



Proyecto Sofía-ensayos de filosofía

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum & Autores católico.org & Equipo de prensa y

redacción Gama-virtudes y valores

equipogama@arcol.org

« EL TRASCENDENTAL UNO EN LA SUMA TEOLÓGICA I, CUESTIÓN 11»

METAFÍSICA

Cristóbal Etienne, LC

El presente estudio tratará el trascendental *unum* a la luz de la doctrina de santo Tomás de Aquino, remitiéndonos a estudiar el *unum* desde *Summa Theologiae* I, q. 11, que es en donde se encuentra la exposición más sistemática al respecto. Seguiremos el texto citado, ayudándonos del modelo semántico: *res*, *ratio*, *nomen* (cosa, concepto y término). Las tres objeciones que se proponen en el primer artículo de esa cuestión, serán los tres puntos de partida para esta reflexión sobre el trascendental *unum* en cada uno de estos tres niveles. De esta manera, se expondrá de manera más sistemática y clara el horizonte de significado comprendido en el trascendental *unum*.

INTRODUCCIÓN

La primera dificultad con que se encuentra el filósofo a la hora de estudiar los trascendentales es el término. Normalmente se utiliza la palabra *trascendental* como un adjetivo. De hecho, la *Real Academia Española* da tres acepciones, y en todas éstas viene definido como tal¹; sin embargo, en la metafísica este término es utilizado como un sustantivo. No es una mera consideración lingüística sin importancia, pues el adjetivo hace referencia un sustantivo al que deba calificar, determinar o cuantificar; mientras que el sustantivo se entiende por sí mismo. Por eso, al utilizar un adjetivo como sustantivo, causa, a primera vista, extrañeza o dificultad. No obstante este primer obstáculo es necesario advertir que cuando se hace metafísica se deben depurar las nociones comunes, especialmente cuando éstas expresan una realidad más profunda. En el caso del estudio de los trascendentales, este primer esfuerzo es necesario para adentrarse intelectualmente en el sentido más completo de lo real.

Una segunda dificultad en el estudio de los trascendentales es una doble hermenéutica del término: la kantiana (más reconocida en el ámbito filosófico) y la medieval. Si bien el proyecto de las tres *Críticas* de Kant se reúne bajo el título de «filosofía trascendental»², el origen de la teoría de los trascendentales se remonta a la primera mitad del siglo XIII, tratada principalmente en tres autores de la Universidad de París: Felipe el Canciller, Alejandro de Hales y san Alberto Magno³. Mientras que para Kant, los trascendentales apuntan a las condiciones de posibilidad del conocimiento de un objeto, para los pensadores medievales los trascendentales son, en palabras de santo Tomás de Aquino, «modus generalis consequens omne ens»⁴.

¹ **Trascendental:** (de trascendente) *adj.* 1. Que se comunica o extiende a otras cosas. 2. *fig.* que es de mucha importancia o gravedad, por sus probables consecuencias. 3. Fil. Dícese de lo que traspasa los límites de la ciencia experimental. Voz trascendental en *Diccionario de la Real Academia Española*, Espasa-Calpe, Madrid 1992²¹, p. 1428.

² Cf. J. A. AERTSEN. *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona, EUNSA, 2003. p. 32.

³ Cf. J. A. AERTSEN. *La filosofía medieval y los trascendentales...* p. 35.

⁴ «Los modos generales que le siguen a cada ente» S. THOMAS AQUINAS, *Quæstiones Disputatæ de Veritate* q.1, a.1.

En el presente estudio se tratará el trascendental *unum* a la luz de la doctrina de santo Tomás de Aquino. Aunque no sea el primero de los medievales en tratar la teoría de los trascendentales, es quien lo hace con mayor corrección y alcance. Su obra es muy basta y el problema de la unidad lo toca en varios pasajes⁵. Un estudio que abarque todo esto constituiría un trabajo más exhaustivo y tratado con una mayor extensión. Por lo tanto, nos remitiremos a estudiar el *unum* desde *Summa Theologiae* I, q. 11, que es en donde se encuentra la exposición más sistemática al respecto⁶.

Seguiremos el texto citado, ayudándonos del modelo semántico: *res, ratio, nomen* (cosa, concepto y término). Las tres objeciones que se proponen en el primer artículo de esa cuestión, serán los tres puntos de partida para esta reflexión sobre el trascendental *unum* en cada uno de estos tres niveles. De esta manera, se expondrá de manera más sistemática y clara el horizonte de significado comprendido en el trascendental *unum*.

Comenzando desde el nivel ontológico, se evidenciarán las tres condiciones para que el *unum* sea un trascendental: *additio, consecutio* y *conversio* (que añada algo, que se siga de ente y que haya una conversión entre ambos). En una segunda parte, continuaremos el desarrollo, notando cómo el concepto de *unum* no se constriñe por su opuesto; es decir, por la multitud. De esta manera, al nivel de la *ratio*, el *unum* mantiene su trascendentalidad, irreducible a una mera *quidditas* (o esencia) abstraída. Finalmente, al nivel de *nomen* o nivel lingüístico, se verá que el *unum* no se reduce a un término unívoco o equívoco, lo cual restringiría su máxima extensión. Es gracias a la analogía, que el *unum* se puede predicar de todo en distintas maneras. De ahí que la coronación de su trascendentalidad sea en que llega a ser uno de los nombres de Dios, quien es el máximo uno.

⁵ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Disputatae de Potentia* q.9, a.7; *Summa Contra Gentiles* I, XLII.

⁶ Cf. ALESSANDRO GHISALBERTI, «L'essere e l'uno in Tommaso d'Aquino», en VIRGILIO MELCHIORE, (ed.), *L'uno e i Molti*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1990. p. 227.

