, II, c. 5 (PL 25, 57 A).

¹⁹ Sin identificar. Cfr. *Summa fr. Alexandri*, I-II, n. 520 (p. 773) y Buenaventura, *Super Sent.*, II, d. 23, a. 2, q. 2, donde se cita la misma opinión.

²⁰ Buenaventura, *Super Sent.*, II, d. 23, a. 2, q. 2.

basándose en que Agustín llama error a toda falsa estimación²¹, y sostiene también que todo error es un mal, grande cuando se refiere a lo grande y pequeño cuando a lo pequeño²². Pero en esto no hay que insistir mucho, ya que, cuando se trata de la realidad, no hay que discutir acerca de los nombres. De donde afirmo que no sólo no pudo haber error en el estado de inocencia, sino ni siquiera opinión falsa alguna. Lo que se muestra de este modo.

Pues aunque en el estado de inocencia pudiera haber carencia de algún bien, no podía haber corrupción del bien. El bien del intelecto es el conocimiento de la verdad, y por eso los hábitos con que se perfecciona el intelecto para conocer se llaman virtudes —como se dice en el libro VI de la *Ética*²³— en cuanto que hacen buenos los actos del intelecto. Pero la falsedad no sólo es la carencia de la verdad, sino su corrupción. Pues no se encuentran ante la verdad del mismo modo aquel que carece absolutamente de su conocimiento —en quien se da una carencia de la verdad, aunque no opine lo contrario— y aquel que tiene una opinión falsa, cuya opinión está corrompida por la falsedad. De donde, del mismo modo que la verdad es el bien del intelecto, lo falso es su mal²⁴; por lo que el hábito opinativo no es virtud intelectual, ya que con él cabe decir lo falso —como se dice en el libro VI de la *Ética*²⁵— y ningún acto de la virtud puede ser malo, como si la opinión falsa misma fuera cierto acto malo del intelecto. De modo que, como en el estado de inocencia no había ninguna corrupción ni mal alguno, no pudo haber en él ninguna opinión falsa. También dice el Comentador en el libro III *Sobre el alma*²⁶ que la opinión falsa es para el intelecto lo que el monstruo en la naturaleza corporal. Pues la opinión falsa cae fuera de la intención de los primeros principios, que son como virtudes seminales del conocimiento, del mismo modo que los monstruos se dan fuera de la intención de la virtud natural del agente. Y esto por el hecho de que todo mal “está fuera de la intención”, como dice Dionisio en el capítulo VI *Acerca de los nombres divinos*²⁷. De donde, al igual que en el estado de inocencia no ocurría ninguna monstruosidad en la concepción del cuerpo humano, tampoco podía haber ninguna falsedad en el intelecto. Esto lo muestra el hecho de que siempre hay desorden cuando algo es movido por un motivo distinto del propio, como en el caso en que la voluntad se mueve por el placer del sentido cuando debe moverse sólo por lo honesto. El motivo propio del intelecto es lo que tiene una verdad

21 Cfr. *Enchir.*, cap. 17 (PL 40, 239).

22 Cfr. *Enchir.*, cap. 19 (PL 40, 241).

23 *Ethic.*, VI, 2 (1139 b 16).

24 Aristóteles, *Ethic.*, VI, 2 (1139 a 27), como se dice en *Q. D. De veritate*, q. 3, a. 4 31.

25 *Ethic.*, VI, 3 (1139 b 16).

26 *Comm.* 36 (VI¹, 186 F-187 A).

27 § 32 (PG 3, 732 C) según la recensión de Sarracenus (Dion. 306).

infalible, de modo que, cuando el intelecto es movido por un signo falible, hay cierto desorden en él, se mueva perfecta o imperfectamente. De donde, no pudiendo haber ningún desorden en el intelecto del hombre en el estado de inocencia, nunca se habría inclinado dicho intelecto más a una parte que a otra a no ser por un motivo infalible. Por lo que queda claro que en él no solo no había ninguna falsa opinión, sino que no había ninguna opinión en absoluto, y todo lo que conocía lo conocía con certeza.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES

1. ASÍ PUES, A LO PRIMERO hay que decir que aquel error de que procede todo pecado es error de elección, en cuanto que se elige lo que no debe ser elegido, según el cual todo malo es llamado ignorante por el Filósofo en el libro III de la *Ética*²⁸. Este error presupone el desorden de la parte apetitiva, pues al adherirse el apetito sensible a lo que le deleita sin que el apetito superior le oponga resistencia, la razón es impedida para moverse a lo que tiene habitualmente en la elección. Y así resulta evidente que este error no precede absolutamente al pecado sino que lo sigue.

