



# ALEJANDRO DE HALES Y LA DISTINCIÓN ENTRE TEOLOGÍA REVELADA Y CIENCIAS ESPECULATIVAS: FILOSOFÍA PRIMERA, FÍSICA Y MATEMÁTICA

*José María Felipe Mendoza*

[ CONICET / Universidad Nacional de Cuyo ]

[ [josefelipemendoza89@gmail.com](mailto:josefelipemendoza89@gmail.com) ]

ORCID: 0000-0002-1881-0947

**Resumen:** El presente texto es la traducción del latín al español de la *Suma de Teología* (lib. I, tr. int., q. I, cap. I-IV) de Alejandro de Hales. Allí se explica la diferencia epistémica fundamental entre teología sagrada, filosofía primera, y las ciencias de la física y la matemática. Luego, se separa la teología sagrada de las demás ciencias especulativas bajo un criterio rector: la ciencia revelada se orienta por la gracia de Dios, mientras que las demás ciencias lo hacen sin la gracia y por las solas fuerzas de la razón. Sobre esta distinción, luego se identifican los términos teología sagrada y doctrina sagrada sin descuidar la necesidad de armonizar la tradición teológica con el avance del aristotelismo latino de principios del siglo XIII.

**Palabras clave:** Alejandro de Hales; teología sagrada; filosofía primera; ciencias especulativas; Sagradas Escrituras

**Alexander of Hales and the distinction between Revealed Theology and Speculative Sciences: First Philosophy, Physics and Maths**

**Abstract:** The present text is the complete translation from Latin into Spanish of the Alexander of Hales' *Sum of the Theology* (lib. I, tr. int., q. I, ch. I-IV). There he explains the main epistemic difference between Sacred Theology, rational Theology or First Philosophy, and the sciences of Physics and Maths. Then, Sacred Theology is separated from the other speculative sciences under a guiding criterion: Revealed Science is guided by the grace of God, while the other sciences are guided without grace and by the forces of reason alone. On this distinction, the terms Sacred Theology and Sacred Doctrine are then identified, without neglecting the need to harmonize the theological tradition with the advance of Latin Aristotelianism at the beginning of the 13th century.

**Key words:** Alexander of Hales, Sacred Theology, First Philosophy, Speculative Sciences, Holy Scriptures



## Contexto histórico

**A**lejandro de Hales vivió entre los años de 1185 y 1245. Fue inglés de nacimiento y recibió una esmerada educación en sus años de juventud en el monasterio cisterciense de Hales, ubicado en la región de Gloucester<sup>1</sup>. Se sabe de su dedicación a la docencia en las facultades parisinas de Artes y Teología, y de su ingreso, ya en su vejez, a la orden franciscana, desde el año de 1236 hasta su fallecimiento. Célebres autoridades en el ámbito académico y científico han dado, según recuerda la edición crítica de sus obras, testimonio de su vida. Aquí únicamente mencionamos dos de ellas: Roberto Grosseteste<sup>2</sup> y Buenaventura<sup>3</sup>. Pero hubo también otros testimonios, y que en esta ocasión sirven al fin propuesto. Para el caso del presente trabajo tan solo recordamos las palabras de Bernardo de Besa, quien “alaba a Alejandro como maestro máximo en teología y filosofía”<sup>4</sup>. Y en este reconocimiento se advierte tanto el ingreso decisivo de los textos aristotélicos al occidente latino en general y universitario en particular a comien-

zos de siglo, como el entendimiento y uso alejandrinos de tales fuentes<sup>5</sup>. Pero la celebridad de su nombre está indefectiblemente unida a la fama de su *Summa Theologiae* –en adelante *S.T.*–, escrita entre los años de 1231 y 1245; obra que fue redactada durante su enseñanza en París y que quedó inconclusa.

La introducción de textos genuinamente aristotélicos, sus comentarios y los textos aristotelizantes en las Universidades de Colonia, Oxford y París crean lentamente un clima intelectual controvertido en la primera mitad del siglo XIII, que es, por lo demás, relativamente compartido por el *Doctor Irrefragabilis*, Buenaventura (1221-1274), Alberto Magno (1199-1280) y Tomás de Aquino (1225-1274). Para el caso de la universidad de París, Tuilier afirma:

en favor de las cruzadas y de los contactos diversos con las civilizaciones islámica y bizantina, las obras de Aristóteles, largo tiempo ignoradas en nuestros países, son traducidas en latín sobre el original griego o sobre versiones árabes. Ellas penetran en los medios intelectuales preocupados por encontrar una explicación racional del mundo y de sus orígenes en una sociedad en plena mutación. Al mismo tiempo la expansión de las ciudades y de la civilización urbana hace aparecer una burguesía de negocios cuyos hijos, capaces de proseguir estudios, acogen favorablemente el

1 QUARACCHI (1951: 7-75) presenta la vida de Alejandro de acuerdo con diversos testimonios fragmentarios entre los siglos XIII-XVI.

2 QUARACCHI (1951: 17-19).

3 QUARACCHI (1951: 19-21).

4 QUARACCHI (1951: 28).

5 COLLEGII S. BONAVENTURAE (1969:39-40): Prolegomena, apartado 3: Alexander Halensis et Aristotelismus.

racionalismo de Aristóteles, y la Iglesia, amenazada en su primacía social y espiritual, se ve obligada a reaccionar<sup>6</sup>.

La situación descrita comienza a plasmarse con las primeras condenas al aristotelismo. Ya en 1210, el Concilio de París “condena formalmente la introducción del aristotelismo en la enseñanza de la capital”<sup>7</sup>, y en 1215 el papa Inocencio III “encarga al cardenal Roberto de Courson que “limite la influencia del aristotelismo parisino fijando de una manera específica los programas y la organización de los estudios universitarios para las artes y la teología”<sup>8</sup>. Prohíbe categóricamente la enseñanza de la física y la metafísica de Aristóteles para el caso de la Facultad de Artes<sup>9</sup>, pero nada se dice de la Facultad de Teología, puesto que el racionalismo aristotélico aún no se había impuesto en las disciplinas teológicas<sup>10</sup>. Años después, en 1231, con la publicación de la bula *Parens scientiarum*, el papa Gregorio IX confirma la índole plenamente internacional de la Universidad de París: “hace de la corporación de los maestros y los estudiantes parisinos una institución de enseñanza superior de competencia universal [...] y le confiere una audiencia y una autoridad doctrinal

que poseerá en forma exclusiva durante largos siglos”<sup>11</sup>.

Según podrá observarse, los conflictos seguirán escalando conforme avance el siglo XIII hasta, quizá, la famosa condena de Tempier en 1277<sup>12</sup>. La asimilación del *corpus aristotelicum* parece evidenciar no solo una transición de un agustinismo doctrinalmente multiforme<sup>13</sup> hacia un aristotelismo latino –que se corresponde principalmente con los tratados del *Aristoteles vetus*–, sino también la superposición y conflictiva convivencia entre ambas corrientes filosóficas y teológicas. En este sentido “la importancia de la *Summa Halensis* radica en que, insertándose dentro de la tradición agustiniana, representa a la vez un momento innovador en la filosofía medieval occidental, puesto que conoce y utiliza la obra de Aristóteles”<sup>14</sup>.

## Tesis centrales de la doctrina teológica y filosófica de Alejandro de Hales

Entre los tratados conservados del *Doctor Irrefragabilis*, la *S.T.* ha sido estudiada con cierta dispersión por la literatura erudita contemporánea, en tanto no parece existir aún cierto cuerpo orgánico que enfatice decisivamente las doc-

6 TUILIER (2010: 65). Cfr. FLORIDO (2016: 73-74).

7 TUILIER (2010: 65).

8 TUILIER (2010: 65).

9 TUILIER (2010: 66).

10 TUILIER (2010: 66-67).

11 TUILIER (2010: 88-89).

12 Para una lectura directa del texto, cfr. FLORIDO (2016: 82-110).

13 BENAVIDES (2015: 9).

14 SOTO BRUNA (1998: 881)

trinas fundamentales que allí el Halensis expuso. En atención a ello, solo se indicarán en notas aquella bibliografía que colabora en la dilucidación de algún tópico en particular mencionado en la traducción que presentamos, y que comprende la siguiente sección: *prima pars*, lib. I, tr. int., q. I, cap. I-IV.

El texto está compuesto de un prólogo general y cuatro capítulos. El primero esclarece el contenido de la fe al enunciar: “todo el conocimiento de la fe cristiana pertenece a dos [cuestiones]: a la fe y a la inteligencia del Creador, y a la fe y a la inteligencia del Salvador.” De ello resulta conveniente subrayar las palabras finales del prólogo, cuando dice: “la primera parte [de la S.T.] pertenece al conocimiento de la sustancia divina de la Trinidad y la Unidad.” Luego, en concordancia con el plan mencionado, se han traducido los capítulos que pertenecen a la cuestión I del tratado introductorio. Ahora bien, el capítulo I indaga sobre la posibilidad de comprender científicamente la doctrina teológica. Está compuesto de cuatro objeciones, un argumento en contrario (*sed contra*) y una extensa solución que culmina en las respuestas a las objeciones esgrimidas. Aquí tan solo mencionamos la tesis fundamental de la solución sin pretensión de agotar el mismo *corpus*. Alejandro dice: “y aquí está la tarea de la teología [revelada], que es la ciencia que trata acerca de Dios, quien es la causa de las causas, y que lo es en virtud de su gracia.

Por lo tanto, el nombre de ciencia es apropiado para la ciencia de las cosas causadas y, en cambio, el nombre de sabiduría [es el correcto] para la ciencia de la causa de las causas.”

El capítulo II interroga sobre la diferencia esencial entre las Sagradas Escrituras y las demás ciencias en general. Reúne cuatro objeciones, seis argumentos en contrario, una brevísima solución y una respuesta única a todas las objeciones. Reproducimos aquí la solución: “la teología no es como las otras ciencias ni se puede enumerar entre ellas, según algunos entendían la división de la filosofía.” El capítulo III profundiza los temas propios de la Sagrada Escritura. Pero su organización difiere levemente de las anteriores. Presenta tres maneras transversales de comprender su contenido. Al primer modo le siguen dos argumentos en contrario. Al segundo, dos argumentos en contrario; y al tercero, un solo argumento. Luego se coloca la solución general y las respuestas a las objeciones. En la solución Alejandro distingue tres maneras de comprender las Sagradas Escrituras: 1. por la operación; 2. por la virtud; 3. por la esencia. Y con ello cierra su entendimiento del tema, al afirmar: “la teología es ciencia de la sustancia divina que debe conocerse a través de Cristo conforme con las obras de la reparación”.