EL TRASCENDENTAL *UNUM* A NIVEL DE *RES*

«*Utrum unum addit aliquid supra ens*» (S. Th. Q. 11, a.1)

A. El primer artículo y *Summa Theologiae* I, Q. 11, a.1, ob.1-ad.1

La primera objeción del primer artículo funda el punto de partida de este estudio del trascendental *unum* desde el punto de vista ontológico. Santo Tomás de Aquino introduce la cuestión en términos de adición⁷. Si uno no añade nada a ente, entonces no tendría sentido de hablar de su trascendentalidad, sino de una *nugatio*, y la cuestión quedaría resuelta en manera negativa. Por el contrario, si uno añade algo a ente, entonces habría que investigar de qué manera lo hace para reconocerlo como un trascendental.

Sabemos por la lectura de las *Quæstiones Disputatæ de Veritate* (Cuestiones disputadas sobre la verdad) q. 21, a1., un texto obligado para el estudio de los trascendentales, que hay tres maneras de adición. La primera es como lo hace un accidente al sujeto, como el blanco añade algo a cuerpo⁸, por lo tanto una adición real de algo que está más allá de la esencia. La segunda es cuando a un género se añade una diferencia específica. Así, de un género, resultan las especies⁹. Éste tipo de adición restringe la extensión, aunque al mismo tiempo que aumenta su comprensión. La tercera manera, en fin, es una adición de razón¹⁰. Esta última es la manera en que un trascendental añade algo a ente. Si el *unum* es un trascendental, entonces se debe demostrar cómo le añade algo a ente en la tercera manera.

La primera objeción, de entrada, encierra al *unum* en la segunda forma de adición; es decir, da por supuesto que el uno pertenece a un género determinado. Trata el *unum*

⁷ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.1. «Utrum unum addit aliquid supra ens». «Si el uno añade o no algo a ente»

⁸ S. THOMAS AQUINAS, *Quæstiones Disputatæ de Veritate* q.21, a.1. «Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit aliquid super corpus». «Hay un modo por el cual se añade algo que esté fuera de la cosa a la cual se dice que se añade; como el blanco añade algo al cuerpo»

⁹ S. THOMAS AQUINAS, *Quæstiones Disputatæ de Veritate* q.21, a.1. «Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi». «Hay otra manera por la cual se dice que algo se añade sobre otra cosa, y es contrayéndola o determinándola»

¹⁰ S. THOMAS AQUINAS, *Quæstiones Disputatæ de Veritate* q.21, a.1. «Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum». «Hay un tercer modo por el cual se dice que algo se añade sobre otra cosa y es según una adición de razón»

Como señala J. A. Aertsen, esta postura que sustancializa al uno, conduciría al monismo de Parménides. Pues si ente y uno fueran una sustancia separada y subsistente, nada podría ser fuera de ella¹⁵. Por lo tanto, esta visión del uno, tan contradictoria con la experiencia, sería, en palabras de santo Tomás, *manifeste falsum*.

C. La visión de Avicena acerca del *unum* (accidente)

Por otro lado, la respuesta a la primera objeción, busca clarificar y diferenciar los sentidos del *unum* que parece que Avicena ha confundido. Tal como la posición anterior, Avicena también reconocía que uno se convierte con ente, aunque no de la misma manera. En vez de identificarlo con la sustancia, lo identifica con el uno matemático; es decir, el principio del número. Esto da como resultado una visión del uno, no unívoca como en la opinión anterior, sino equívoca. Éste, que por su convertibilidad con ente se incluiría dentro del grupo de los trascendentales, vería comprometido su trascendentalidad al ser identificado con el uno perteneciente a la categoría de cantidad. J. A. Aertsen al respecto, explica que:

«La lectura que hace Tomás de Avicena se encuentra muy influida por la severa crítica del Comentador -es decir, Averroes-, ya que este último es quien acusa a Avicena de haber confundido dos tipos diferentes de unidad»¹⁶.

Sea una interpretación errónea o verdadera, la opinión se toma en cuenta para diferenciar al trascendental de un accidente. Por lo tanto, el uno, estudiado desde este punto de vista, añadiría algo *positive*¹⁷; como cuando se usa la adición de la segunda manera descrita en el pasaje de *Quaestiones Disputatae de Veritate* q.21, a.1¹⁸. Santo Tomás manifiesta la falsedad de esta visión del uno, aduciendo la absurdidad de una progresión al

quiera que el número está compuesto de unidades, creyeron que los números eran las sustancias de todas las cosas» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.1, ad.1.

¹⁵ Cf. J. A. AERTSEN. *La filosofía medieval y los trascendentales...* pp. 207-208

¹⁶ J. A. AERTSEN. *La filosofía medieval y los trascendentales...* p. 212

¹⁷ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *In Sent* d.24, q.1, a.3.

¹⁸ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.1, ad.1. «Et contrario autem Avicenna, considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis) credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam supra substantiam entis, sicut album supra hominem». «Por su parte, Avicena, considerando que el uno como principio numérico añade algo a la sustancia del ente (en caso contrario el número compuesto de unidades no sería una de las especies de la cantidad), creyó que el uno idéntico al ente añadía algo a su sustancia, como lo banco al hombre»

infinito. Pues si cada ente es uno por algo distinto a su sustancia, entonces aquello que le da la unidad (lo añadido realmente), tendría que tener su unidad en otro, que a su vez la tuviera en otro, y así infinitamente¹⁹.