2. A lo segundo, que aquello que se aprehende como bien aparente no puede estar absolutamente privado de bondad, sino que en cierto aspecto la tiene, y según esto es aprehendido como bien desde el principio. Como cuando el alimento prohibido es captado como hermoso a la vista y agradable al gusto²⁹ y el apetito sensible se orienta hacia tal bien como a su objeto propio. Pero cuando el apetito superior sigue al inferior, persigue aquello que es bueno en cierto modo como bueno sin más, y así del desorden del apetito sigue el error de la elección, como se ha dicho.

3. A lo tercero, que esta razón parece estar contra las dos opiniones si entendemos que la mujer hubiera creído que la serpiente había recibido por su propia naturaleza la facultad de hablar; ya que incluso quienes creen que el hombre en el estado de inocencia podía equivocarse no creen de ningún modo que pudiese equivocarse al juzgar la naturaleza de las cosas, pues tenía pleno conocimiento de la naturaleza. Y va contra la naturaleza de la serpiente que tenga la facultad de hablar por naturaleza, pues esto corresponde sólo al animal racional. Y por eso hay que decir que no creyó la mujer que la serpiente hubiera recibido la facultad de hablar según su naturaleza, sino según alguna virtud que obraba ocultamente en su interior, y no consideró si era de Dios o de demonio.

4. A lo cuarto, que aquella razón —por qué apareció en forma de serpiente— debe ser entendida así: no porque no pudiera ser descubierto en cualquier forma

²⁸ *Ethic.*, III, 3 (1110 b 28).

²⁹ Cfr. *Gen* 3, 6.

que apareciese, sino porque apareciendo de esa forma podía ser descubierto más fácilmente.

5. A lo quinto, que la mujer esperó que cabía conseguir de algún modo lo que la serpiente prometía, y creyó que esto era posible de alguna manera, y así fue seducida, según el Apóstol en I *Tim* 2 [14]. Pero a esta seducción le precedió cierta exaltación, con la que deseó desordenadamente su propia excelencia; del mismo modo que los hombres ante las palabras de los aduladores se enorgullecen. Y esta exaltación precedente fue de la excelencia propia en general, que es el primer pecado³⁰, al que siguió la seducción por la que creyó que era verdadero lo que la serpiente decía. Y de ahí se siguió la exaltación con que apeteció en concreto la excelencia que la serpiente prometía.

6. A lo sexto, que el intelecto del hombre en el estado de inocencia necesitaba deliberar para no caer en el error, al igual que necesitaba comer para que el cuerpo no desfalleciera. Pero su deliberación era tan recta que con ella podía evitar todo error, del mismo modo que comiendo podía evitar todo defecto corporal. Por tanto, del mismo modo que si no comiera pecaría por omisión, también si no deliberara cuando debe. Y así, al error le seguiría el pecado.

7. A lo séptimo, que el hombre en el estado de inocencia se defendía de la pasión corporal intrínseca, como la fiebre, por la eficacia de la naturaleza, y de la exterior, como los golpes y las heridas, no por una virtud interior, ya que no tenía el don de la impasibilidad, sino por providencia divina³¹, que le conservaba inmune de cualquier daño. Del mismo modo, de aquel engaño que acaece en el interior cuando alguien se equivoca en el razonamiento, se defendía con el vigor de la propia razón, y del engaño exterior por medio del auxilio divino³², que le acompañaba siempre que lo precisaba. Pero no acompaña a los demonios, y por eso pueden engañarse.

8. A lo octavo, que los actos momentáneos, al tiempo que empiezan, tienen su efecto, como, por ejemplo, en el mismo instante en que el aire se ilumina, el ojo ve. Por tanto, como el movimiento de la voluntad, en que consiste primariamente el pecado, es instantáneo, en el mismo instante en que pecó fue destituido del estado de inocencia, y así pudo ser ya engañado.

9. A lo noveno, que el Damasceno habla de aquella falacia del primer hombre por la que fue engañado en el pecado mismo. Pecado que cometió apenas plasmado, pues no permaneció mucho tiempo en el estado de inocencia.