El capítulo IV presenta una organización más compleja que los precedentes. Allí se indaga sobre la modalidad de enseñanza que es

propia de las Divinas Escrituras. Bajo este arco temático se divide en cuatro artículos. El artículo I cuestiona si su modalidad sea compatible con el arte o con la ciencia. Presenta tres objeciones, una solución y las respuestas correspondientes. En la solución se dice: “conviene afirmar que no hay una modalidad artística o científica de las Sagradas Escrituras acorde con una comprensión de la razón humana, aunque si [la hay] por disposición de la sabiduría divina para el conocimiento del alma sobre las cosas que pertenecen a [su] salvación.” El artículo II fija la atención en la certeza del conocimiento que brindan las Escrituras en comparación con las demás ciencias. Presenta cuatro objeciones, un argumento en contrario, la solución y las respuestas pertinentes. En la solución Alejandro distingue entre la certeza que es propia de la especulación y la que es propia de la experiencia, y añade que el término de *marras* se predica del intelecto y del afecto. En este contexto señala que la teología sagrada es afín al hombre espiritual y sentencia: “afirmo que el modo teológico es más cierto por la certeza de la experiencia y por la certeza que se extiende hasta el afecto, que es al modo del gusto.” El artículo III indaga sobre el modo multiforme de comprender las Escrituras. Presenta seis objeciones, tres argumentos en contrario, la solución y las respuestas. En la solución Alejandro sostiene que las Sagradas Escrituras tienen en sí un modo multiforme según tres

razones: 1. eficiente: el Espíritu Santo; 2. material: la sabiduría de Dios; 3. final: la instrucción para la salvación del género humano. El artículo IV cierra el capítulo IV y la cuestión I del tratado introductorio. Allí se investiga sobre los significados de la multiformidad de las Escrituras. Bajo este criterio, el artículo se divide en tres bloques. El primero está compuesto de tres objeciones, la solución y las respuestas. En la solución se lee: “debe sostenerse que, siendo la verdad primera trina y una, el modo de la ciencia de la verdad primera es trino y uno. Un [significado] literal y tres espirituales. Uno anagógico, que nos conduce hacia arriba, hacia el primer principio. Otro alegórico, que es expresivo de los arcanos de la verdad primera. Y otro tropológico o moral, que está ordenado a la suma bondad. De allí que el anagógico se refiera al Padre, el alegórico al Hijo y el moral al Espíritu Santo.” Sin embargo, se vuelve oportuno añadir que Alejandro aporta otras maneras de organización de sentidos. Ahora bien, el segundo bloque se refiere a la relación entre verdad y sentido literal. Presenta una objeción y una solución general. En ella afirma: “la verdad en las palabras [referidas a la Sagrada Escritura] está de dos maneras: a. en cuanto aquello que se dice; b. en cuanto aquello a causa de lo que se dice.” El tercer y último bloque se detiene en el sentido espiritual o místico. Presenta dos objeciones, tres argumentos en contrario, una extensa solución general y las respuestas

correspondientes. En la solución se lee, siguiendo a Dionisio, que “la manifestación de las cosas divinas sucede de dos maneras. A través de las similitudes, como cuando se alaba a las creaturas por las disposiciones espirituales, lo cual pertenece a su similitud en tanto razón, intelecto y sabiduría. Y también a través de la disimilitud, como cuando se alaba por medio de las disposiciones corporales de las cosas.”

Finalmente, cabe tomar nota de las autoridades intervinientes en el texto. No todas ellas figuran con regularidad y tampoco con la misma fuerza persuasiva. Según el criterio de la diversidad de tratados, Aristóteles es mencionado dos veces y Agustín de Hipona<sup>15</sup>, cinco. En cambio, las restantes autoridades –Dionisio Areopagita, Hugo de San Víctor<sup>16</sup>, Pedro Lombardo, Severino Boecio, Beda el Venerable, Walafrido Strabo<sup>17</sup> y las Sagradas Escrituras<sup>18</sup>– tan solo figuran una vez. Pero su importancia especulativa no es menor en ningún caso. La comprensión filosófica de Aristóteles con respecto a la metafísica,

filosofía primera o teología –y que por el contexto de la *S.T.* puede llamarse ciencia divina procedente por la sola razón– se torna decisiva en el capítulo I. Dionisio es la autoridad que guía la solución en el capítulo III acorde con las distinciones asignadas a la materia de la cual versan las Divinas Escrituras. A tal solución le continúa en importancia teórica la figura de Hugo de San Víctor en las respuestas dadas en el mismo apartado. En el capítulo IV principalmente deslumbra la posición de Agustín de Hipona. Por lo demás, bastan las alusiones indicadas para introducir al lector en la *S.T.* alejandrina con el objetivo de conocer, mediante traducción directa del latín, la diferencia epistémica fundamental entre teología sagrada, filosofía primera y las demás ciencias especulativas.

## Notas sobre la traducción

La traducción al castellano de la *S.T.* de Alejandro de Hales –tratado introductorio, cuestión I– está basada en la edición crítica latina (Roma, 1924: *Tractatus introductorius, Quaestio I*, pp. 1-13). De este texto en particular no habría noticia alguna de traducción al español. La presente edición pretende fidelidad al latín. Para ello se han evitado las paráfrasis, aclaraciones adjuntas, adaptaciones, extensiones o supresiones hasta donde ha sido posible. Se ha buscado reflejar la rigurosidad del latín escolástico en conjunto con las signaturas

15 Sobre la utilización de la obra de Agustín en la *S.T.* de Alejandro, cfr. SCHUMACHER (2020: 33-53).

16 Sobre la influencia de Hugo de San Víctor en la *S.T.* de Alejandro, cfr. COOLMAN (2020: 201-215).

17 Walafrido Strabo fue un monje alemán del monasterio de Fulda que vivió entre los años 809-849. Sobre su vida y obra, cfr. RUCHELI (2021: 21-25).

18 Sobre el uso exegético de Alejandro de las citas bíblicas en la *S.T.*, cfr. GIES (2020: 11-29).

correspondientes, priorizando siempre el sentido literal del texto. Las construcciones en español apuntan a expresar la elocuencia técnica del latín filosófico y orientar al lector hacia la posibilidad de comparar ambos idiomas sin la necesidad de detenerse en análisis lingüísticos y decisiones de traducción mayores a las aquí consignadas.

Los corchetes [ ] precisan en español lo que el latín elide. El uso de la negrita y las divisiones del texto son las mismas que presenta la edición crítica. Solo se han conservado las notas de la edición latina que señalan a los autores explícitamente citados por Alejandro de Hales y se han colocado en cursiva exclusivamente las citas bíblicas.

Los tratados de autoridades filosóficas y teológicas citados en el cuerpo del texto se han conservado en latín y las notas que los señalan indican la edición utilizada en cada caso. Al respecto conviene precisar que la edición crítica de la *S.T.* se ha valido de la edición Didot para los textos latinos aristotélicos. Por tal motivo, ha parecido conveniente respetar ese criterio y comparar las dos versiones latinas. Con todo, debe ponderarse que existe una proximidad textual acorde con la intención de Aristóteles y un relativo distanciamiento de las formas. En lo que respecta a las autoridades medievales, se sigue la edición Migne.

Las ediciones en castellano de Aristóteles y Agustín de Hipona que se consultaron fueron consideradas

como orientativas, mientras que el texto de Dionisio el Areopagita ha sido utilizado preferencialmente en la traducción. En el caso de las Sagradas Escrituras, se ha procedido a contrastar la versión del Halensis con la Vulgata y la edición castellana elegida, y se han completado las citas de Alejandro en la traducción cuando resultó adecuado.

## Alejandro de Hales Orden de los Hermanos Menores *Suma de Teología*

### Prólogo General<sup>19</sup>

Todo el conocimiento de la fe cristiana<sup>20</sup> pertenece a dos [cuestiones]: a la fe y a la inteligencia del Creador, y a la fe y a la inteligencia del Salvador. De donde el profeta Isaías, en la persona del Señor, se expresa diciendo –

19 Siguiendo la sugerencia de la edición crítica, se ha colocado el prólogo general al comienzo del tratado introductorio y no al inicio del libro III, donde se ubicaría originalmente según el parecer del autor.

20 LÁZARO PULIDO (2013: 355) afirma: “volviendo a los orígenes del recorrido universitario, vemos a Alejandro de Hales, junto a otros maestros a inicios del s. XIII, inaugurando una auténtica teología propia de la universidad, es decir, utilizando una profundización de los elementos epistemológicos de la filosofía [...] Inaugura una búsqueda desde la ciencia teológica de la verdad vivida en el seno de la orden franciscana, constituyendo así desde el inicio lo que supondrá sin duda una tradición.”

acorde con el pasaje 43, 10-11-: *Para que me creas y comprendas porqué Yo soy quien soy: antes de mí no fue formado dios alguno, y después de mí no habrá ninguno. Yo soy, Yo soy el Señor y no hay fuera de mí Salvador.*

La fe [en el Creador] contiene principalmente dos [cuestiones]: el conocimiento de la sustancia del Creador y el conocimiento de la obra del Creador. El conocimiento de la sustancia del Creador consiste en el conocimiento de la divina Unidad y de su misma santísima Trinidad. En cambio, el conocimiento de la obra del Creador está basado en el conocimiento de la creación o formación de las cosas<sup>21</sup>. De allí que el profeta haya dicho, por medio de signos, en cuanto al conocimiento de la sustancia: *Para que comprendas porqué Yo soy.* Y en Ex 3, 14: *Yo soy quien soy.* Y con respecto al conocimiento de la obra, [lo] somete [todo a él]: *Antes de mí no fue formado dios alguno* que sea principio del universo creado.

---

21 BENAVIDES (2015: 16-17). La noción halesiana de creación (*creatio ex nihilo*) se encuentra desarrollada particularmente en los *libri primus* y *secundus* de la *S.T.* bajo la decisiva influencia de Agustín, Anselmo y Hugo de san Víctor. Allí sostiene que Dios crea voluntariamente y por gratuidad sin necesidad alguna. En concordancia con ello, afirma que las creaturas no poseen potencia creadora ni participan del acto creador de Dios, negando toda posibilidad de panteísmo. Así mismo, en continuidad metafísica con la creación, se despliega la noción de formación (*formatio*) en la que las cosas alcanzan su forma constitutiva definitiva.

Asimismo [añade que] la fe y la inteligencia puesta en el Salvador versan acerca de dos [cuestiones]. Una, respecto de la persona del Salvador, y la otra, respecto de la obra de la salvación. La persona del Salvador es la persona del Hijo de Dios, que es Cristo en dos naturalezas, la divina y la humana, pues Dios y el hombre son uno en Cristo. Por ello, para significar la persona del Salvador en la naturaleza de la divinidad, dice: *Yo soy*, al cual le corresponde el nombre que aparece en Ex 3, 14: *El que es me ha enviado a vosotros.* Y para significar a la misma persona en la naturaleza humana, añade: *Yo soy el Señor.* De allí la expresión del Apoc. 19, 16: *En su manto y sobre su muslo tiene escrito este nombre: Rey de reyes y Señor de señores.* [Por lo tanto] la obra de la salvación descansa en los sacramentos salvíficos dados por la presencia de la gracia y la recompensa salvífica para la vida futura. Y en orden al cumplimiento de tal designio añade: *Y no hay fuera de mí Salvador*, señalándose a sí mismo con ello como el principio y la causa de nuestra salvación. Y en Oseas 13, 4: *No has de reconocer a otro Dios fuera de mí, y no hay Salvador sino Yo.*

Por consiguiente, la investigación católica de estas cosas que pertenecen a la fe se divide en cuatro. La primera parte pertenece al conocimiento de la sustancia divina de la Trinidad y la Unidad. La segunda, a la obra de la divina creación. La tercera, a la persona del Salvador en las naturalezas divina y humana. Y

la cuarta se corresponde con los sacramentos salvíficos y las obras de la futura glorificación.

**Libro Primero**  
**Tratado introductorio**  
**Cuestión I**  
**Sobre la doctrina teológica**

**P**uesto que, como afirma Boecio en el libro *De Trinitate*<sup>22</sup>, “parece que se dice del mejor modo [así]: es propio del hombre erudito [considerar] todas y cada una de las cosas como son en sí mismas; y así también del mismo modo buscamos aprender la fe.” Por ende, “convendrá se trate a las cosas naturales racionalmente; a las matemáticas, disciplinadamente; y a las divinas, intelectualmente.” [Del mismo modo] buscamos indagar la disciplina teológica con la ayuda de la gracia de Jesucristo, que es el principio por el que la aprendemos. Por ello investigamos en la primera parte de la doctrina teológica [lo siguiente]:

- I. Si es ciencia.
- II. Si se distingue de las otras ciencias.
- III. De qué trata esta ciencia.
- IV. Sobre el modo de enseñanza de esta ciencia.

**Capítulo I**  
**Si la doctrina de la teología es ciencia**

---

22 BOETHIUS, *De Trinitate*, cap. 2 (PL 64, 1250).

**E**n concordancia con ello, alguien interroga en primer lugar si la doctrina de la teología es ciencia.

**Ante lo cual se argumenta:** 1. Agustín, en el libro de las *LXXXIII Quaestiones*, en la cuestión 48<sup>23</sup>, [afirma]: “hay ciertas cosas que [siempre] se creen y nunca se comprenden, como es toda la historia de los sucesos singulares y la gesta humana que la recorre.” Por lo tanto, siendo la doctrina de la teología en gran parte histórica, según se evidencia en la Ley y en los Evangelios, se corresponde con aquella parte que nunca se comprende. Pero de aquellas cosas que nunca se comprenden no hay ciencia, pues la ciencia es de los inteligibles. En consecuencia, resta [decir] que la doctrina teológica no es ciencia.