D. La visión de santo Tomás de Aquino acerca del *unum* (trascendental)

Una vez tenidas en cuenta las opiniones que reducirían al uno a un «modus specialis entis»²⁰, veamos cómo el Aquinate justifica, en el *corpus* del artículo, que el *unum* es un trascendental. Primero define *unum* como: «nihil aliud significat quam ens indivisum»²¹. Dentro de la definición de uno, no se excluye «ente». Esto significa principalmente dos cosas. En primer lugar, que se trata del mismo «algo» que ejercita el acto de ser en la realidad. Ontológicamente sigue gozando de la máxima extensión, por ser ente. Por lo tanto, la adición que se le haga (*indivisum* en el caso del *unum*) no lo reducirá o limitará, tal como lo haría una categoría. A esto, y no a una interpretación neoplatónica, es a lo que se refiere santo Tomás cuando cita a Dionisio el Areopagita en el *sed contra*: «nihil est existentium non participans uno»²². La condición de la *conversio* que lleva todo trascendental, se pone de manifiesto, pues si todo ente es uno (ambos con la máxima extensión) se puede aplicar la fórmula: «ens et unum convertuntur». (ente y uno son convertibles)

En segundo lugar, y desprendiéndose de lo dicho, la adición que se le haga no puede ser real, sólo queda que sea de razón, como ya hemos hecho referencia anteriormente al hablar de la tercera forma de adición. En otras palabras, el uno trascendental, es el mismo ente, sólo que visto desde otra perspectiva que no es el acto de

¹⁹ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.1, ad.1. «Sed hoc manifeste falsum est: quia quaelibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quaelibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est primum». «Pero esto es evidentemente falso, porque cualquier cosa es una por su sustancia. Si lo fuese algo distinto a ella, como quiera que este algo es también uno, si fuese uno por otro, se entraría en un proceso infinito. Por eso hay que mantener lo primero»

²⁰ «Modos especiales del ente» S. THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Disputatae de Veritate* q.1, a.1.

²¹ «No significa otra cosa que ente indivisivo» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.1, *Respondeo*. Esta definición coincide con otra que se da en *Quaestiones Disputatae de Potentia* q.9, a.7 «Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionem». «Se vê pues, que el uno que se convierte con ente, añade algo al mismo ente; pero no sobreañadido, sino la negación de la división»

²² «No hay nada que exista que no participe del uno» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.1, *Sed contra*. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, XIII, n.2, 440.

ser, sino la unidad²³. Ésta no es un accidente, ni mucho menos otra sustancia, sino el mismo *ens*. Es la misma *res*, pero subrayándose el hecho de que al estar en acto de ser, carece de división. Esto es lo que añade uno al ente, su indivisión, que es por lo que reconocemos que todo aquello que ejercita el acto de ser, sea uno. Esto no quita que pueda haber una distinción entre entes simples y compuestos; pero mientras sean indivisos, podrán ser considerados como uno por ser indivisos en acto. Esto es lo que importa a nivel de la *res*, mientras que en la segunda parte, en el nivel de la *ratio*, ahondaremos más en la relación de la multiplicidad y la unidad, que es en donde retomaremos este cabo.

En cuanto a la relación que tiene el uno con el *esse*, santo Tomás lo expresa de la siguiente manera: «Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitate»²⁴. En esta fórmula, se utiliza el verbo *custodire*, como para dar a entender que la fuerza del acto de ser, ejercitándose en acto (valga la redundancia), es aquello que causa también la unidad de cada ente. Cuando hablamos de los trascendentales, hablamos de unas propiedades *sui generis*, que siguen del acto de ser (que es lo más común en todos los entes) y no de la esencia, como lo haría una propiedad. De aquí que se diga que todos los trascendentales, entre ellos el uno, se siguen ordenadamente del *esse*. En esta parte del estudio, no tiene sentido hablar de orden, pues en la realidad, los trascendentales se dan simultáneamente. En la segunda parte, desde nivel de *ratio*, veremos en qué lugar estará el *unum* con respecto a los otros trascendentales, pues es allí, debido a nuestra forma de conocer, donde el orden cobra su verdadero sentido.

²³ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.1 «Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis». «El uno no añade nada al ente, sino la negación de la división»

²⁴ «Por eso cualquier cosa custodia su ser en la medida que custodia su unidad» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.1.

II. EL TRASCENDENTAL *UNUM* A NIVEL DE *RATIO*

«*Utrum opponantur unum et multa*» (*S. Th. Q. 11, a.2*)

A. El segundo artículo y *Summa Theologiæ* I, Q. 11, a.1, ob.2-ad.2

El segundo artículo de la cuestión undécima trata la oposición entre el uno y el múltiple. En la segunda objeción del primer artículo, santo Tomás argumenta que dividir algo es añadir algo, una adición como la que reduce los géneros en especies²⁵. Por lo tanto, si el ente se divide en uno y en multitud; entonces, tanto el uno, como la multitud añadirían algo al ente. Esto vuelve a poner en duda la trascendentalidad del uno, que ya había quedado demostrada en la primera parte desde el nivel de *res*.

Para responder a la objeción de la trascendentalidad del uno a nivel de la *ratio*, descubriremos en qué consiste esta división, con la que parece que tanto *unum*, como *multa*, añaden algo real a ente. Sucesivamente, como resultado de esta división, analizaremos cuál es el tipo de oposición entre *unum* y *multa*. Si ésta no limita a *unum* su máxima extensión, entonces quedaría vigente su trascendentalidad, y en cuanto noción, seguiría siendo comunísima.

B. Unidad y unicidad

Antes de estudiar en qué consiste la división, es importante asegurar una distinción. La unidad no es lo mismo a unicidad. El uno ha quedado definido como *ens indivisum*²⁶. Esta noción indica que todos los entes por el hecho de ser tales, por ejercitar en acto el acto de ser, se concebirán en el intelecto como no-divididos. Esto no excluye la indivisión en potencia, es decir, que sean divisibles; pero lo que sí excluye es que en acto estén divididos.