³⁰ Cfr. la definición de «soberbia» según Tomás de Aquino, p. ej., en *Super Sent.*, II, d. 5, q. 1, a. 3.

³¹ Cfr. *Summa fr. Alexandri*, I-II, n. 469-470 (pp. 631-636).

³² Cfr. *Summa fr. Alexandri*, I-II, n. 520 (p. 774) y Buenaventura, *Super Sent.*, II, d. 23, a. 2, q. 2.

10. Dado que el alma del hombre en el estado de inocencia estaba unida al sumo bien, no podía haber en él ningún defecto mientras aquella unión continuara. Esta conjunción se hacía principalmente por el afecto; así que antes que se corrompiera la potencia afectiva no podía haber ni engaño en el entendimiento ni defecto alguno en el cuerpo, aunque, por el contrario, podía haber defecto en el afecto sin que le precediera defecto en el intelecto especulativo, porque la unión con Dios no se realiza en el intelecto sino en el afecto.

11. A lo undécimo, que, en Adán, a aquella falsa opinión por la que creyó ser venial lo que era mortífero le precedió la arrogancia de la mente, como se ha dicho a propósito de la mujer.

12. A lo duodécimo, que en aquellas cosas de que no tenía noticia, podía defenderse del error en parte desde el interior, ya que su intelecto no se hubiera inclinado a la otra parte sin motivo suficiente, y, en parte y sobre todo, por la providencia divina, que lo hubiera preservado del error.

13. A lo tercero, que, en el estado en que pecó, no le hubiera faltado el auxilio divino para no ser seducido si se hubiera dirigido a Dios. Pero, como no lo hizo, cayó en el pecado y la seducción, teniendo en cuenta que ésta, como resulta de lo dicho, siguió al pecado.

14. A lo cuarto, que algunos³³ dicen que Adán en el estado de inocencia no soñaba, pero esto no es necesario. Pues la visión del sueño no está en la parte intelectual, sino en la sensitiva, por lo que no hubiera habido engaño en el intelecto, que no hubiera tenido uso libre durante el sueño, sino más bien en la parte sensitiva.

15. A lo quinto, que cuando el sentido representa de acuerdo con lo que recibe no hay falsedad en él, como dice Agustín en el libro *Sobre la religión verdadera*³⁴. Pero hay falsedad en el intelecto que juzga que las cosas son como los sentidos muestran. Lo que nunca hubiera ocurrido a Adán, puesto que o bien el intelecto hubiera interrumpido el juicio, o bien, al juzgar con atención lo sensible, hubiera juzgado con verdad.

³³ Cfr. *Summa fr. Alexandri*, I-II, n. 471 (p. 638) y Buenaventura, *Super Sent.*, II, d. 23, a. 2, q. 2.

³⁴ Cap. 33 (PL 34, 149).

ARTÍCULO SÉPTIMO: SI LOS HIJOS QUE HUBIERAN NACIDO DE ADÁN EN EL ESTADO DE INOCENCIA HABRÍAN TENIDO CIENCIA PLENA DE TODAS LAS COSAS COMO LA TUVO ADÁN.

En séptimo lugar se investiga si¹ los hijos que hubieran nacido de Adán en el estado de inocencia habrían tenido ciencia plena de todas las cosas como la tuvo Adán².

OBJECIONES

1. Y PARECE QUE SÍ, porque, según Anselmo³, como fue Adán, así hubiera engendrado a sus hijos. Pero Adán tuvo ciencia plena de todas las cosas naturales, como se ha dicho antes⁴. Luego también la hubieran tenido sus hijos nada más nacer.

2. Además, al igual que el afecto se perfecciona con la virtud, el intelecto se perfecciona con la ciencia. Pero los hijos de Adán nacidos en el estado de inocencia hubieran nacido con la plenitud de todas las virtudes, pues éste les hubiera transmitido la justicia original, como dice Anselmo⁵. Luego del mismo modo hubieran tenido toda la ciencia.

3. Además, según Beda⁶, la debilidad, la concupiscencia, la ignorancia y la malicia son consecuencia del pecado. Pero en los niños al nacer no hubiera habido ninguna concupiscencia, debilidad o malicia. Luego tampoco hubiera habido ninguna ignorancia, y así hubieran tenido toda ciencia.

4. Además, más les convenía nacer perfectos en el alma que en el cuerpo. Pero en el cuerpo hubieran nacido sin ningún defecto. Luego también en el alma, sin ninguna ignorancia.