2. Además, como dice el Filósofo en el principio de la *Metaphysica*<sup>24</sup>: “la experiencia es propia de las cosas singulares, mientras que el arte es propio de las cosas universales. El arte se engendra cuando, a partir de lo inteligido en muchas experiencias, se aprehende de la recepción de [experiencias] similares.” Pero la doctrina teológica en gran medida no es de los universales, sino de los singulares, como se evidencia en la narración histórica. Resta, por lo tanto, [afirmar] que no es arte ni ciencia.

---

23 HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII* (PL 40, 31).

24 ARISTOTELIS, *Methaphysica*, lib. I, cap. 1 (981<sup>a</sup> 5-15).

3. Además, tres son las recepciones de la verdad en la doctrina: la opinión, la fe y la ciencia. La opinión es propia de las cosas opinables; la fe, de las cosas creíbles; y la ciencia, de las cosas cognoscibles. Pero nunca la ciencia se genera a partir de cosas opinables ni de cosas creíbles, en cuanto son de esta manera. Por lo tanto, la doctrina de la teología, en cuanto tal, es de las cosas creíbles, según Jn. 20, 31: *Estas cosas fueron escritas para que creáis*. Y de aquí se sigue que la recepción de la doctrina de la teología no será ciencia.

4. Además, Agustín [dice] en el libro XIV de *De Trinitate*<sup>25</sup>: “no todas las cosas pueden ser conocidas por los hombres en relación con las cosas humanas, donde hay mucho de vanidad superflua y curiosidad malsana, lo cual atribuyo a esta ciencia. Pero, [por otro lado,] está todo aquello que se engendra, se nutre y se fortalece por la fe salubérrima que [nos] conduce a la verdadera santidad.” Por lo tanto, la mentada ciencia no genera sino la fe. Y, en consecuencia, su verdadero nombre no es el de ciencia, máxime cuando la fe es considerada “por encima de la opinión y debajo de la ciencia constituida.”

**En contra:** a. Lo que se conoce por inspiración divina se sabe más verdadero que aquello que es conocido por razonamiento humano porque en la inspiración divina es imposible la falsedad, mientras que en el razonamiento acaecen muchas de

estas [falsedades]. Por consiguiente, al ser otorgado el conocimiento de la teología por inspiración divina -[pues leemos] en II Tim. 3, 16: *Toda la Escritura está divinamente inspirada, etc.* y en II Petr. 1, 21: *Los santos hombres de Dios hablaron inspirados por el Espíritu Santo*- se concluye que [esta] ciencia es más verdadera que las demás ciencias.

b. Además, Agustín [dice] en el libro XIV de *De Trinitate*:<sup>26</sup> La teología es la ciencia que trata de aquellas cosas que pertenecen a la salvación del hombre. Luego, es ciencia.

**Solución:** En primer lugar, debe notarse que hay una ciencia de la causa y una ciencia de lo causado. Mientras que la ciencia de la causa de las causas es por su gracia, la ciencia de las cosas causadas es o bien por la causa o bien por el solo efecto, que no es por su gracia, porque se refiere y depende de la causa de las causas. Y aquí está la tarea de la teología, que es la ciencia que trata acerca de Dios, quien es la causa de las causas, y que lo es en virtud de su gracia. Por lo tanto, el nombre de ciencia es apropiado para la ciencia de las cosas causadas y, en cambio, el nombre de sabiduría [es el correcto] para la ciencia de la causa de las causas. De allí también que el mismo filósofo<sup>27</sup> enseñe que la filosofía primera, que es por su gracia y que es también causa de las causas, debe llamarse

25 HIPONENSIS, *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 1, n. 3 (PL 42, 1037).

26 HIPONENSIS, *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 1, n. 2 (PL 42, 1037).

27 ARISTOTELIS, *Methaphysica*, lib. I, cap. 1-2 (982a).

[propriadamente] sabiduría. Y, por una razón similar, la doctrina teológica, que trasciende todas las demás ciencias, debe llamarse sabiduría. De allí [las palabras] en Deut. 4,6: *Esta es nuestra sabiduría y nuestra inteligencia a los ojos del pueblo.*

Además, debe notarse que la ciencia perfecciona tanto el conocimiento según la verdad como mueve el afecto en vistas a la bondad. El primer caso es como el conocimiento según lo visto, y por ello debe decirse ciencia absoluta. El segundo, como el conocimiento según lo saboreado, y por tal razón debe mencionarse como sabiduría por el sabor de la afección, según aquello que afirma el Eccli. 6, 23: *La sabiduría es según su nombre.*

Por lo tanto, la teología, que perfecciona el alma según el afecto<sup>28</sup> -movilizándola hacia el bien por los principios del temor y del amor-, propia y principalmente es sabiduría. Y la filosofía primera, que es la teología de los filósofos y que es sobre la causa de las causas, en cuanto que perfecciona el conocimiento según la vía del arte y del raciocinio, es llamada menos propriadamente sabiduría. En cambio, las demás ciencias, que son sobre las causas que se siguen [de aquellas] y sobre lo causado, no deben

recibir [el nombre] de sabiduría, sino [solo] el de ciencia.

De donde, de acuerdo con todo [lo antes expuesto,] debe afirmarse que la doctrina de la teología es sabiduría al modo de la sabiduría. En cambio, la filosofía primera, que es el conocimiento de las primeras causas, que son la bondad, la sabiduría y la potencia, es sabiduría, pero al modo de la ciencia. Finalmente, las otras ciencias que consideran las afecciones del sujeto [científico] por sus causas, son ciencias al modo de las ciencias.

#### **Respuesta a las objeciones: 1.**

Debe decirse que una es la historia en la Sagrada Escritura y otra [es la historia] en las demás [ciencias]. En efecto, en las otras [ciencias,] la historia describe con significación habitual la gesta de los sucesos singulares de los hombres sin la intención de significar la interioridad. Y acorde con ello, al ser propio de los actos singulares y temporales tales cosas, todas las historias mencionadas son de aquellas cosas que nunca se comprenden. En cambio, en las Sagradas Escrituras se narra la historia, no por una intención o por un fin -en cuanto ello significase los actos singulares de los hombres según su significación habitual-, sino que, por el contrario, con ello se significan los actos universales y las condiciones pertinentes para el conocimiento de los hombres y para la contemplación de los misterios divinos de acuerdo con la significación de las cosas. Aquí [v.gr.] se incluye la pasión de Abel para significar la pasión de Cristo

---

28 Debe establecerse una relación directa de la noción de afecto humano en la teología con la persona del Salvador, que es Cristo. Él se dice sabiduría de dos naturalezas, y constituye la materia y el fin de las Sagradas Escrituras. Cfr. COOLMAN (2007: 35-38).

y de los justos, o la malicia de Caín para significar la perversidad de los injustos, y así también en los demás casos. Por lo tanto, se introduce en la historia de la Sagrada Escritura un hecho singular para significar el universal, y por eso es que hay de ella intelecto y ciencia.

2. Corresponde señalar que el universal se dice de cuatro modos: (i) en el modo de predicar, v.gr. hombre; (ii) en el modo de ejemplificar, v.gr. la forma de reo para muchos pecadores o la vida de Job para la vida de muchos hombres; (iii) en el modo de significar, v.gr. Jacob, quien de suyo significa lo justo al contraer [matrimonio] con Raquel y Lía, porque se ejerció en la vida activa y contemplativa; y (iv) en el modo de causar, v.gr. Dios como causa universal de la creación de las cosas y Cristo como causa universal de la reparación de los hombres. Por lo tanto, según tales consideraciones debe afirmarse que hay universalidad en la Sagrada Escritura. En efecto, la Sagrada Escritura contiene sentencias generales, v.gr. *El inicio de la sabiduría es el temor del Señor* [según] Prov. 1, 7 o bien, *La caridad es el fin de los preceptos* [según] I Tim, 1, 5 y así otras tantas sentencias universales en las que hay universal en el primer modo, es decir, según el ámbito de predicación (i). Pero también hay sentencias particulares, como aquellas que se proponen en un sentido histórico o profético u otros similares, en las cuales, en cuanto al sentido exterior, hay universal según el segundo modo mencionado, que

es el ejemplar (ii). Por ejemplo, lo que se narra en la historia literal de [la vida] singular de Abraham y de Job, aunque [también] la Sagrada Escritura lo narra como ejemplo [paradigmático] de vida y como costumbre para los buenos. De allí [las palabras] de Rom. 15, 4: *Cada cosa que fue escrita, se escribió para nuestra enseñanza*, y en la última Ep. de Sant., 10: *Tomad ejemplo de la paciencia y de la longanimidad de los profetas [del Señor]*. En cambio, en cuanto al sentido interior y espiritual, hay universalidad en el tercer modo de las sentencias particulares, es decir, el universal en el modo de significar (iii), porque es signo de la cosa universal para muchos. Por lo demás, en cuanto a si el sentido interior o exterior de la Sagrada Escritura se encuentre en las sentencias particulares o generales, [ello] dependerá de que sea redirigido a Dios, quien es la causa universal de la creación de las cosas, o bien a Cristo, quien es la causa universal de la reparación de los hombres, y [ello se dice] según el cuarto modo, que es en el modo de causar (iv). Por lo tanto, en cuanto a la mencionada modalidad y distinción se dice que la doctrina Sagrada es propia de las cosas universales.

3. Debe afirmarse, acorde con la distinción de Agustín en el libro *LXXXIII Quaestionibus*<sup>29</sup>, que “tres son los géneros de cosas creíbles. Uno, de aquellas cosas que siempre se creen y nunca se comprenden,

---

29 HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 48 (PL 40, 31).

como es [el caso de] toda la historia [humana]. Otro, aquellas cosas que son comprendidas y luego creídas, como son todos los razonamientos humanos en matemáticas o en cualquier otra disciplina. Y otro, las que primero son creídas y luego comprendidas, al modo de aquellas cosas que no pueden ser comprendidas sino por los limpios de corazón que viven en el mundo, lo que sucede cuando son custodiados los preceptos aceptados para vivir bien.” Por lo tanto, a raíz de ello se evidencia que es [el género] creíble lo que nunca se une a la ciencia, como es el caso de las gestas históricas. En cambio, hay otras cosas que [sí] se unen a la ciencia, como [el género] de las cosas creíbles de los razonamientos de las ciencias. Sin embargo, [también] hay otras que disponen al intelecto y a la ciencia, como es [lo referido] a las cosas divinas. De allí que, según la letra [de la Septuaginta], se diga en Is. 7, 9: *Si no creyeres, no entenderéis*. Por lo tanto, no repugna a la doctrina teológica ser [del género] de lo creíble y ser [del género de la] ciencia.

4. Ahora se evidencia la respuesta. Pues la mentada ciencia primero genera la fe y luego la comprensión una vez que el corazón ha sido limpiado a través de la acción de la fe y del amor. De allí se sigue que esta sea la diferencia de tal doctrina, que es sabiduría, respecto de las otras, que son ciencias [sin más], porque aquí la fe introduce la comprensión. Por el contrario, en las demás [ciencias] la comprensión introduce la fe, pues

aquello en lo que hay intelección hay asentimiento. Sin embargo, aquella [sentencia] que añade: “la fe es inferior a la ciencia y superior a la opinión,” corresponde sea distinguida así. Lo que es propio de la fe aboga por razones probables, y de ello se sigue con verdad que la misma fe es colocada bajo la ciencia. Pero también la fe es inspirada para asentir a la primera verdad o a lo primero verdadero a causa de sí misma, y bajo este respecto la [fe] está sobre toda ciencia, y [nos] dispone para aceptar la Doctrina Sagrada, y a [la fe] se dirige totalmente [la ciencia].

Sin embargo, todavía alguien [puede] objetar: el filósofo<sup>30</sup> dice que “toda ciencia es de algún género del sujeto [científico], cuyas partes y afecciones [se] consideran por sí.” Pero Boecio afirma en el libro *De Trinitate*<sup>31</sup> que “Dios no es sujeto.” Por lo tanto, no es correcto considerar a Dios como afección del sujeto. Y, por ello, la teología, que versa acerca del conocimiento de Dios, no será ciencia.