Por el otro lado, unicidad en el ente, significa que el ente es único. Esto es distinto de lo que, con la noción de unidad, se quiere expresar. Cuando se habla del ente como uno,

²⁵ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ* I, q.11, a.1, ob.2. «Quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum addit aliquid supra ens». «Lo que divide algo común se convierte en algo añadido. Pero el ente se divide en uno y en muchos. Luego, el uno añade algo al ente»

²⁶ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ* I, q.11, a.1.

no nos referimos a que no haya otro, a que sea irreplicable. Ciertamente, cada ente ejercita su propio acto de ser, ya que es limitado por su esencia. Así, aunque ejercite al acto más común de todos, el primero y más radical, que es el acto de ser, este acto es incomunicable. Cada ente participa el ser a su manera propia. De esta suerte, se podría decir que cada ente es irreplicable y que se identifica con él mismo, pero esto no es la unidad del ente. Esto tiene que ver más con el trascendental *res*, o incluso, el *aliquid*, que expresa la identidad de cada cosa consigo misma, por oposición de las demás.

Lo que se expresa con la unidad es sólo que es indiviso, *un* ente. Este entero, aunque tenga partes o pueda dividirse en partes, en acto es indiviso y por lo tanto es una unidad²⁷. Esta reflexión esclarece cómo el principio de «el entero es mayor que las partes» se derive del trascendental *unum*, mientras que el principio de identidad pertenezca más bien a los trascendentales *res* y *aliquid*. En el primer caso a razón de la individuación del acto de ser por la esencia. En el segundo, por la diferenciación con las demás.

C. La oposición de la privación

Una vez que hemos distinguido uno de único, podemos estudiar la oposición *unum-multa*. Aristóteles marca cuatro tipos de oposición: la contradicción, la contrariedad, la oposición de los términos relativos, y la oposición de privación y posesión²⁸. Ésta última, es la oposición que rige entre el uno y el múltiple, dado que *unum* se concibe como la negación de la división, mientras que donde hay división, hay multiplicidad.

A primera vista, pensar en la oposición *unum-multa* como una privación, no parece muy claro. Si se dice que *unum* es una privación, entonces, *multa* es anterior, dado que una privación es una carencia de algo debido. Sin embargo, para definir *multa*, antes tendríamos que definir *unum*, pues la inteligencia capta cada una de las cosas que componen la multitud como singulares, particulares. He aquí que nos encontramos en un círculo vicioso y un sinsentido, que impele a santo Tomás a concluir en su primera

²⁷ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.1, ad.2 «Indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum secundum partes : huiusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid». «indiviso en acto y dividido en potencia, como es el caso de lo que es uno en cuanto al todo y múltiple en cuanto a las partes: De este modo sería absolutamente uno y múltiple de algún modo»

²⁸ J. A. AERTSEN. *La filosofía medieval y los trascendentales...* p. 225.

objección que uno y muchos no serían opuestos²⁹. Pero aún más, este círculo que encierra un dilema, abre otra cuestión, ¿qué sería primero, el uno o el múltiple?

Para poder solucionar este problema, hemos de atender a la fórmula escrita en el *corpus* de este segundo artículo: «Unum vero quod convertuntur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso»³⁰. La clave de la respuesta está en que *unum* se dice *a modo de privación*, o *privativamente*, como se expresa en la respuesta a la cuarta objeción del artículo³¹. Con el entendimiento captamos la realidad, pero la expresamos de manera distinta. En realidad, *unum* no es, en sentido estricto, la privación de la división en un ente. Esto sería como decir que la división le fuese debida al ente y por lo tanto, el *unum* fuese una carencia de aquel *hábito*. Lo que en verdad ese concepto da a entender es que, en efecto, el ente carece de división y que esto sí es propio de ente, esto sí que le es debido.

Ahora, haciendo este giro, uno sería lo primero y más próximo a ente: el verdadero hábito. La verdadera privación sería el múltiple, que expresaría una privación de la indivisión, en acto, en el ente. Santo Tomás expresa esta relación en la siguiente frase: «Unde oportet quod divisio sit prius unitate, non simpliciter sed secundum secundum rationem nostrae apprehensionis»³².

Como vemos, es debido a nuestra forma de conocer, que la oposición entre *unum* y *multa*, obtiene su valor; puesto que, en la realidad esta oposición no es privativa *simpliciter*. La causa de la oposición que el intelecto hace entre estas dos nociones es el concepto de división. Gracias a este concepto, santo Tomás deriva las primeras nociones, de modo negativo, de la siguiente manera: «Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo,

²⁹ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.2, ob.4.

³⁰ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.2. «Unum vero quod convertuntur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso». «El uno idéntico al ente, se opone a lo múltiple por razón de privación, como lo indiviso a lo dividido»

³¹ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.2, ad.4 «Unum opponitur privative multis, in quantum in ratione multorum est quod sint divisa». «El uno se opone a lo múltiple por privación en cuanto que el concepto de muchos implica división»

³² «De ahí que sea necesario que la división esté antes en la unidad, no absolutamente, sino en nuestra aprensión» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.2, ad.4.

quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem»³³.

No obstante que la división sea la clave de la derivación, la multitud no viene concebida sólo como división, sino que cada una de las cosas divididas son en sí mismas *una*³⁴. De esta manera, la primacía del *unum* se salva, al mismo tiempo que su carácter de trascendental, pues no se ve reducido por su concepto opuesto de múltiple. Así viene expresado en la misma respuesta en que se encuentra la derivación de *unum*:

«Sed multitudo, etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum: quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utriusque divisorum attribuímus unitatem. Unde unum pone in definitione multitudinis: non autem multitudo in definitione unius»³⁵.