5. Además, el hombre en el estado de inocencia, según el Damasceno⁷, era como los ángeles. Pero los ángeles, tuvieron desde el primer momento de su creación la ciencia de todas las realidades naturales. Luego también por la misma razón en el estado de inocencia.

¹ Cfr. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, II, d. 20, c. 5.

² Lugares paralelos: *Super Sent.*, II, d. 23, q. 2, a. 2; *S. Th.*, I, q. 101, a. 1.

³ Cfr. *De conceptu virginali*, cap. 23 (PL 158, 456).

⁴ Cfr. a. 4.

⁵ Cfr. *De conceptu virginali*, cap. 23 (PL 158, 456).

⁶ Sobre esta sentencia, comúnmente atribuida a Beda, no se encuentra nada.

⁷ *De fide*, II, c. 11 (PG 94, 916 C; Bt 109).

6. Además, el alma de Adán y la de sus hijos eran de la misma naturaleza. Pero el alma de Adán fue creada en el principio plena de toda ciencia natural, como se ha dicho⁸. Luego también las almas de sus hijos se crearían con la misma plenitud de ciencia.

7. Además, se debe una perfección mayor del conocimiento al hombre que a los otros animales. Pero los otros animales, nada más nacer, tienen estimación natural de lo conveniente y de lo nocivo, como el cordero huye del lobo y sigue a su madre apenas nace⁹. Luego con mayor razón los niños en el estado de inocencia hubieran tenido una ciencia perfecta.

CONTRAOBJECIONES

1. Por el contrario, está la autoridad de Hugo de San Víctor, que dice que no hubieran nacido perfectos en la ciencia, sino que hubieran llegado a ella con el tiempo¹⁰.

2. Además, como el alma es perfección del cuerpo, es preciso que el cuerpo y el alma crezcan proporcionalmente. Pero los niños en el estado de inocencia no hubieran tenido una estatura perfecta en cuanto al cuerpo, como la tuvo Adán en el momento de su creación¹¹. Luego, por la misma razón, tampoco hubieran tenido una ciencia plena como la tuvo Adán.

3. Además, a los hijos les corresponde recibir del padre el ser, la naturaleza y la disciplina¹². Pero si los hijos de Adán nada más nacer hubieran tenido una ciencia plena, no hubiesen podido recibir de él la disciplina. Luego no se hubiera conservado entre ellos y el primer padre el orden completo de la paternidad.

RESPUESTA

Hay que decir que sobre esto hay una doble opinión. Algunos¹³ dicen que los niños en el estado de inocencia, en lo que respecta al alma, hubieran sido perfectos como Adán, tanto en virtudes como en ciencia; y el que no fueran perfectos según el cuerpo se debía a la necesidad del útero materno, ya que debían nacer. Otros¹⁴, sin embargo, siguiendo a Hugo¹⁵, dicen que, del mismo

⁸ *Supra*, a. 4.

⁹ Cfr. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, II, d. 20, c. 4.

¹⁰ Cfr. *De sacramentis*, I, p. VI, c. 26 (PL 176, 279).

¹¹ Cfr. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, II, d. 20, c. 4.

¹² Cfr. Aristóteles, *Ethic.*, VIII, 11 (1161 a 16), como reporta Tomás *Super Sent.*, IV, d. 42, q. 1, a. 2, ad 9.

¹³ Opinión ya citada por Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, II, d. 20, c. 4-5.

¹⁴ Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, II, d. 20, c. 5; *Summa fr. Alexandri*, I-II, n. 502 (p. 718) y Buenaventura, *Super Sent.*, II, d. 20, *dubia* V-VI.

¹⁵ *De sacramentis*, I, p. VI, c. 26 (PL 176, 278-279).

modo que no adquirirían inmediatamente la estatura perfecta según el cuerpo, llegaban también con el tiempo a alcanzar la ciencia perfecta.