Además, a la [objección precedente] debe responderse que uno es el modo “de conocimiento de las formas ligadas a la materia, y otro es el modo de conocimiento de las formas separadas de la materia,” según evidencia Boecio en el libro *De*

---

30 ARISTOTELIS, *Analytica Posteriora*, lib. I, cap. 28 (87<sup>a</sup>40).

31 BOETHIUS, *De Trinitate*, cap. 4 (PL 64, 1253).

*Trinitate*<sup>32</sup>. En efecto, en el primer caso, es la forma respecto del sujeto, y ello por alguna causa. De ese modo se comprende que “la ciencia es propia del género sujeto y considera [también] las afecciones del mismo sujeto.” En cambio, en las formas que están separadas de la materia quiere ser [allí] la misma divinidad y trinidad de las personas. Y este es el otro modo de conocer, en tanto conocemos la virtud por medio de la operación, y por la virtud, la misma divinidad de la sustancia, [pues] en Rom. 1, 2 [se lee]: *Las cosas invisibles de Dios, por su poder y su divinidad, son percibidas desde la creación por los intelectos*. Además, uno es el modo de conocer las cosas simples y otro el modo de conocer las cosas compuestas. Esto [se debe a que las cosas] compuestas se conocen por resolución en sus partes; y por esto la ciencia, que es de los compuestos, es propia de un único género sujeto cuyas partes considera. En cambio, respecto de las cosas simples, de las cuales no hay propiamente una consideración de las partes, no se considera aquí el modo de saber de estas ciencias. Por ello, el modo propio de conocer la simplicidad de la divinidad no es tal sino por quien lo ha dicho.

## Capítulo II

### Sobre la distinción de la Doctrina Sagrada de las otras ciencias

---

32 BOETHIUS, *De Trinitate*, cap. 2 (PL 64, 1250).

**A** continuación, se pregunta sobre la distinción de la Doctrina Sagrada de las otras ciencias. Por consiguiente, se investiga si la doctrina de la teología sea como una de las otras ciencias o las comprenda o esté comprendida entre ellas, al modo en que algunos han dividido en partes la filosofía.

**A lo cual se objeta así:** 1. [Dice el] Eccli. 1, 1: *Toda sabiduría es propia de [nuestro] Señor Dios*. Por lo tanto, toda sabiduría o es ciencia teológica o es divina, pues la ciencia teológica no es otra que la ciencia divina.

2. Además, la ciencia teológica o divina o se dice divina porque proviene de Dios y, entonces, toda otra ciencia es divina; o bien se dice divina porque es de Dios mismo y, según esto, la filosofía primera es divina y teológica porque trata sobre Dios. Por lo tanto, la Sagrada Escritura será ciencia como las otras o como la filosofía primera.

3. Además, si dijéramos que es divina porque proviene del Espíritu Divino, se objeta: “toda verdad, cualquiera que se diga, es propia del Espíritu Santo.” Y la verdad [es], acorde con la Glosa que dice aquello de I Cor. 12, 3: *Nadie puede decir: El Señor Jesús, etc.* Por lo tanto, toda verdad [propia] de cada ciencia es dada por el Espíritu Santo. Por ello, siendo la teología ciencia al provenir del Espíritu Santo, toda otra ciencia será teológica.

4. Además, si se dice teológica o divina porque es obtenida por revelación divina, se objeta [acorde

con] Rom. 1, 19 -donde se habla sobre el conocimiento que los filósofos tuvieron de Dios-: *Lo que es evidente de Dios se manifestó ante ellos, pues Dios se les reveló*. Por lo tanto, el conocimiento filosófico sobre Dios fue obtenido por revelación y, por ello es teológico.

Por consiguiente, a partir de tales consideraciones parece abandonarse [el hecho de que] la teología sea como una de las otras ciencias y sea enumerada entre ellas.

**En contra:** a. Toda ciencia humana es adquirida por investigación o doctrina, pero la disciplina teológica es inspirada, no adquirida, en cuanto ha sido dada, según se dice en II Tim. 3, 16. Por lo tanto, no es como una de las otras [ciencias].

b. Además, toda ciencia humana está fundada sobre el testimonio de las creaturas a partir de lo cual se colige experiencia, según afirma el filósofo en la *Metaphysica*:<sup>33</sup> “toda ciencia y arte se aprende por experiencia, pues la experiencia hizo al arte.” Pero la doctrina teológica se funda sobre el testimonio de la fe, según se dice en la Septuaginta, Is. 7, 9: *Sino creyereis, no entenderéis*. En conclusión, no es como las otras ciencias.

c. Además, en I Cor. 2,7: *La sabiduría habla en el misterio, desde lo escondido*. La Glosa [comenta]: *Así, pues, el falso apóstol no lo sabe porque [la sabiduría] no está en las palabras, sino en la virtud, no por la razón humana respecto de lo*

*compreensible, sino por la eficacia del Espíritu respecto de lo creíble*. De ahí se sigue que [la teología] no es como las otras ciencias.

d. Además, Hugo de San Víctor<sup>34</sup> [afirma]: “las ciencias son sobre las obras de la creación que aparecen en la naturaleza de las cosas. En cambio, la teología es sobre las obras de la reparación [de las culpas]” que aparece por la fe, no por la naturaleza de las cosas ni por la razón humana, según aquello que enuncia Rom. 1, 19: *Lo que es evidente de Dios*, es decir, “hay cosas de Dios que no son cognoscibles por naturaleza racional, porque hay muchas cosas sobre Dios que no pueden saberse por medio de la naturaleza.” Por lo tanto, la teología no está enumerada entre las demás ciencias.

e. Además, [mientras que] en las otras ciencias hay solo significaciones de las palabras, en esta [la teología] no solo hay significaciones de las palabras, sino también de las cosas, [pues] en Gal. 4, 22: *Está escrito que Abraham tuvo dos hijos*, y los pasajes siguientes, *que son enunciados por alegoría*, y en I Cor. 2, 7: *Anunciamos la sabiduría en el misterio*, cuya Glosa [enuncia]: *Corresponde exponer [aquí] los misterios del Antiguo Testamento en los que Cristo se significa, como [por ejemplo] los casos de Abel y Abraham [significan] la hostia*.

f. Además, todas las otras ciencias se enseñan según el orden del racionio, desde los principios hacia

33 ARISTOTELIS, *Metaphysica*, lib. I, cap. 1 (981\*).

34 H. DE S. VICTORE, *De Sacram.*, prolog., cap. 2. (PL 176, 183).

las conclusiones, por medio de los cuales el intelecto aprende, [lo que] no [sucede] por medio de los afectos. Pero la Sagrada Escritura enseña según el orden de la doctrina práctica, desde los principios hacia el obrar, en tanto el afecto es movido según el temor y el amor, [que nace] de la fe, de la justicia y la misericordia de Dios. De allí [las palabras] en Deut. 6, 5: *Ama al Señor tu Dios, etc.* Y en Deut. 6, 13: *Solo al Señor tu Dios temerás, etc.* Y en Éxod. 20, 5: *Yo soy un Dios celoso que castigo la iniquidad [de los padres], y me valgo de la misericordia, etc.*

[**Solución**]: Por lo tanto, a partir de tales consideraciones, se sigue que la teología no es como las otras ciencias ni se puede enumerar entre ellas, según algunos entendían la división de la filosofía. Y esto es concedido.

#### **Respuesta a las objeciones 1-4:**

A las objeciones debe responderse de este modo: la Sagrada Doctrina se llama divina o teológica porque proviene (i) *de Dios* y, versa (ii) *acerca de Dios* y es (iii) *conducente a Dios*. [Se dice] (i) *de Dios* [porque] lo que conviene a las otras ciencias no es lo que conviene del mismo modo a las Sagradas Escrituras, pues es verdadera en tanto verdadera y verdadera en cuanto buena. ¿Y acaso no es así por el Espíritu Santo? Pues al considerar lo verdadero como bueno, este bien o es bien moral o es bien como gracia. Si es, en tanto gracia, [entonces] así es asimilado al Espíritu Santo, que es la bondad. Y,

por consiguiente, según la mentada manera, se considera al Espíritu Santo por el modo mismo, y esto es lo que se afirma por antonomasia: el hecho de que esta doctrina es dada por el Espíritu Santo. En cambio, en las otras ciencias que se dicen especulativas, la verdad es tomada como verdad y el bien también es tomado como verdad. Sin embargo, en las [ciencias] prácticas morales, aunque sea considerada la verdad como bien, no lo es como bien por gratuidad sino [solo] en tanto moral, y de allí que no se afirme que sea dada por el Espíritu Santo. [Luego, se dice] (ii) *acerca de Dios* al ser [el fundamento] de esta ciencia, que no es como el de las demás ciencias, como quiere la filosofía primera, porque [en esta última] no se considera a Dios según el misterio de la Trinidad o según el sacramento de la reparación humana. [Y finalmente se dice] (iii) *conducente a Dios* por medio del principio del temor y del amor, que es a partir de la fe, de la misericordia y de la justicia de Dios, lo cual no conviene a las demás ciencias. Y por tales consideraciones se evidencia la solución a las objeciones.

### **Capítulo III**

## **Acerca de qué [cuestiones] es la ciencia de la Sagrada Escritura**

**E**n el apartado siguiente se investigará de qué trata la ciencia de la Sagrada Escritura.

**Respecto de sus diferentes sentidos se lee:** I. a. Hugo de San Víctor en su *liber Sententiarum*<sup>35</sup> [dice]: “la materia de las Divinas Escrituras son las obras de la reparación, mientras que las demás ciencias versan sobre las obras de la creación.”

**En contra:** 1. Gen. 1: se actúa sobre las obras de la creación.

2. Además, la teología es ciencia acerca de Dios. Por lo tanto, es ciencia acerca de la causa de las obras de la creación y de la reparación. Por ello, la materia de las Divinas Escrituras no será las obras de la reparación, sino más [su] misma causa, que es Dios.

**II.** 3. Además, el Maestro [Lombardo] en el *liber Sententiarum*<sup>36</sup>, siguiendo a San Agustín en *De doctrina christiana*<sup>37</sup>, asevera lo siguiente: “el contenido del Nuevo [Testamento] y la ley del Antiguo [Testamento] son las cosas y los signos de los cuales trata.” Por lo tanto, la materia de las Divinas Escrituras son las cosas y los signos.

**En contra:** 4. No es la misma ciencia aquella de las cosas que aquella otra de los signos. De hecho, se dividen en ciencias reales, que son sobre las cosas, y en ciencias de las palabras, que son sobre los signos de las cosas. Por lo tanto, no hay una

única ciencia sobre las cosas y sobre los signos.

5. Además, las cosas respecto de las cuales trata la teología, según Agustín<sup>38</sup>, son “aquellas en las que hay fruición y en las que hay utilidad, pues por ellas se ama y se utiliza.” Pero bajo tales términos están comprendidos todos los géneros de las cosas. De allí que la teología verse acerca de todas ellas.

**III.** 6. Además, otros [filósofos] entienden que la materia de las Divinas Escrituras es “Cristo íntegro, cabeza y cuerpo, Cristo y la Iglesia, esposo y esposa”, a lo que añade la Glosa en el comienzo del *Psalt.: Nada hay en las divinas escrituras que no pertenezca a Cristo y a la Iglesia.*

**En contra:** 7. *El fin de la ley es Cristo* según Rom. 10, 4; y en el Eccli. 43, 29: Él es el cumplimiento absoluto de la Palabra. Por tal motivo [Cristo] no es la materia [de las Escrituras].