Esta inclusión recíproca de nociones, se verá más clara a continuación, cuando toquemos la relación que hay entre uno y múltiple. Por otro lado, este último concepto relaciona el trascendental *unum* con otro, que es el *aliquid*³⁶, definido como: «indivisum in se, divisum ab aliis»³⁷.

D. La unidad y la multitud

En este último apartado, se esclarecerá la relación entre las nociones de uno y múltiple a partir de las dos primeras objeciones, que concluyen en su no-oposición.

Según la primera objeción: «nullum enim oppositum praedicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum [...]. Ergo, *unum* non opponitur

³³ «Lo primero que concebimos es el ente. Luego distinguimos un ente del otro ente y, así, en un segundo momento, conceptualizamos la división; luego la unidad; por último lo múltiple» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.2, ad.4. Con respecto a esta derivación de las primeras nociones, J. A. Aertsen y J. L. Elders, difieren en la interpretación de non-ens. El primero lo toma como *simpliciter*, mientras que el segundo como *non-ens illud*.

³⁴ Cf. J. A. AERTSEN. *La filosofía medieval y los trascendentales...* p. 217.

³⁵ «Pero lo múltiple, también conceptualmente, se capta a partir del uno, pues no captamos las cosas indivisas como algo múltiple, sino que a cada una le atribuimos unidad. Así el uno entra en la definición de lo múltiple; pero lo múltiple no entra en la definición de uno» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.2, ad.4.

³⁶ Por esta razón, J. A. Aertsen defiende que multitud también es un trascendental. Cf. J. A. AERTSEN. *La filosofía medieval y los trascendentales...* pp. 220-222.

³⁷ «Indiviso en sí, dividido de los otros» S. THOMAS AQUINAS, *Questiones Disputate de Veritate* q.1, a.1.

multitudini»³⁸. El problema está expresado en términos de predicación de los opuestos, que hace una síntesis de lo múltiple en el *unum*. La respuesta ya está contenida en la objeción misma, pues las dos no se dicen *simpliciter*, sino: «Quod est unum simpliciter est multa secundum quid; et converso»³⁹. La razón de esto es que la oposición es una privación, y esta no quita totalmente el ser⁴⁰. De ahí que la oposición permanezca, pero también la trascendentalidad de *unum*.

En la segunda objeción, la relación *unum-multa* está expresada en términos de constitución. Es decir, un análisis de la multitud que se compone por el uno: «Nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo, non opponitur multitudini»⁴¹. En la respuesta, el Aquinate, distingue entre el todo homogéneo y el heterogéneo. A cerca del primer tipo, no hay tanto problema, pues las partes tienen la misma naturaleza del todo; pero en el segundo tipo, cada unidad es diversa y por tanto se nota una multitud compuesta:

«componitur multitudo ex unitatibus [...]: non quod unitates constituent multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini; sed secundum hoc quod habent de entitate»⁴²

Desde esta perspectiva, también el *unum* continúa siendo trascendental, pues permanece la oposición entre uno y múltiple, pero esta oposición no reduce la extensión del *unum*, que se puede aplicar a cualquier ente. Lo único que se hace es explicitar lo que ya sabíamos sobre la multitud, a saber, que no sólo es división, sino que está compuesta de unidades y que esta composición es el fundamento del concepto *multa*.

³⁸ «Entre las realidades opuestas no se atribuye a una lo de la otra. Pero todo lo múltiple es en cierto modo uno [...]. Luego el uno no se opone a lo múltiple» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.2, ob.1.

³⁹ «Lo que es uno absolutamente, es múltiple en cierto modo, y viceversa» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.2, ad.1.

⁴⁰ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.2, ad.1.

⁴¹ «Entre realidades opuestas, el compuesto de una no entra en el compuesto de la otra. Pero el uno forma parte de lo múltiple. Luego no se opone a lo múltiple» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.2, ob.2.

⁴² «Lo múltiple se compone de unidades [...]; pero no porque las unidades constituyan lo múltiple por ser indivisas, pues precisamente por ser indivisas lo uno se opone a lo múltiple; sino por lo que tienen de entidad» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.2, ad.2.

III. EL TRASCENDENTAL *UNUM* A NIVEL DE *NOMEN*

Utrum Deus sit unum et maxime unus (Cf. S. Th. Q. 11, aa. 3-4)

A. Los artículos tres y cuatro y *Summa Theologiæ* I, Q. 11, a. 1, ob.3- ad.3

Como hemos hecho en las partes precedentes, el punto de partida será una objeción. Tomaremos la tercera del primer artículo, que se expresa así: «Si unum non addit supra ens, idem idest dicere unum et ens. Sed nugatorie dicitur ens, ens. Ergo nugatio esset dicere ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens»⁴³.

Este razonamiento, nos abre otra dimensión en los trascendentales, que es la del nivel del *nomen*. Bajo este aspecto estudiaremos la importancia del término, que se ha empleado en las partes anteriores, para designar aquella realidad que se presenta como indivisa, y al mismo tiempo se concibe como una privación de la multiplicidad. El *unum*, no es una palabra que designa una categoría, un predicamento, pero por otro lado no es un término que no expresa nada nuevo, es decir que no le añade nada a ente. Tal como en los otros niveles, el *nomen unum* responde positivamente a la pregunta *an sit additio*, y trascendentalmente (opuesto a categorialmente) *quid sit additio*. En otras palabras: no es una tautología, puesto que añade algo como lo hace un trascendental; y más aún, por esto mismo, llega a ser uno de los nombres de Dios.