Para determinar cuál de estas opiniones es más verdadera debe saberse que es distinto el caso de Adán que el de sus hijos recién nacidos. Pues Adán¹⁶, como había sido constituido principio de todo el género humano, debía tener, apenas creado, no sólo lo que corresponde al principio de la perfección natural, sino también lo que corresponde a su término. En cambio, sus hijos, que no eran constituidos como principio del género humano sino como nacidos del principio, no tenían que ser creados en el término de su perfección natural; bastaba que tuvieran de perfección al nacer solo la que corresponde al inicio. El inicio de la perfección en cuanto al conocimiento es determinado de modo diverso según dos opiniones. Algunos¹⁷, como los platónicos, sostuvieron que el alma viene al cuerpo con todas las ciencias, pero que es oprimida e impedida por la nube del cuerpo, de forma que no puede usar libremente la ciencia poseída, salvo en cuanto a los universales; pero que después, mediante el ejercicio del estudio, también se eliminan estos impedimentos de los sentidos para que la pueda usar libremente; y así dicen que aprender es lo mismo que recordar. Si esta opinión fuera verdadera, habría que decir que los niños recién nacidos en el estado de inocencia hubieran tenido la ciencia de todas las cosas, ya que en aquel estado el cuerpo estaba sometido totalmente al alma, de forma que el alma no podía estar oprimida por la carga del cuerpo hasta el punto de perder algo de su perfección.

Pero, puesto que parece que esta opinión procede de suponer idéntica la naturaleza del alma y la del ángel, de tal modo que el alma en el principio de su creación tenga ciencia plena como también la inteligencia se dice que es creada plena de formas¹⁸ –razón por la cual los platónicos¹⁹ decían que las almas habían sido creadas antes que los cuerpos y después del cuerpo volvían a estrellas semejantes como ciertas inteligencias–, y esta opinión no concuerda con la verdad católica²⁰, por eso otros²¹, siguiendo la opinión de Aristóteles, dicen que

¹⁶ Cfr. *supra* a. 4.

¹⁷ Cfr. Tulio (Cicerón), *Tusculanae disputationes*, I, c. 24, n. 57-59; Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 15 (PL 42, 1011); *De quantitate animae*, cap. 20 (PL 32, 1055); Macrobio, *Comment. in somn. Scipionis*, I, c. 12, n. 6-10; Nemesio, *De natura hominis*, cap. 2 (PG 40, 552; Bd [33]; Boecio, *De consolazione philosophiae*, III, metr. 11 (PL 63, 777 A).

¹⁸ *Liber de causis*, prop., 10 (9), como reporta Tomás de Aquino, p. ej., *Q. D. De veritate*, q. 8, a. 5 60.

¹⁹ Cfr. Platón, *Timeo*, en la traducción de Calcidio (ed. Waszink, pars. II, p. 37, 9 ss.) y Macrobio, *Comment. in somn. Scipionis*, I, c. 11, n. 11-12; c. 12. En apoyo de esta opinión, cfr. Alberto Magno, *Summa de homine*, q. 5, a. 3.

²⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *C. G. II, c. 83 in fine*.

el intelecto humano es el último en el orden de los inteligibles, como la materia prima en el orden de los sensibles; y, del mismo modo que la materia considerada según su esencia no tiene ninguna forma, el intelecto humano en su principio se encuentra «como una tabla rasa en la que nada hay escrito»²², y después adquiere la ciencia por medio de los sentidos por la virtud del intelecto agente. Así pues, el comienzo natural del conocimiento humano consiste en encontrarse en potencia respecto a todos los inteligibles, y no tener desde el principio noticia sino de aquellos que se conocen inmediatamente por la luz del intelecto agente, como son los primeros principios universales²³. Y así, no era preciso que los hijos de Adán tuvieran toda la ciencia al punto de nacer, sino que llegaran a ella avanzando con el tiempo. Ahora bien, es preciso aceptar en ellos cierta ciencia perfecta, esto es, la ciencia de elegir y evitar, que corresponde a la prudencia, ya que sin prudencia las otras virtudes no pueden existir, como se prueba en el libro VI de la *Ética*²⁴, y éstas las debían tener los niños en virtud de la justicia original. Y esta opinión me parece más verdadera si se considera lo que requería la integridad de la naturaleza. Si por gracia divina se les hubiera conferido alguna otra cosa por encima de lo que exige la integridad de la naturaleza, no se puede afirmar, ya que no consta por la autoridad.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES

1. ASÍ PUES, A LO PRIMERO hay que decir que tal como fue Adán tales hijos debía haber engendrado en cuanto a lo que se debía a él por la naturaleza de la especie. Pero, en cuanto a lo que se le había concedido como cabeza de todo el género humano, no era preciso que los hijos nacieran semejantes a él.

2. A lo segundo, que para la perfecta unión con Dios que requería el estado de inocencia, se precisan todas las virtudes, pero no todas las ciencias.