**Respondo:** La materia es considerada de dos modos en las ciencias. Una, *desde lo cual* y la otra, *con respecto a lo cual*. Ahora bien, a la materia *desde lo cual* se le puede asignar una triple distinción, según aquello del Santo Dionisio en la *Hierarchia angelica*<sup>39</sup>: “por la supermundana razón se dividen todas las cosas del divino intelecto en tres: en esencia, virtud y operación.” De allí se sigue que, si asignamos la materia de las Divinas Escrituras a la razón

35 Rectificación. Debe decir H. DE S. VICTORE, *De Sacram.*, prolog., cap. 2. (PL 176, 183).

36 P. LOMBARDI, *Libri Sententiarum*, lib. I, dist. 1, cap. 1 (PL 192, p. 522).

37 HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 2, n. 2 (PL 34, 19).

38 HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 3 (PL 34, 20).

39 AREOPAGITAE, *De Coelestis Hierarchia*, cap. 11, 2 (PG 3, 283).

de la operación, decimos que la materia de las Divinas Escrituras son las obras de la reparación del género humano. Pero si asignamos la materia de las Divinas Escrituras a la razón de virtud, decimos que la materia de las Divinas Escrituras es Cristo, quien es *virtud de Dios y sabiduría de Dios*, [según se dice en] I Cor. 1, 24. Y por último, si asignamos la materia de las Divinas Escrituras a la razón de esencia, decimos que la materia de las Divinas Escrituras es Dios o la divina sustancia. De allí que, según tales distinciones, la teología es ciencia de la sustancia divina que debe conocerse a través de Cristo conforme con las obras de la reparación.

[A las objeciones]: 1. A aquel que, por consiguiente, objeta, en primer lugar, contra la afirmación de Hugo [de san Víctor cuando este dice] que en 1 Gen. se actúa sobre las obras de la creación, debe responderse que de dos maneras se obra por la razón en la ciencia con respecto a algo: o porque pertenece al género de las cosas sobre las cuales se obra en ellas la ciencia, como es el caso de lo que tiende hacia ello, o como aquello que se hace más claro y más manifiesto respecto de lo cual se considera en ello la ciencia. Acorde con el primer modo se consideran también en las Sagradas Escrituras las obras de la reparación, aunque de acuerdo con el segundo modo se consideran las obras de la creación. De allí que Hugo de san Víctor en el *liber Sententiarum*<sup>40</sup>

[afirme]: “para acceder con mayor competencia a tratar la obra de la restauración, en primer lugar se relata la constitución de las obras de la creación acorde con quien es la cabeza de tal narración, [según] Gen. 1. Pues no puede mostrarse convenientemente [la afirmación previa] a cualquier hombre que haya sido redimido, si antes no se mostrara la manera en la que el hombre cayó ni mostrar tampoco convenientemente su pecado, si antes no fuera explicada la manera en que Dios lo ha dispuesto [todo]. Ahora bien, para mostrar la primera disposición del hombre sería oportuno que se considere la condición de todo el mundo, porque a causa del hombre el mundo fue creado”.

2. Se objeta contra la sentencia previa que la teología trata acerca de la causa de las obras de la re-creación y la creación. Y ello debe concederse. Sin embargo, no se sigue de ello que la materia de las Divinas Escritura no sean las obras de la reparación, porque la suma causa, que es Dios, se anunció por medio de la obra de la reparación a través de la virtud de Cristo, según se ha dicho, puesto que en las obras conocemos la virtud y en la virtud, a la divinidad, [pues leemos en] Rom. 1, 20: *Lo invisible de Dios, que son la virtud y la divinidad, es conocido por medio de aquellas cosas que han sido hechas*. Por ello, según Hugo<sup>41</sup>, se evidencia que “la obra de la creación

---

184).

40 Rectificación. Debe decir H. DE S. VICTORE, *De Sacram.* prol., cap. 3 (PL 176,

41 H. DE S. VICTORE, *De Sacram.* prol., cap. 2 (PL 176, 183).

es la creación del mundo con todos sus elementos, mientras que la obra de la restauración es la encarnación del Verbo con todos sus sacramentos. [Y así] las ciencias mundanas o seculares tienen por materia la obra de la creación, y [en cambio] las Divinas Escrituras tienen por materia la obra de la restauración.”

3. Contra quienes objetan la distribución y el orden de la materia de las Sagradas Escrituras, [se dice] en el *liber Sententiarum*<sup>42</sup> respecto de las cosas y los signos: debe afirmarse que las cosas y los signos son la materia respecto de lo cual tratan las Sagradas Escrituras y no la materia como su ser constitutivo. Y por ello dijo convenientemente san Agustín<sup>43</sup> que la materia de la que tratan las Sagradas Escrituras son “las cosas y los signos”. Pero la materia de la Sagrada Escritura, acorde con su ser constitutivo, es la divina sustancia que debe conocerse por medio de Cristo en la obra de la reparación. Y de idéntica manera se dice de la filosofía primera, cuya materia es respecto de todas las cosas. De allí que también se afirme que es sobre todas las cosas, porque versa acerca del ente junto con todas sus diferenciaciones según las diversas divisiones del ente, a saber: ente en potencia, ente en acto, ente uno y múltiple, ente que es sustancia y accidente, y otras [divisiones] que son de este modo. Ahora bien, la materia

de la cual es la intención es el ente en acto uno, que es la sustancia primera de la que todas las cosas dependen. Y así, por cierta similitud, la materia de la que versa la Sagrada Escritura son las cosas y los signos, mientras que la intención principal de la materia se refiere a aquellas cosas que ya han sido mencionadas.

4. Ante aquellos que objetan sobre la unidad de la ciencia [diciendo] que no es acerca de las cosas y de los signos, debemos responderles que ello sucede donde existe una razón separada de la consideración de la cosa y de los signos. Pero aquí no hay separación de tal consideración al existir la relación de consideración a lo uno, que es la reforma del hombre en vistas a asimilarse a Dios o la conformación del hombre a Dios por medio de la obra de la reparación de Cristo.

5. Ante aquellos que objetan que [la teología] trate acerca de todas las cosas, porque hay que aplicarse sobre ellas considerando todas [sus] diferencias, debe decirse que, aunque se aplique sobre todas ellas, sin embargo no lo hace según las diferentes razones de todas las cosas, sino según una sola razón, que es al modo del hombre reparado por los sacramentos de la encarnación y que está fundada entre el gozo debido y lo útil constituido, [puesto que] a través de un uso adecuado se alcanza una correcta fruición, que son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, bien inmutable. Por lo tanto, aun cuando se aplique sobre todas

42 P. LOMBARDI, *Liber Sententiarum*, lib. I, dist. 1, cap. 1 (PL 192, p. 522).

43 HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 2, n. 2 (PL 34, 19).

las cosas según su género, no lo hace sobre todas ellas de acuerdo con todos los modos o la razón de todas las cosas, sino [antes bien] según un único y propio modo y razón, que es el que se ha dicho.

6. Ante aquellos que objetan contra la distribución y el orden [de la Sagrada Escritura], porque allí se coloca a todo Cristo, cabeza y cuerpo como materia de la Sagrada Escritura, se les debe conceder, aunque de acuerdo con el modo que ha sido mencionado.

7. A aquella que objeta que Cristo es fin y, por lo tanto, no es la materia [de las Sagradas Escrituras], debe responderse que [esta consecuencia] no se sigue. Pues de la misma manera que sucede en las virtudes que son por el fin, como la fe, la esperanza y la caridad, de idéntica manera sucede con [su] materia u objeto y fin, puesto que la fe tiene una materia y un fin que es la suma verdad, en tanto el creyente posee la misma suma verdad a causa de la suma verdad. Y de modo similar [sucede también con] la caridad, que ama el sumo bien a causa del sumo bien. Pero ello no es así en las demás virtudes, las cuales son del estilo de las que se dirigen al fin, como es el caso de la justicia y la fortaleza, y [como ellas], así también sucede con la materia de las demás virtudes: cada una con su fin propio. En efecto, la materia de la fortaleza son las cosas arduas y difícilísimas, pero [su] fin es la suma bondad, pues resiste y enfrenta las cosas difíciles a causa de la suma bondad. Y por similitud

también se afirma [ello] de la ciencia que es en razón del fin, que es propia de la Sagrada Escritura, puesto que es lo mismo su materia y su fin. Por todo ello no se sigue [la expresión]: Cristo es el fin y, por lo tanto, no es la materia.

## **Capítulo IV** **Acerca del modo de** **enseñanza de la Sagrada** **Escritura**

**A** continuación, se investiga sobre el modo de la Sagrada Escritura.

1. Si el modo en la Sagrada Escritura es artístico o científico;
2. Si es certero;
3. Si es uniforme o multiforme y, suponiendo que es multiforme,
4. Sobre la multiformidad de los modos de la Sagrada Escritura.

### **Artículo 1** **Si el modo de la Sagrada** **Escritura es artístico o** **científico**

**A la primera objeción:** 1. Ningún modo poético es competencia del arte o de la ciencia, porque [las Sagradas Escrituras] tienen un modo histórico o asuntivo que, sin lugar a dudas, no es competencia del arte. Pero el modo teológico es poético o histórico o parabólico. Por lo tanto, no tiene una modalidad artística.

2. Además, a todo modo científico le compete la definición, la división y el silogismo. Pero este no es el modo

de las Sagradas Escrituras, y por ello [se deduce] no es científico.

3. Además, todo modo artístico o científico se enuncia por medio de palabras claras. Pero el modo de las Sagradas Escrituras se vale de palabras místicas. Y por ello no es artístico ni científico.

**Respondo:** Conviene afirmar que no hay una modalidad artística o científica de las Sagradas Escrituras acorde con una comprensión de la razón humana, aunque sí [la hay] por disposición de la sabiduría divina para el conocimiento del alma sobre las cosas que pertenecen a [su] salvación. De allí [las palabras] de san Agustín en *De Trinitate XIV*<sup>44</sup>: “no es conveniente que el hombre pueda saber todo de las cosas humanas, en las que hay mucho de vanidad superflua y curiosidad malsana. Antes bien [le conviene saber todo] aquello que engendra, nutre, protege y fortalece la fe salubérrima, que conduce a la dicha verdadera,” [siendo] esta ciencia de las cosas la que es pertinente para la salvación.

**[A las objeciones]:** 1. En consecuencia, conviene afirmar contra la primera objeción lo que dice el santo Dionisio en la *Hierarchia angelica*<sup>45</sup>: “[Pues, también] en gran manera sin artificios la teología hace uso de poéticas plasmaciones para las inteligencias carentes de apariencia sensible y que nuestro

intelecto las recibe.” “Y efectivamente no es posible de otra manera para nosotros hacer visible el relámpago divino sino en virtud de la variedad de velos sagrados [entendidos] por anagógica circunvalación”, “puesto que no le está permitido a nuestra alma ascender a la contemplación de aquellas cosas no materiales de las jerarquías celestes, sino a aquellas que [antes] son en sí mismas alimento material.” Además, “las bellas creaturas en la Sagrada Escritura son formas informes y figuras carentes de figura.” Además, “ocultar los divinos enigmas por medio de bellas palabras es propio de lo elegantísimo y en esta vida muchos guardan los misterios [sagrados] y la verdad de los intelectos supermundanos, pues no todo lo sagrado ni todas las cosas son ciencia, como enseña la Sagrada Elocuencia”. A partir de tales palabras san Dionisio evidencia que la razón que investiga las Sagradas Escrituras es en gran manera artística según el modo poético de considerarla, [puesto que] puede haber necesidad por parte de nuestro intelecto, que es deficiente en la comprensión de las cosas divinas. Y, seguidamente, la dignidad de la verdad es la que debe proteger a los hombres de los males.

2. Conviene afirmar que uno es el modo de la ciencia acorde con la comprensión de la verdad según la razón humana y otro es el modo de la ciencia según el afecto de la piedad, [propio] de la enseñanza divina. [Ahora bien], el primer modo debe tener definición, división y silogismo,

44 HIPONENSIS, *De Trinitate*, lib. XIV, cap., 1, n. 3 (PL 42, 1037).

45 AREOPAGITAE, *De Caelestis Hierarchia*, cap. 1, 2 y cap. 2, 1 (PG 3, 133).

y tal modo debe estar en las ciencias humanas porque la aprehensión de la verdad según la razón humana se explica por las divisiones, definiciones y raciocinios. [En cambio] el segundo modo deber ser preceptivo, ejemplificativo, exhortativo, revelador y retórico porque a este modo compete el afecto de la piedad, [estando] tal modo en las Sagradas Escrituras. De allí las palabras de Tito I, 1: *La ciencia es según la piedad*. Y añadimos: el modo preceptivo está en la Ley y en los Evangelios<sup>46</sup>, el ejemplificativo en la historiografía, el exhortativo en los libros de Salomón y en las Epístolas, el revelador en los Profetas y el retórico en los Salmos. También notamos que debe haber un modo de la ciencia que versa acerca de la enseñanza del afecto según la piedad y otro modo de la ciencia que trata únicamente sobre la enseñanza del intelecto para conocer la verdad. El modo que está destinado a la enseñanza del afecto, lo está por las diferencias mencionadas, porque los preceptos, ejemplos, exhortaciones, revelaciones y las oraciones retóricas introducen los afectos de la piedad. Y la piedad es el culto de Dios según enseña san Agustín en el *De Trinitate* XIV<sup>47</sup> al introducir el texto de Job 28, 28 acorde con la Septuaginta: *la*

*piedad es la misma sabiduría*. Pero el culto de Dios considera aquello “por lo que ahora deseamos verle, crearle y esperamos contemplarlo”, [pues] deseamos por la caridad, creemos por la fe y esperamos por la esperanza, tres virtudes de la piedad según las cuales se configura [esta] disciplina.