B. El *unum*, como los demás trascendentales, es uno de los nombres de Dios

El tema de los nombres de Dios viene tiene gran relevancia en la Edad Media, y también en la teoría de santo Tomás sobre los trascendentales. Una de sus principales fuentes de reflexión es la obra *De divinis nominibus* escrita por Dionisio el Areopagita. Debido a esta influencia, el *Doctor Communis* logra una síntesis del pensamiento trascendental de Platón con su «universalidad teológica», y de Aristóteles, con su «universalidad de predicación»⁴⁴. Esto tiene como consecuencia que los trascendentales puedan atribuirse a cualquier ente y al mismo tiempo puedan ser predicados de Dios. «Los

⁴³ «Si el uno no añade nada al ente, es lo mismo decir uno y ente. Decir ente ente es una tautología. También sería tautología decir ente uno, lo cual es falso. Luego el uno añade algo al ente» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiæ* I, q.11, a.1, ob.3.

⁴⁴ Cf. J. A. AERTSEN. *La filosofía medieval y los trascendentales...* pp. 412-413.

trascendentales son los nombres primarios de Dios; “ente”, “unidad”, “verdad” y “bien” preceden a los otros nombres divinos “debido a su comunidad”»⁴⁵.

El modelo de la participación (plano ontológico), explicado lógicamente por la analogía de atribución intrínseca (plano del pensamiento), se expresa en los términos (plano lingüístico) de cada uno de los trascendentales. Por lo que, Dios, el *Ipsum Esse*, comunicando el ser a las criaturas, comunica también su unidad, su bondad, su verdad; pero siempre de manera graduada. Es así como la analogía puede expresar, del ente y de cada uno de los trascendentales, lo mismo en sentidos distintos.

C. Dios es *unus*

Una vez reconocida la relación entre los trascendentales y Dios, específicamente veremos cómo es que el término *unum* se puede aplicar a Dios. En la segunda objeción del tercer artículo, se dice que si *unum* es una privación, esto indicaría una imperfección. Ahora, ¿cómo se puede conciliar una imperfección con Dios, que es perfecto?⁴⁶

Al respecto, en la respuesta a esta objeción se vuelve a tocar el mismo argumento que ya hacíamos en la segunda parte al hablar de la privación:

«In Deo non sit aliqua privatio, tamen, secundum modum apprehensionis nostrae, non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo praedicari: sicut quod est incorporeus, infinitus. Et similiter de Deo dicitur quod sit unus»⁴⁷.

Una vez más, santo Tomás pone de relieve que es según nuestra forma de predicar, que a Dios le atribuimos un término en negativo, pero esto no significa que sea una imperfección. Al contrario, decir que es uno es decir que en Él no existe la división, que en realidad es una imperfección. Esto se puede probar de tres maneras.

⁴⁵ J. A. AERTSEN. *La filosofía medieval y los trascendentales...* p. 417.

⁴⁶ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.3, ob.2.

⁴⁷ «Aunque en Dios no hay ningún tipo de privación, sin embargo, por nuestro modo de entender, no le conocemos más que haciendo uso de la privación y de la negación. De ahí que nada impida que se atribuyan a Dios realidades privativas, como por ejemplo llamándole incorpóreo, infinito. De la misma manera se dice que Dios es uno» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.3, ad.2.

En primer lugar, por la simplicidad que hay en Dios. Como ya había demostrado anteriormente (q.3, a.3), Dios se identifica con su naturaleza, lo que quiere decir que «secundum igitur idem est Deus, et hic Deus»⁴⁸. Esto es un argumento contra el panteísmo, pues Dios no está compuesto de partes, ni dividido. Las criaturas participan, pero no son partes de Dios, ni emanaciones al estilo neoplatónico. Como escribe E. Gilson: «Participar no es ser una parte de aquello de lo que se participa; es tener su propio ser y recibirlo de otro ser, y el hecho de recibirlo de él es precisamente lo que prueba que no se es de él»⁴⁹. Dios es su propia naturaleza y, como veremos posteriormente, esta se identifica con su *esse*, logrando en Él la máxima simplicidad.

Otro argumento es el de la infinita perfección de Dios. Esta implica que Dios «comprehendit in se totam perfectionem essendi»⁵⁰, por lo cual no puede tener privación alguna. Si hubiese otro dios *igual de absoluto*, entonces serían ambos relativos, pues a uno le faltaría la perfección del otro, por lo que necesariamente debe haber sólo un Dios.

Por último, se da una tercera razón, la del orden del universo. Aquí, el santo dominico, traza un argumento que va de los efectos a las causas. Parte de la constatación de que «omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum, quedam quibusdam deserviunt»⁵¹. Todo este orden debe ser causado y quien mejor lo causa es uno *per se*. Si fuesen muchos y uno *per accidens* la causa de la unidad, no lograría la máxima perfección que es *per se*, no *per accidens*, y en sus efectos se notaría. Dado que la causa debe ser mayor que el efecto, y en la realidad hay cosas que son unas *per se* no sólo agregados.

En estas pruebas para demostrar la unidad de Dios, también se prueba la unicidad divina, pues, pues no sólo carece división (es un todo coherente), sino que también es el

⁴⁸ «Por lo cual dios y este Dios es lo mismo» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a. 3, *Respondeo*.

⁴⁹ ETIENNE GILSON, *La filosofía en la Edad Media, Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid 1989², p. 496.

⁵⁰ «Dios contiene en sí mismo toda la perfección del ser» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.3, *Respondeo*.

⁵¹ «Todo lo que es está íntimamente ordenado, ya que unas cosas sirven a las otras» S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.3, *Respondeo*.