3. A lo tercero, que, aunque los niños nada más nacer no hubieran tenido toda la ciencia, no hubieran padecido la ignorancia que es consecuencia del pecado, que consiste en la nesciencia de lo que se debe saber. Hubieran tenido nesciencia de lo que en su estado no requería saber.

4. A lo cuarto, que tampoco en el cuerpo habría habido ningún defecto que privara al hombre del bien que le era entonces debido. Pero se daba en sus cuerpos la carencia de algún bien que después les hubiera llegado, como la

²¹ Cfr. Averroes, *De anima*, III, comm. 5 et 17 (VI¹, 139B et 160F), como reporta Tomás de Aquino, cfr. *Q. D. De veritate*, q. 10, a. 8 261.

²² Cfr. *Acerca del alma*, III, ca. 4 (429 b 31), según la traducción antigua (ed. Alonso, p. 305, 1).

²³ Cfr. *Anal. Post.*, I, 7 (72 b 23).

²⁴ *Ethic.*, VI, 11 (1144 b 32).

estaturas perfecta y los dones de la gloria. Y lo mismo se debe decir por parte del alma.

5. A lo quinto, que los ángeles son superiores a las almas en la jerarquía natural, si bien en cuanto a los beneficios de la gracia las almas pueden ser iguales a ellos. Por lo que no conviene conceder a propósito de la naturaleza del alma lo que se debe naturalmente al ángel. Si se ha dicho que en el estado de inocencia el hombre era como otro ángel, es atendiendo a la plenitud de gracia.

6. A lo sexto, que, aunque el alma de Adán y las almas de sus hijos sean de la misma naturaleza, no tienen sin embargo el mismo oficio, ya que el alma de Adán estaba constituida como una fuente de la que proviniera la disciplina para todos los posteriores, y, por tanto, convenía que fuera inmediatamente perfecta, lo que no correspondía a las almas de sus hijos.

7. A lo séptimo, que los animales brutos en su principio reciben la estimación natural para conocer lo nocivo y lo conveniente, ya que a esto no pueden llegar por su propia investigación. Y, sin embargo, la ciencia de los operables que corresponde a la prudencia es más natural al hombre que la ciencia de los especulables: de modo que se encuentran algunos naturalmente prudentes, pero no naturalmente sabios, como se dice en el libro VI de la *Ética*²⁵; y por esa misma razón los hombres no olvidan tan fácilmente la prudencia como la ciencia. Y por eso también los niños hubieran sido entonces más perfectos en lo que atañe a la prudencia que en lo que atañe a la ciencia especulativa, como se ha dicho.

²⁵ *Ethic.*, VI (1143 b 6).

ARTÍCULO OCTAVO: SI LOS NIÑOS EN EL ESTADO DE INOCENCIA HUBIERAN
TENIDO EL USO PLENO DE RAZÓN NADA MÁS NACER

En el octavo se busca saber si los niños en el estado de inocencia hubieran tenido el uso pleno de razón nada más nacer¹.

OBJECIONES

1. Y PARECE QUE SÍ, porque si hubieran sido impedidos, eso no se podía deber sino a un defecto del cuerpo. Pero el cuerpo en aquel estado no resistían en nada al alma. De modo que no podía tampoco impedir el uso de razón.

2. Además, la virtud o potencia que no usa órgano no es impedida en su operación por el defecto del órgano. Pero el intelecto es una potencia que no usa órgano, como se dice en III *Acerca del alma*². Luego el intelecto no podía ser impedido entonces por el defecto del órgano corporal.

3. Si se dice que se impedía por el defecto del cuerpo en cuanto el intelecto tomaba de los sentidos, se puede objetar lo siguiente. El intelecto es superior que cualquier potencia sensitiva. Pero parece un desorden que lo superior tome de lo inferior. Así pues, como en aquel estado no había ningún desorden en la naturaleza del hombre, parece que no era preciso que el intelecto tomara de los sentidos.

4. Además, el intelecto precisa de los sentidos para adquirir por ellos la ciencia. Pero una vez ya adquirida la ciencia, no necesita de ellos, como tampoco se necesita un caballo después de haber recorrido el camino, como dice Avicena³. Pero según una opinión⁴, los niños en el estado de inocencia tuvieron en plenitud el hábito de todas las ciencias. Luego la imperfección de los órganos de los sentidos no les podía impedir el uso de la ciencia que poseían.