3. Corresponde decir: así como es propio de la ciencia humana enseñar a través de palabras claras, así también es propio de la sabiduría divina hacerlo por medio de palabras oscuras, pues la sabiduría habita en el misterio, según aquello de I Cor. 2, 7: *Anunciamos la sabiduría que está escondida en el misterio*. Pero la razón de permanecer escondida es triple. La primera causa es el mérito de la fe, [pues] en ello hay mérito porque cree el que no ve. Y por este motivo, Apoc. 5, 1: *Vi en la mano derecha de quien está en el trono un libro escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos*. La segunda causa es el ejercicio del estudio, a razón de lo que se dice en Dan. 12, 4: *Guarda [tales] palabras y sella el libro hasta el tiempo del fin, pues muchos correrán de aquí para allá y múltiple será la ciencia*. Y [finalmente] la tercera causa es la dignidad de la verdad, que debe permanecer escondida del maligno, de acuerdo con Mat. 7, 6: *No deis lo santo a los perros ni entreguéis las perlas a los puercos*”.

## Artículo 2

### Si el modo de la Sagrada Escritura es certero

46 Sobre la cantidad de los preceptos y sus distinciones: preceptos de naturaleza, de disciplina, de ley escrita, de ley natural, y si es antes o después del pecado, cfr. LLUCH-BAIXAULI (2005: 99-140).

47 HIPONENSIS, *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 1, n. 1 (PL 42, 1010).

A continuación, se pregunta si el modo de la Sagrada Escritura es certero, es decir, si el modo de la Sagrada Escritura es más cierto que aquel de las otras ciencias.

1. Al ser más cierto el conocimiento del intelecto que la fe, entonces, en las demás ciencias hay conocimiento intelectual y, en cambio, en esta hay fe. Por lo tanto, es más cierto el modo en las demás ciencias que en esta.

2. Además, más cierta es la ciencia que procede de los principios por sí manifiestos al intelecto que aquella otra que procede de los principios ocultos al intelecto. Pero las demás ciencias proceden de los principios por sí manifiestos al intelecto, mientras que esta procede por los principios ocultos al intelecto porque [procede] de los principios de la fe. Por consiguiente, el modo en las demás ciencias es más cierto.

3. Además, más cierto es el modo en las demás ciencias que enseñan a partir de un lenguaje propio, que aquel modo que procede por palabras ajenas tomadas desde lo alto.

4. Además, más cierta es aquella ciencia que considera las palabras de manera unívoca y simple, que aquella otra que lo hace de manera equívoca y múltiple, porque en virtud de estas últimas se generan dudas [y confusión]. Resta por lo tanto afirmar que es más cierto el modo en las demás ciencias que en la teología.

**En contra:** a. Más cierto es el modo en que se sabe por inspiración [divina] que aquel otro por medio del raciocinio humano. Y así es

absolutamente cierto lo que se sabe por testimonio del Espíritu Santo que aquello que [se sabe] por testimonio de las creaturas. Y también es absolutamente cierto lo que se sabe por medio del gusto que lo que se capta por medio de la vista. Por lo tanto, siendo el modo de la Sagrada Escritura el modo de saber por inspiración, que tiene lugar por medio del testimonio del Espíritu Santo y por medio del gusto, entonces [se sigue su] contrario: que en las demás [ciencias] el modo de saber es por raciocinio, por medio del testimonio de las creaturas y por medio de la vista. [De acuerdo con ello,] se evidencia que es más cierto el modo de saber en la teología que el propio de las demás ciencias.

**Respondo:** La certeza es propia de la especulación y de la experiencia. Además, la certeza es según el intelecto y lo es también según el afecto. Y así [decimos que] la certeza alcanza tanto al alma espiritual como también se extiende hasta el alma animal. Por lo tanto, afirmo que el modo teológico es más cierto por la certeza de la experiencia y por la certeza que se extiende hasta el afecto, que es al modo del gusto, según el Salmo 118, 103: *Qué dulces son tus palabras para mi boca, etc.*, aunque ellas sean más ciertas que la especulación del intelecto, que es al modo de la vista. Además, lo más cierto es propio del hombre espiritual y lo más incierto es propio del hombre animal, según I Cor. 2, 14: *Pero el hombre bestial no percibe aquellas cosas que son propias*

*del espíritu de Dios mientras que el espiritual discierne todas las cosas.*

[A las objeciones]: 1. Por lo tanto contra lo que se objeta en la primera objeción, ahora se evidencia una solución: la fe es más cierta que el conocimiento intelectual de las otras ciencias por la certeza del afecto y no por la certeza de la especulación.

2. Corresponde decir que hay principios de la verdad en cuanto verdad, y hay [también] principios de la verdad en cuanto bondad. Por ello digo que las demás ciencias proceden de los principios por sí evidentes de la verdad en cuanto verdad, mientras que esta ciencia procede de los principios de la verdad en cuanto bondad, [que] también son por sí evidentes en cuanto a la bondad, aunque ocultos en cuanto a la verdad. Por consiguiente, esta ciencia es más por la virtud que por el arte y lo es más por la sabiduría que por la ciencia, pues más consiste en la virtud y la eficacia que en la contemplación y la evidencia, según I Cor. 2, 4: *Nuestro lenguaje no [consistió] en palabras persuasivas de humana sabiduría, sino en manifestación de espíritu y virtud.*

3. Conviene afirmar que hay una certeza propia del hombre bestial y que no obtiene evidencia sino mediante la experimentación con cosas sensibles. Y también existe una certeza propia del hombre espiritual, quien tiene un espíritu propicio para la contemplación de las cosas divinas. Por ello, desde el hombre bestial no hay un modo cierto de [entender]

las palabras místicas, mientras que tal certeza es propia del hombre espiritual, según I Cor. 2, 9: *Lo que ojo [alguno] no vio, ni oído oyó, ni ascendió en el corazón del hombre, para nosotros [lo] reveló [Dios] por el Espíritu, pues el Espíritu escruta todas las cosas.* Además, según ha quedado dicho, lo propio es que esta ciencia enseñe en el misterio y, por consiguiente, con locuciones oscuras. Y, finalmente, siendo el modo de las locuciones ocultas o místicas una propiedad de esta ciencia, será más cierto el modo del alma dispuesta a tales palabras, que es el alma espiritual y no el alma animal.

4. A la última objeción debe responderse que una es la manera de la certeza en la ciencia enseñada según el espíritu humano y [otra es la manera] en la ciencia enseñada según el Espíritu Divino. En efecto, aquella está limitada por un solo conocimiento intelectual, que es por medio del espíritu humano, que es simultáneo y que de una única vez no entiende sino algo uno. En cambio, en esta [ciencia] no hay limitación alguna porque el Espíritu Divino, acorde con lo que nos ha enseñado, es único y múltiple, según se dice en Sap. 7, 22. En conformidad con ello, aquí [hallamos] el modo de la ciencia sagrada, al tener un único sentido literal y múltiples sentidos místicos. Pero ello no le quita certeza al alma al estar dispuesta a tales consideraciones, las cuales son propias del alma espiritual, según se ha afirmado.

### Artículo 3

## Si el modo de la Sagrada Escritura es uniforme o múltiple

A continuación, se investiga si el modo de la Sagrada Escritura es uniforme o multiforme.

**¿Qué es lo propio de lo multiforme?:** a. Hebr. 1, 1: *Dios, habiendo hablado hace mucho tiempo a los padres por medio de profetas de muchas maneras y en muchas ocasiones, etc.* A partir de lo cual resta [afirmar] que no hay una modalidad uniforme en el Antiguo Testamento.

b. Además, en Eph. 3, 8-10: *A mí, el ínfimo de todos los santos, ha sido dada esta gracia: evangelizar a los gentiles con las insondables riquezas de Cristo.* Y a continuación: *Que conozcan los principados y las potestades, por medio de la Iglesia, la multiforme sabiduría de Dios.* De allí se sigue que [tampoco] hay un modo uniforme en el Nuevo Testamento.

c. Además, existen cuatro sentidos en las palabras de la Sagrada Escritura, según afirma Beda<sup>48</sup> en *Super principium Genesis*: “cuatro son las significaciones de la Sagrada Escritura: histórica, al narrar las gestas; alegórica, en la que se entiende alguna cosa por medio de otra; tropológica, en cuanto la moral indica el modo en que deben ser las costumbres; y anagógica, por

medio de la cual se trata sobre todas las cosas, e incluso sobre las celestes, con el fin de conducirnos hacia las que son superiores. Por ejemplo, [el término] *Jerusalén* indica, acorde con el sentido de la historia, la ciudad; en su sentido anagógico, la Iglesia; en su sentido tropológico o moral, [señala] el alma de cada uno de los fieles; y según lo anagógico, la vida de todos en los cielos, [pues] según II Cor. 3, 18: *Quienes a cara descubierta vemos a Dios.* Por lo tanto, el sentido de la inteligencia de la Sagrada Escritura es multiforme.

d. Además, en la ley hay un modo preceptivo. En los hechos históricos, un modo histórico y ejemplificativo. En los libros de Salomón, un modo exhortativo. En los Salmos, un modo retórico. Y en los Profetas, el modo de la Revelación. Resta, por lo tanto, afirmar que no hay un modo uniforme en los libros del Antiguo Testamento.

e. Además, en el Evangelio hay un modo histórico que narra la vida de Cristo y [sus] acciones. Allí está lo que corresponde cumplir y lo que puede deliberarse en la doctrina de Cristo. En las Epístolas de Pablo y en los [Libros] Canónicos hay un modo conminatorio. En los Hechos [de los Apóstoles], un modo histórico. En el Apocalipsis, el modo de la Revelación. Por ello no se sigue una modalidad uniforme en el Nuevo Testamento.

f. Además, Dionisio en la *Hierarchia angelica*<sup>49</sup> [dice]: “existen

48 Rectificación. Debe decir W. STRABUS, *Prothem. Glossae ordinariae super principium Genesis* (PL 113, 63).

49 AREOPAGITAE, *De Caelestis Hierarchia*, cap. 2, 2-3 (PG 3, 138 y ss.).

dos modos de manifestación de la santidad. Uno, sin duda, en cuanto conviene por la procedencia de imágenes similares. El otro, por otra parte, procede por disímiles formalizaciones hasta lo completamente inverosímil y desacorde”. Por imágenes similares [entiende]: alaban con elocuencia [propia de himnos] al Señor como razón, intelecto y esencia, los que declaran la divina racionalidad, sabiduría y en verdad la existente sustancia”. En cambio, por disímiles [formalizaciones entiende]: “llaman invisible, ilimitada e incomprehensible a aquellas cosas por las cuales se significa no qué es, sino qué no es”. Queda, por consiguiente, [afirmar] que no hay un modo uniforme de manifestar la Sagrada Escritura.

**En contra:** 1. Rom. 15, 4: *Todo lo que antes se escribió fue escrito para nuestra enseñanza.* Y así, consecuentemente con ello, hay para nuestra enseñanza más un modo uniforme que multiforme porque en las cosas multiformes nuestro intelecto se confunde. Por tanto, se sigue que el modo de la sagrada doctrina debe ser uniforme.

2. Además, nuestro intelecto se instruye más a través de pequeñas cosas que por medio de muchas, porque en todas estas pequeñas cosas [se aprehende más fácil, mejor y con mayor certeza]. Luego, [el modo de instrucción del intelecto] debe ser uniforme.