único, que es causa de todo y cúspide de todo⁵². De aquí que el *nomen* acompaña como *testigo* que expresa una realidad. Para el Aquinate, el término de cada trascendental, y en este caso del *unum*, tiene un estrecho vínculo con lo que en la realidad ejercita el acto de ser y que es concebido y juzgado por el intelecto como tal.

D. Dios es máximamente *unus*

Las razones antedichas, indican que Dios no sólo es uno y único, sino que también dejan entrever que la unidad está en grado máximo. Por la vía de la simplicidad queda de manifiesto, pues Dios es el *Ipsum Esse Subsistens*. En él se identifican la *essentia* y el *esse*. No está contenido, sino que él mismo es el ser. Por eso, su ser es máximamente simple y por lo tanto máximamente indiviso. De hecho, ni en potencia admite división. Esto hace de Dios el uno en máximo grado⁵³. Sin embargo, para completar y evidenciar más esta respuesta, expondremos sucintamente dos objeciones que podrían hacerse.

En prime lugar, ¿cómo se podría graduar una privación, incluso si tenemos en cuenta que *unum* lo decimos *secundum quid*? Santo Tomás responde que la manera en que graduamos una privación es a través de la comparación de su hábito opuesto. Si hay un máximo y un mínimo en el hábito, entonces se podrá decir que haya un máximo y un mínimo en la privación⁵⁴. En el caso de *unum*, si el múltiple es más diviso o incluso divisible (lo que valdría para una distinción *secundum rationem*), entonces su opuesto sería máximamente uno. Como en Dios no hay ninguna clase de división, ni siquiera una distinción real entre *essentia* y *esse*, entonces podemos decir que es máximamente uno.

La segunda objeción nos ayuda a clarificar la unidad máxima en Dios, pues Él no necesita de un sujeto como el punto y la unidad que es principio del número. Estas dos

⁵² Cf. S. BERNARDUS CLARAVALLENSIS, *De consideratione ad Eugenium Papam* V. VIII. 19 c.8 «Inter omnia quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinæ Trinitatis» «Entre todas las cosas que son una, la cúspide la ocupa la unidad de la divina Trinidad»; S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.4, *Sed contra*.

⁵³ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.4, *Respondeo*.

⁵⁴ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.4, ad.1. «Liceo privatio secundum se non recipiat magis in minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis et minus vel maxime unum». «Aun cuando la privación en cuanto tal no admite más y menos, sin embargo, en la medida en que su contrario sea mayor o menor, se dice que la privación es mayor o menor. Por eso, en la medida en que un ente está más dividido o es más divisible, o lo esté menos, o de algún modo sea divisible, decimos que es uno más o menos»

realidades, no pueden igualarse en simplicidad con Dios⁵⁵. El punto necesita de un sujeto para ejercitar el acto de ser, y el uno matemático, todavía más, pues es un accidente que necesita un sujeto para poder ejercitar el acto de ser. Al contrario, Dios no necesita un sujeto para ejercitar el acto de ser, puesto que es Él el mismo acto de ser que subsiste por sí mismo.

⁵⁵ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.11, a.4, ad. 2. «Punctus et unitas quae est principium numeri, non sum maxime entia, cum non habeant esse nisi in subiecto aliquo». «Ni el punto ni la unidad, principio numérico, son entes en grado sumo, porque no tienen ser si no es en algún sujeto»

CONCLUSIÓN

A través de esta reflexión en *Summa Theologiae* I, q. 11, titulada «De unitate Dei», podemos advertir cómo el *Doctor Humanitatis* no responde a la pregunta solamente aduciendo las razones de la Sagrada Escritura. Su reflexión sobre Dios implica también la base de una reflexión racional sobre la naturaleza de la unidad en todo aquello que es, no sólo en Dios. A la luz de la reflexión filosófica, se comprende mejor el alcance teológico de la Revelación. Por este motivo, santo Tomás, aunque sea considerado como el modelo de la Iglesia en el modo de hacer teología, se puede considerar como un gran filósofo, pues nunca olvida el valor de la racionabilidad de la fe⁵⁶. Esta actitud de búsqueda de la verdad va en plena consonancia con lo que él mismo escribe en esa misma obra en la primera cuestión: «cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat»⁵⁷.

Otro valor de este estudio es la posibilidad de aplicar el modelo semántico para profundizar de manera esquemática en lo que implica el trascendental *unum*. La división tripartita ayuda a clarificar que un trascendental no es un mero concepto, un ente de razón, ni mucho menos, un término vacío de contenido. El trascendental es el mismo ente, pero expresado con otro término que nos revela otra dimensión, otro significado del mismo ente. Esta realidad de los trascendentales, nos descubre un significado más profundo de cada ente, que va más allá de lo que el empirismo y racionalismo de la Edad Moderna pueden decir. Precisamente en esto está la riqueza de la visión trascendental (en sentido medieval) de la realidad, no en lo que nosotros imponemos a la realidad con el intelecto, sino lo que ella nos muestra de sí misma con el esplendor del *esse* que participa de Dios.

En el caso del *unum*, esta riqueza sapiencial de los trascendentales da la respuesta que supera, con total coherencia y consecuencia con los hechos, la concepción filosófica del monismo que nos lleva pensar el mundo como único. Tal es la base de la filosofía los pensadores del idealismo alemán del siglo XIX. Tanto en Fichte, Schelling, como Hegel, se nota una fuerte reminiscencia del neoplatonismo que busca la identidad o un único

⁵⁶ Cf. JOANNES PAULUS PP. II, *Litterae Encyclicae Fides et Ratio*, en AAS (91) 1999. pp. 38-40.