5. Además, el defecto de los órganos corporales representa un impedimento para el sentido más que para el intelecto. Pero los niños no padecen un defecto corporal tan grande que no puedan ver y oír. Luego tampoco es impedido su intelecto por una deficiencia corporal, sino, como parece, por la pena del

¹ Lugares paralelos: *Super Sent.*, II, d. 20, q. 2, a. 2; *S. Th.*, I, q. 101, a. 2. Cfr. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.*, II, d. 20, c. 5.

² *Acerca del alma*, III, 7 (429 a 26).

³ *Acerca del alma*, V, c. 3 (f. 24^{ra} A).

⁴ Cfr. *supra*, a. 7, co.

pecado⁵. Pero ésta no se daba antes del pecado. Luego entonces los niños hubieran tenido uso pleno del intelecto nada más nacer.

6. Además, como se encuentran los animales irracionales respecto de la estimación natural, así se encuentra el hombre respecto a la noticia que tiene naturalmente. Pero los brutos pueden usar apenas nacen la estimativa natural⁶. Luego los niños en el estado de inocencia podían usar nada más nacer la noticia natural, al menos, de los primeros principios.

7. Además, en *Sab 9* [15] se dice «El cuerpo que se corrompe es un peso para el alma». Pero el cuerpo del hombre en el estado de inocencia no era corruptible. Luego no representaba un peso para el alma que le impidiera tener el uso de razón.

CONTRAOBJECIONES

1. Por el contrario, toda acción que es común al alma y el cuerpo es impedida por el defecto del cuerpo. Pero entender es una acción común del alma y el cuerpo, como se dice en el libro I *Sobre el alma*⁷. Luego el uso de razón podía ser impedido por el defecto o imperfección que padecían los niños en el cuerpo.

2. Además, según el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*, «el alma no entiende de ningún modo sin fantasma»⁸. Pero el uso de la fantasía es impedido por el defecto del órgano corporal. Luego también lo es el uso del intelecto, y, así, se sigue lo mismo que antes.

RESPUESTA

Hay que decir que en torno a esta cuestión hay una doble opinión. Algunos⁹ dicen que los niños en el estado de inocencia hubieran tenido el uso pleno de todos los miembros corporales y que esta ineptitud de los miembros que ahora vemos en los niños, como que no puedan usar los pies para andar y las manos para rascar, y otras de este estilo, provienen totalmente del primer pecado. Otros¹⁰, considerando que tales ineptitudes son causadas por los principios naturales, como la humedad, que debe abundar necesariamente en los niños, dicen que tampoco en el estado de inocencia los miembros de los niños hubieran sido totalmente hábiles para sus actos, aunque tampoco tan deficientes como son ahora, ya que ahora, a lo que proviene de la naturaleza, se añade lo

⁵ Cfr. supra, a. 7, arg. 3.

⁶ Cfr. Pedro Lombardo, ut supra, a. 7, arg. 7.

⁷ *De anima*, I, 10 (408 b 11).

⁸ Cap. 7 (431 a 16), según la traducción antigua (ed. Alonso, p. 344-8).

⁹ *Summa fr. Alexandri*, I-II, n. 503 (p. 721).

¹⁰ Buenaventura, *Super Sent.*, II, d. 20, dub. 5.

que se debe a la corrupción. Y esta opinión parece más probable. De modo que, como es necesario que abunde la humedad en los niños, especialmente en el cerebro, en donde tienen sus órganos la facultad imaginativa, la estimativa, la memorativa y el sentido común¹¹, era necesario que estuvieran impedidos principalmente de ejercer los actos de estas facultades, y, por consiguiente, también del intelecto, que toma inmediatamente de estas facultades y a ellas se convierte cuando está en acto. Y, no obstante, no hubiera estado el uso del intelecto en los niños tan atado como ahora. Pero si fuera verdad la otra opinión, entonces el uso de razón de los niños no hubiera estado atado de ningún modo.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES

1. ASÍ PUES, A LO PRIMERO hay que decir que el alma puede ser impedida por el cuerpo de dos modos. Uno de ellos, por contrariedad, lo que ocurre cuando el cuerpo se resiste y la obnubila, y esto no se hubiera dado en el estado de inocencia. Otro, por impotencia y defecto, es decir, en la medida en que el cuerpo no es suficiente para cumplir llevar a cabo todo lo que el alma es capaz de suyo. Y de este modo nada impide que el alma hubiera sido impedida por el cuerpo en el estado de inocencia. Así consta que por el cuerpo era impedida para no atravesar los cuerpos, de modo que no tuviera tanta facilidad de cambiar de lugar como tiene cuando está separada; y de este mismo modo era impedida para que no usara perfectamente las potencias. Sin embargo, en esto no había ningún dolor, ya que el alma, por su ordenación, no hubiera imperado sino aquello que podía hacer por el cuerpo.