3. Además, [mientras] más evidente es el modo, también es más

fácil [entender] lo que es uniforme que lo que es multiforme. Empero, el modo de las Escrituras debe ser bien evidente y manifiesto, pues se dice en Hab. 2, 2: *Escribe lo visto y grábalo [en tablillas] para que se pueda leer corrientemente.* Luego, resta decir que debe ser uniforme.

**Respondo:** Conviene afirmar que el modo de las Sagradas Escrituras es multiforme. Y ello por tres razones. La primera es la razón eficiente, que es el Espíritu Santo, de quien se dice en Sap. 7, 22: *Es el Espíritu único de inteligencia múltiple.* Y además, como en la ciencia sagrada aparece el modo eficiente, [entonces] debe ser múltiple o multiforme. La segunda es la razón material, que es la multiforme sabiduría de Dios. Y, puesto que así es la respuesta del modo material, [así se sigue que] debe ser multiforme. La tercera es la razón de fin, que es la instrucción en aquellas cosas que pertenecen a la salvación. Por consiguiente, el estado de los hombres es multiforme: durante los tiempos de la Ley y después de la Ley; en el tiempo de los Profetas y en el tiempo de la Gracia. Y también en aquellas [etapas se da] el estado multiforme de los hombres, porque unos tenían [los oídos] embotados en aquellas cosas que miran a la fe, y otros [presentaban] dificultades en aquellas cosas que miran a las buenas costumbres, [y todo ello] de diferentes modos. Unos orientan y tensan [su] vida hacia el mejoramiento espiritual. Otros, en cambio, en tensión hacia la adversidad espiritual. Unos en orden

al bien y otros en orden al pecado. De aquí se sigue que la instrucción de la Sagrada Escritura, que está ordenada a la salvación de los hombres, debe poseer un modo multiforme en razón de las modalidades que responden al fin.

**[A las objeciones]:** 1. Ante aquellos que objetan que el modo multiforme confunde al intelecto, se les debe decir que [tal cuestión] no es verdadera, pues, por el contrario, instruye al intelecto. En efecto, siendo el intelecto saturado, perspicaz y moderado, por esta razón conviene se realice una demostración tanto en un caso como en el otro de la verdad de la saturación, de la perspicacia y de la moderación, puesto que lo que no capta el intelecto saturado en una forma, lo capta en otra. También corresponde que sean instruidos los párvulos sencillos, y también los adultos [para una mayor] perfección, pues el Apóstol [afirma] en I Cor. 3, 1-2: *Como a niños en Cristo os di a vosotros de beber leche y no sólido, porque aún no erais capaces y todavía no lo sois.* A causa de tales consideraciones es necesario un modo multiforme.

2. Para aquella razón que objeta [la multiformidad de las Sagradas Escrituras], señalamos la necesidad de una solución acorde con el mismo modo, que es por medio de la negación [de la uniformidad]. El hecho de que el intelecto más se instruya a través de pequeñas cosas, se refiere al estado de unión singular de la persona, pero no es verdad que se refiera a la diferencia

del intelecto según la diversidad de los hombres y [sus] estados.

3. Y de modo similar debe responderse contra aquella objeción que dice: lo más evidente y fácil es más bien uniforme que multiforme. Ante ella conviene afirmar que no hay verdad donde se pone el modo multiforme para manifestar la unidad de la cosa, aunque sí sea así según las diferentes formas.

#### **Artículo 4** **Sobre la multiformidad de los modos de la Sagrada Escritura**

A continuación se investiga sobre la multiformidad.

**I.** En primer lugar [se indaga] sobre la multiformidad que existe en las significaciones de la Sagrada Escritura.

a. Y parece que por la autoridad de Beda,<sup>50</sup> según sus previas palabras, la multiformidad de significaciones de la Sagrada Escritura incluye cuatro aspectos: histórica, alegórica, tropológica y anagógica.

**Pero contra esto se objeta:** 1. Hugo de San Víctor solo coloca tres: la historia, la alegoría y la tropología. Por ello dice en III del *liber Sententiarum*:<sup>51</sup> “La historia es la narración de los hechos de las gestas humanas, la cual contiene la

50 BEDAE, *De Tabernaculo*, lib. I, cap. 6 (PL 91, 410).

51 H. DE S. VICTORE, *De sacram.* I, prol., cap. 4 (PL 176, 185).

significación de la primera palabra. La alegoría es cuando por medio de algo que hace las veces de un hecho se significa otro hecho en el pasado o en el futuro. La tropología es cuando por medio de algo que hace las veces de un hecho se significa algo que debiera ocurrir. Por todo lo cual parece superflua la enseñanza de Beda en relación con la anagógica.

2. Además, en la Sagrada Escritura hay proverbios y parábolas en lo que se refiere a la letra escrita. Y consta que el modo parabólico no es histórico, alegórico, tropológico ni anagógico. Por lo tanto hay más significaciones que aquellas cuatro; por consiguiente, tal enseñanza es reducida.

3. Además, Agustín [afirma] en el libro *De utilitate credendi*:<sup>52</sup> “toda la Escritura que se menciona como Antiguo Testamento es tratada desde cuatro perspectivas: o según la historia, cuando enseña lo que está escrito; o según la etiología, cuando enseña sobre las causas de lo que está escrito; o según la analogía, cuando enseña la conveniencia entre los dos Testamentos; o según la alegoría, cuando enseña a no interpretar literalmente [los textos] sino con significación espiritual”. Por lo tanto, a partir de tales consideraciones, resta afirmar que hay un único significado místico y tres significados literales. En cambio, según la enseñanza previa de Beda el Venerable, hay un único sentido literal y tres sentidos místicos.

**Respondo:** Debe sostenerse que, siendo la verdad primera trina y una, el modo de la ciencia de la verdad primera es trino y uno. Un [significado] literal y tres espirituales. Uno anagógico, que nos conduce hacia arriba, hacia el primer principio. Otro alegórico, que es expresivo de los arcanos de la verdad primera. Y otro tropológico o moral, que está ordenado a la suma bondad. De allí que el anagógico se refiera al Padre, el alegórico al Hijo y el moral al Espíritu Santo. Ahora bien, se considera el número de las significaciones de la siguiente manera. O porque es literal y exterior, o porque es espiritual e interior. En el primer modo no se multiplican [las significaciones]. En el segundo modo, que es el espiritual, varían porque se refiere a las costumbres o a la fe. Y si es en orden a la fe, o [se refiere] a la fe divina o a la fe humana. [Luego], en el primer modo es moral; en el segundo, anagógico; en el tercero, alegórico. También pueden considerarse de otra manera, como cuando decimos que la inteligencia de la Sagrada Escritura o es sobre la causa o sobre el efecto. Si es sobre la causa, que es eterna, [y que es] Dios, la comprensión es anagógica. Pero si es sobre el efecto, la comprensión puede ser de dos maneras: o es sobre los hechos o es sobre lo que debe hacerse. Si es sobre lo que debe hacerse, entonces hay una comprensión moral o tropológica. Pero si es sobre los hechos, ello se dice de dos maneras. En efecto, o se interpreta directamente conforme

---

52 HIPPONENSIS, *De utilitate credendi*, cap. 3, n. 5 (PL 42, 68).

con la literalidad [de los textos], que es por la significación de las palabras, y así se dice literal o histórico: “pues la historia es, según afirma Hugo,<sup>53</sup> la narración de las gestas humanas que se mencionan de modo directo y literal”; o se interpreta por medio de la significación de los hechos y así es alegórico, según lo expresa [también] Hugo<sup>54</sup> cuando [añade]: “la alegoría es cuando a través de la configuración de un hecho se significa algún otro hecho del presente, del futuro o del pasado”.

[A las objeciones]: 1. Debe notarse que Hugo de San Víctor, quien puso la obra de la restauración como la materia de las Divinas Escrituras, solamente puso tres significaciones de las Sagradas Escrituras, las cuales, sin duda, están fundadas en las acciones, a saber: históricas, alegóricas y tropológicas. En cambio, Beda<sup>55</sup> entendió que la materia de las Divinas Escrituras no solo es la obra de la reparación, sino incluso la causa, [y así] añadió el [sentido] anagógico, el cual es considerado por el intelecto, sin duda, como causa, mientras que las otras [significaciones son consideradas] como efectos.

2. Contra aquella [sentencia] que se opone a una comprensión parabólica, debe afirmarse [que ella] se reduce a la histórica. Pero [el significado] histórico se dice de dos

maneras: según las cosas y según la similitud de las cosas. Según la cosa, como en las gestas de los hechos. Y según la similitud, como en las parábolas. En efecto, la parábola expresa la similitud de las cosas cuando por medio de la diferencia entre ellas se alcanza una similitud en algo que se comprende por sí mismo. De allí lo que dice Agustín<sup>56</sup> sobre las parábolas de los evangelios respecto de la manera en que deben ser consideradas: no como lo que son, sino como lo que pueden ser.

3. Conviene aclarar que Agustín distingue el conocimiento intelectual, en el libro *De utilitate credendi*,<sup>57</sup> no según la diversidad que hay en la razón de la inteligencia o de lo que se comprende, sino según la diferencia que hay en el modo de comprender. Por consiguiente, las tres primeras significaciones se aprehenden y comprenden bajo el sentido literal, pues aquellos tres sentidos convienen en el modo de decir con el sentido literal. En cambio, el cuarto sentido comprende las tres [significaciones] espirituales. Por esta razón no hay contrariedad.

II. También se investiga si el sentido literal se funda sobre la verdad.

1. **Ahora bien, a veces parece fundarse sobre la mentira:** [En] Iudic., 9, 8: *Fueron [una vez] los árboles a unir un rey que reinase*

53 H. DE S. VICTORE, *De sacram.* I, prol., cap. 4 (PL 176, 185).

54 H. DE S. VICTORE, *De sacram.* I, prol., cap. 4 (PL 176, 185).

55 BEDAE, *De Tabernaculo*, lib. I, cap. 6 (PL 91, 410).

56 HIPPONENSIS, *Contra Mendac.*, cap. 10, n. 24 (PL 40, 533).

57 HIPPONENSIS, *De utilitate credendi* cap. 3, n. 5 (PL 42, 68).

sobre ellos. Pero esto parece extraño a la ciencia de la verdad, [pues se lee en] Iob 13, 7: *Dios no necesita de nuestras mentiras.*

**Respondo:** La verdad en las palabras está de dos maneras: en cuanto aquello que se dice y en cuanto aquello a causa de lo que se dice. Por consiguiente, resulta conveniente afirmar que en las parábolas que son de este modo, hay verdad en cuanto a aquello que es a causa de lo que se dice, pues las parábolas existen para la designación de ciertos hechos o cosas acorde con la verdad. Y en relación con esta variante, [las palabras] son asumidas no en cuanto al primer significado, sino en cuanto al segundo significado. De allí que deba notarse claramente que en los hechos históricos hay verdad en lo que se refiere a la significación de las voces, mientras que en las parábolas, en lo referente a la significación de las cosas.

III. Se investiga [ahora] sobre [el sentido] espiritual o místico, que máximamente se utiliza en las similitudes de las cosas corporales y pasibles.

1. Siendo las similitudes más convenientes para demostrar las cosas divinas que las inconvenientes, el intelecto místico debe albergar similitudes más convenientes. Por lo tanto, al ser las similitudes de las cosas espirituales más convenientes para las cosas divinas que las similitudes de las cosas corporales, [entonces] no deberían ser asumidas tales

similitudes por el intelecto místico, sino [solo] las espirituales.

2. Además, lo inconveniente es propio de una formación inadecuada unida a la suma belleza. Pero una formación inadecuada es una formación que existe a raíz de las cosas materiales, torcidas y desordenadas, tales como la ira, el delirio y la concupiscencia. Por ello, mediante las cosas que son de la mentada manera no debe procederse para una demostración acerca de Dios. Por consiguiente, se considera inconveniente para las enseñanzas místicas de las Escrituras que se mencione a Dios como fuego, piedra angular, bestia, león, gusano y otras consideraciones similares, y como furioso, enojado y concupiscente.