⁵⁷ «La gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona» Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q.1, a.8, ad.2;

principio que anularía la diversidad, reduciéndola a sí mismo. De aquí, que el paso a una interpretación panteísta de la realidad está siempre presente en ellos.

El panteísmo no sólo es un esfuerzo de unificación de la realidad para darnos una cierta mejor comprensión de ella, en realidad es un gran error filosófico. En primer lugar, esboza una visión contradictoria de Dios, pues esta doctrina implica en Dios perfecto hecho de partes. En cuanto al hombre, aceptar el panteísmo es un peligro, pues anula la libertad personal de cada hombre. Finalmente, en relación con el mundo, todas las cosas tendrían el mismo valor, y esto es falso, pues cada ente, tiene un valor ontológico distinto. Por eso, el estudio del trascendental *unum*, a la luz del Doctor Angélico, ayuda a entender el mundo, el hombre y Dios, en su realidad más profunda y que se muestra a la luz natural de la razón. Joseph De Finance, después de hacer hecho el recorrido histórico del trascendental *unum*, asegura que «las investigaciones sobre el ser y la unidad no son, pues, ociosas en modo alguno. Es importante desentrañar sus verdaderas relaciones»⁵⁸.

Finalmente, un último valor del estudio del uno en santo Tomás de Aquino, es el de reconocer la hazaña de una admirable síntesis filosófica de su tiempo en una manera armónica y coherente. En sus obras, el santo dominico no excluye las obras del *pagano* Aristóteles, ni la filosofía árabe del *infidelis* Avicena. Más bien, incorpora este saber, con aquellas fuentes que se consideraban más afines al cristianismo como son las obras de Boecio, y Dionisio el Areopagita. De esta manera, el *Doctor Communis* logra un acercamiento más unitario, más verdadero, más bueno y más bello con la realidad del ser. Esto es el ideal de todo filósofo, de todo aquél que se identifica con el *officium sapientis*⁵⁹.

⁵⁸ JOSEPH DE FINANCE, *Conocimiento del ser, tratado de ontología*. Gredos, Madrid 1971. p. 107.

⁵⁹ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles* I, I.

ÍNDICE

Introducción

I. El trascendental *unum* a nivel de *res*.

«*Utrum unum addit aliquid supra ens*» (*S. Th. Q. 11, a.1*)

- A. El primer artículo y *S. Th. q.11, a.1, ob.1*.
- B. La visión de Platón y los pitagóricos (sustancia).
- C. La visión de Avicena (accidente).
- D. La visión de santo Tomás de Aquino (trascendental).

II. El trascendental *unum* a nivel de *ratio*.

«*Utrum opponantur unum et multa*» (*S. Th. Q. 11, a.2*)

- A. El segundo artículo y *S. Th. Q. 11, a. 1, ob.2*.
- B. Unidad y unicidad.
- C. La oposición de la privación.
- D. La unidad y la multiplicidad.

III. El trascendental *unum* a nivel de *nomen*.

Utrum Deus sit unum et maxime unus (*Cf. S. Th. Q. 11, aa. 3-4*)

- A. Los artículos tres y cuatro y *S. Th. Q. 11, a. 1, ob.3*.
- B. El *unum*, como los demás trascendentales, es uno de los nombres de Dios.
- C. Dios es *unus*.
- D. Dios es máximamente *unus*.

Conclusión.

Bibliografía.

BIBLIOGRAFÍA

- AERTSEN, JAN. A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. EUNSA, Pamplona, 2003.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, en ARISTOTELE, *Metafísica*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani Testi a Fronte, Milán 2000.
- S. THOMAS AQUINAS, *In Metaphysicam Aristoteles*, en SANCTI THOMÆ AQUINATIS, *In Metaphysicam Aristotelis*, cura et studio P. Fr. M-R. Cathala, Taurini 1935³.
- _____, *Quæstiones Disputatæ de Potentia Dei*, en SAN TOMMASO D'AQUINO, *Le Questioni Disputate - La Potenza Divina*, Studio Domenicano, Bologna 2003.
- _____, *Quæstiones Disputatæ de Veritate*, en SAN TOMMASO D'AQUINO, *Le Questioni Disputate - La Verità*, testo latino dell'edizione Leonina, Studio Domenicano, Bologna 1992.
- _____, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, en SANCTI THOMÆ AQUINATIS, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, Tomus I*, cura R. P. Mandonnet, O.P., P. Lethielleux, Parisiis 1929⁹.
- _____, *Summa Theologiæ*, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica, Tomo I, texto latino de la edición crítica Leonina*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1964³.
- _____, *Summa Contra Gentiles*, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra los Gentiles, Tomo I*, dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, O.P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1967².
- S. BERNARDUS CLARAVALLENSIS, *De consideratione ad Eugenium Papam*, en *Obras Completas de san Bernardo, edición bilingüe, Tomo II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1984.
- DIONYSIUS AREOPARITA, *De Divinis nominibus* en S. DIONYSII AREOPAGITÆ, *Opera Omnia quæ exstant*, studio et opera Blathasaris Corderii, Bibliothecæ Clero Universæ Patrologiæ Græcæ, Tomus III, Turnholti.
- DE FINANCE, JOSEPH, *Conocimiento del ser, tratado de ontología*. Gredos, Madrid 1971.
- GHISALBERTI, ALESSANDRO, «L'essere e l'uno in Tommaso d'Aquino», en MELCHIORE, VIRGILIO (ed.), *L'uno e i Molti*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1990.
- GILSON, ETIENNE, *La filosofía en la Edad Media, Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Gredos, Madrid 1989².
- JOANNES PAULUS PP. II, *Litteræ Encyclicæ Fides et Ratio*, en AAS (91) 1999. pp. 38-40.