2. A lo segundo, que, aunque el intelecto no use órgano, toma de las potencias que sí lo usan, y, por tanto, por el impedimento o defecto de los órganos corporales se impide su acto.

3. A lo tercero, que la especie inteligible, lo que tiene de formal, por lo que es inteligible en acto, lo recibe del intelecto agente, que es una potencia superior al intelecto posible, aunque lo que en ella es material se abstraiga de los fantasmas. Y por eso es más propio decir que el intelecto posible toma del superior que del inferior, ya que lo que pertenece a lo inferior no puede ser tomado por el intelecto posible sino en cuanto que toma la forma de la inteligibilidad del intelecto agente. —O debe decirse que las facultades inferiores son superiores en cuanto a algo, especialmente en la virtud de obrar y causar, en virtud de su proximidad a las cosas exteriores, que son la causa y la medida de nuestro conocimiento. Y de ahí que el sentido, no por sí, sino en cuanto que es informado por la especie de la cosa sensible, sirve a la imaginación, y así sucesivamente.

¹¹ Cfr., p. ej., Avicena, *De anima*, V, c. 8 (f. 28^{va}).

4. A lo cuarto, que según el Filósofo en el libro III *Sobre el alma*¹², el alma intelectual se compara a los fantasmas como a objetos, de donde no sólo al adquirir la ciencia necesita nuestro intelecto convertirse a los fantasmas, sino también al usar la ciencia adquirida. Lo que se pone de manifiesto por el hecho de que, si se lesiona el órgano de la facultad imaginativa, como ocurre en los frenéticos¹³, el alma no puede usar tampoco la ciencia previamente adquirida mientras se encuentra en el cuerpo. La afirmación de Avicena se entiende del alma separada del cuerpo, que tiene otro modo de entender.

5. A lo quinto, que, puesto que el órgano de la facultad imaginativa, y de la memorativa y cogitativa, se encuentra en el mismo cerebro, que es el lugar de máxima humedad en el cuerpo humano¹⁴, por eso también, por la abundancia de la humedad que se da en los niños, son más impedidos los actos de estas potencias que los de los sentidos exteriores. El intelecto toma inmediatamente, no de los sentidos exteriores, sino de los interiores.

6. A lo sexto, que otros animales son naturalmente de compleción seca¹⁵, y por eso en el principio de su creación no hay en ellos tanta abundancia de humedad que impida mucho el acto de los sentidos internos. Pero el hombre es naturalmente de una constitución templada¹⁶ y conviene que en él abunde lo cálido y lo húmedo. Y por eso, en el principio de su generación, conviene que haya en ellos proporcionalmente más humedad; pues en todas las generaciones de los animales y las plantas el principio se toma del humor¹⁷.

7. A lo séptimo, que el cuerpo corruptible es un peso para el alma no sólo por la impotencia sino también por la resistencia y obnubilación. Pero el cuerpo del hombre en el estado de inocencia impedía los actos del alma solo por la imperfección de la facultad o disposición.

¹² *Acerca del alma*, III, 12 (431 a 14).

¹³ Cfr. Agustín, *De Gen. ad litt.*, XII, c. 19 (PL 34, 470).

¹⁴ Cfr. Aristóteles, *De part. animal.*, II, c. 7, (653 a 33 según la traducción de Escoto, en Alberto, *De animal*, XII, tr. 2, c. 2, n. 120 (St I, 485); *De sensu*, 5 (438 b 29) y 13 (444 a 30).

¹⁵ Cfr., p. ej., Tomás de Aquino, *Super Sent.*, II, d. 20, q. 2, a. 1, ad 5.

¹⁶ Cfr., p. ej., Avicena, *Canon medic.*, I, fen, I, doct. 3, c. 2.

¹⁷ Cfr. Alberto, *De morte et vita*, tr. 2, c. 6.