**En contra:** a. [Dice] Dionisio<sup>58</sup>: “las negaciones en las cosas divinas son verdaderas y las afirmaciones aparecen sin trabazón” porque en tales afirmaciones “no se muestra lo que Dios es, sino más lo que no es”. Por ello, si las plasmaciones disímiles son más para la negación que para la afirmación, en consecuencia compete más que tal manifestación se extienda a las cosas divinas por medio de las cosas disímiles que por medio de las similares.

b. Además, el intelecto, [en cuanto] aislado, es seducido por medio de plasmaciones sagradas y el creyente, [en cambio], por la misma [sustancia] divina o el ser de las esencias celestiales y las cosas que son según este modo,

58 AREOPAGITAE, *De Caelestis Hierarchia*, cap. 2, 3 (PG 3, 141).

desde donde son consideradas las similitudes de los tesoros sagrados. Pero por las plasmaciones disímiles la comprensión se vuelve estrecha. Por lo tanto, son más convenientes las plasmaciones disímiles para una comprensión mística que las similares. De allí las palabras de Dionisio<sup>59</sup>: “[pues] concierne que por medio de las Sagradas plasmaciones se corrompan, siendo [algunos] varones quienes estiman las plasmaciones de oro como esencias celestiales, y a los mismos varones, similares a la luz y relampagueantes, y junto con las demás plasmaciones, la teología bosquejó las inteligencias celestiales. Lo cual sin duda no manifestaría sino lo que han comprendido y que no hay nada más sublime que las cosas que aparecen bellas. [Y así] la sabiduría de los santos teólogos que los hace descender a las desacordes insimilitudes sin consentir lo material de nosotros”, lo cual significa el intelecto, “que se aquieta al permanecer en vergonzosas imágenes”.

c. Además, Dionisio<sup>60</sup> dice: “ninguna de aquellas cosas que son, tienen universalmente privación por participación de la bondad,” puesto que el elocuente narrador dice la verdad según Gen, 1, 31: *[Y he aquí que Dios vio que] todo estaba muy bien*. Por consiguiente, hay una inteligencia de todas las cosas acorde

con especulaciones buenas, invisibles e inmateriales, y hay una inteligencia de las disímiles similitudes respecto de las cosas materiales”.

**[Solución]:** Corresponde se conceda la sentencia precedente. Y a ello añadimos, según san Dionisio<sup>61</sup>, que la manifestación de las cosas divinas sucede de dos maneras. A través de las similitudes, como cuando se alaba a las creaturas por las disposiciones espirituales, lo cual pertenece a su similitud en tanto razón, intelecto y sabiduría. Y también a través de la disimilitud, como cuando se alaba por medio de las disposiciones corporales de las cosas. Lo cual corresponde por tres maneras: “pues algunas veces es alabado por cosas supremas, como cuando se dice sol de justicia o estrella de la mañana; otras veces, por cosas medias, como cuando le decimos sol resplandeciente; y otras veces, por cosas muy bajas, como cuando le decimos piedra angular, [algunos de los] animales o también los gusanos”.

La razón de conveniencia es enseñada por Dionisio<sup>62</sup> de múltiples maneras. La primera es el hecho de que tales razones son más para la negación que para la afirmación y, por ello, más verdaderas, porque “las negaciones más verdaderas están en lo divino”. La segunda es el hecho de que por medio de ellas “más es conducida nuestra inteligencia.” Por

59 AREOPAGITAE, *De Caelestis Hierarchia*, cap. 2, 3 (PG 3, 142).

60 AREOPAGITAE, *De Caelestis Hierarchia*, cap. 2, 3-4 (PG 3, 141).

61 AREOPAGITAE, *De Caelestis Hierarchia*, cap. 2, 3-4 (PG 3, 158ss).

62 AREOPAGITAE, *De Caelestis Hierarchia*, cap. 2, 3-4 (PG 3, 139ss.).

lo tanto, recibiendo nuestro intelecto aquellas cosas que están ordenadas al conocimiento de Dios, de ningún modo reposa [el intelecto] en tales cosas, en razón de que Dios crea el ser de las mismas del mismo modo que sucede por medio de la palabra, que es similar a las disposiciones espirituales. La tercera es “la causa por la cual se evocan en todas las cosas la existencia de una bondad especulativa”, y se forjan con ello las formas convenientes de la materia desde las partes más vulgares de los cielos, puesto que en virtud del bien verdadero se alaba la permanencia que tienen las imágenes de belleza intelectual. Y la cuarta es la manera en que lo divino se oculta de la inmundicia y de los males. De allí [las palabras de] Dionisio<sup>63</sup>: “pues todos los profetas honran la disímil santa figura, ya que no pudiera trastocarse lo divino por lo inmundo”. La quinta razón es el hecho de que nuestro intelecto es conducido a través de tales cosas. Y luego [añade el mismo] Dionisio<sup>64</sup>: “a causa de nuestra analogía y por la belleza de las cosas creadas, hay formas de lo informe, que no prevalecen inmediatamente en orden a ser aplicadas a las contemplaciones de las cosas invisibles”.

[A las objeciones]: 1-2: Y por medio de tales consideraciones se evidencia la solución a las objeciones.

63 AREOPAGITAE, *De Caelestis Hierarchia*, cap. 2, 5 (PG 3, 143).

64 AREOPAGITAE, *De Caelestis Hierarchia*, cap. 2, 2 (PG 3, 139).

Por lo tanto, esta cuestión finaliza según el modo señalado, que hace las veces de exordio de las siguientes investigaciones.

Ahora bien, a partir de las afirmaciones previas, es manifiesto que la doctrina de la teología trata acerca de la sustancia de Dios, que es eficiente por medio de Cristo y su obra de reparación del género humano. Por ello, la primera sección de la investigación teológica versa sobre la excelencia de la divina sublimidad y la siguiente sección, en cambio, tratará sobre Cristo y las cosas que pertenecen a la obra de la reparación.

## Ediciones y traducciones

- ARIAS, L. (ed.) (1956). *Agustín de Hipona. Tratado de la Santísima Trinidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BALBINO, M. (ed.) (1957). *Agustín de Hipona. De la doctrina cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CANDEL SANMARTÍN, M. (tr.) (1988). *Aristóteles. Analíticos Segundos*. Madrid: Gredos.
- CAPANAGA V. et alia. (ed.) (1956). *Agustín de Hipona. De la utilidad de creer*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CAVALLERO, P. (tr.) (2008). *Dionisio Areopagita. La jerarquía celeste*. Buenos Aires: Losada.
- COLUNGA, A., TURRADO, L. (ed.) (2005). *Biblia Vulgata*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- COLLEGIUM S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS GROTTAFERRATA (ed.) (1924). *Alexander Halensis. Summa theologiae: opera omnia, tomus I*. Roma.

- QUARACCHI (ed.) (1951). *Alexander de Hales. Glossa in quator libros Sententiarum Petri Lombardi. liber I*. Florentiae.
- DE LUIS, P. et alia. (ed.) (1995). *Agustín de Hipona. Ochenta y tres cuestiones diversas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DOMÍNGUEZ, C. (tr.) (2012). *Pedro Lombardo. Sentencias (Tomo 1, libros 1 y 2)*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo.
- FIRMIN-DIDOT (ed.) (1848). *Aristoteles Latinus. Analytica Posteriora: opera omnia graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, vol. 1. Parisiis.
- FIRMIN-DIDOT (ed.) (1883). *Aristoteles Latinus. Methaphysica: opera omnia graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, vol. 2. Parisiis.
- FLOREZ, R. (ed.) (1954). *Agustín de Hipona. Contra la mentira*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GARCÍA YEBRA, V. (ed.) (1998). *Aristóteles. Metafísica*. Madrid: Gredos.
- MIGNE, J. P. (ed.) (1841). *Augustinus Hippo-nensis. De diversis quaestionibus LXXXIII*. Patrologiae cursus completus, series latina: vol. 40. Parisiis.
- MIGNE, J. P. (ed.) (1845). *Augustinus Hippo-nensis. Contra Mendacium Liber Unus*. Patrologiae cursus completus, series latina: vol. 40. Parisiis.
- MIGNE, J. P. (ed.) (1847). *Severinus Boethius. Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii -De Trinitate-*. Patrologiae cursus completus, series latina: vol. 64. Parisiis.
- MIGNE, J. P. (ed.) (1852). *Walafridus Strabus. Fuldensis Monachus. Prothemata Glos-sae ordinariae super principium Gene-sis*. Patrologiae cursus completus, series latina: vol. 113. Parisiis.
- MIGNE, J. P. (ed.) (1855). *Petrus Lombardus. Magistri Sententiarum Parisiensis Epis-copi Sententiarum libri quatuor*. Patrolo-giae cursus completus, series latina: vol. 192. Parisiis.
- MIGNE, J. P. (ed.) (1857). *Dionysius Areopa-gita. De coelesti hierarchia*. Patrologiae cursus completus, series graeca: vol. 3. Parisiis.
- MIGNE, J. P. (ed.) (1862). *Venerabilis Bedae. De Tabernaculo et Vasis ejus ac Vestibus Sacerdotum libri tres*. Patrologiae cursus completus, series latina: vol. 91. Parisiis.
- MIGNE, J. P. (ed.) (1865). *Augustinus Hip-ponenensis. De Doctrina Christiana libri IV*. Patrologiae cursus completus, series latina: vol. 34. Parisiis.
- MIGNE, J. P. (ed.) (1865). *Augustinus Hippo-nensis., De Trinitate libri XV*. Patrologiae cursus completus, series latina: vol. 42. Parisiis.
- MIGNE, J. P. (ed.) (1865). *Augustinus Hippo-nensis. De utilitate credendi ad Honora-tum Liber Unus*. Patrologiae cursus com-pletus, series latina: vol. 42. Parisiis.
- MIGNE, J. P. (ed.) (1880). *Hugonis de S. Victore. De sacramentis fidei Christianae*. Patrolo-giae cursus completus, series latina: vol. 176. Parisiis.
- STRAUBINGER, J. (tr.) (2009). *Santa Biblia*. La Plata: Universidad Católica de La Plata.

## Bibliografía citada

- BEHAVIDES, V. (2015). “La influencia de San Agustín en la doctrina de la creación de Alejandro de Hales”: *Teología y vida* 56/1; 9-36.
- COOLMAN, B. T. (2007). “The salvific affectivity of Christ according to Alexander of Hales”: *The Thomist* 71; 1-38.
- COOLMAN, B. T. (2020). “Hugh of St. Victor’s Influence on The Summa Halensis”. en Schumacher, L. (ed.). *The Summa Halensis: Sources and Context*. Boston: De Gruyter; 201-215.
- FLORIDO, F. L.; RODAMILANS RAMOS, F. (2016). *Las herejías académicas en la Edad Media. Lista de errores en las Universidades de París y Oxford*. Porto: Sínderesis.
- GIES, A. (2020). “Biblical Exegesis in the Summa Halensis” en Schumacher, L.

(ed.). *The Summa Halensis: Sources and Context*. Boston: De Gruyter; 11-29.

LÁZARO PULIDO, M. (2013). “El amor a la verdad en la escuela franciscana (siglo XIII)”: *Pensamiento* 69/259; 351-367.

LLUCH-BAIXAULI (2005). “La Trinidad y el decálogo. Los preceptos de la primera tabla en la escuela de Alejandro de Hales”: *Scripta Theologica* 37/1; 99-140.

RUCHESE, F. (2021). “Glosa in II Petrum de Walafrido Estrabón. Consideraciones iniciales sobre el autor y la obra”: *Calamus* 5; 20-31.

SCHUMACHER, L. (2020). “The Summa Halensis and Augustine” en Schumacher, L. (ed.). *The Summa Halensis: Sources and Context*. Boston: De Gruyter; 33-53.

SOTO BRUNA, M. J. (1998). “Conocimiento e Iluminación en la primera generación franciscana. A propósito de Rom. 1, 20”: *Scripta Theologica* 30/3; 881-889.

TUILIER, A. (2010). *Historia de la universidad de París y de la Sorbona*. t. I. Buenos Aires: Universidad de Palermo.

---

Recibido: 22-02-2024

Evaluado: 14-04-2024

Aceptado: 18-04-2024

