

DG
C04

ELEMENTOS DE TEODICEA

POR EL
P. JOSÉ MENDIVE

DE LA COMPAÑIA DE JESUS

SEGUNDA EDICION

CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA



VALLADOLID
IMP. Y LIB. DE LA VIUDA DE CUESTA É HIJOS
calle de Cantarranas, núms. 38 y 40

1887

+1135604



ELEMENTOS DE TEODICEA.

1.—Teodicea es aquella parte de la Filosofía que trata de Dios y de sus divinas perfecciones. Suele llamarse también con el nombre de *Teología natural*, para distinguirse de la Teología propiamente dicha, la cual estudia las cosas divinas con la lumbre sobrenatural que recibe de la revelación. La Teodicea investiga la naturaleza divina y sus soberanos atributos con la sola luz de la razón natural, no recurriendo nunca á la fe para formar sus demostraciones, sino sirviéndose de ella únicamente como de criterio externo y negativo que la libre de vergonzosos errores.)

2.—Lo que la razón humana puede conocer acerca de Dios con sola su lumbre natural, está contenido en estas cuatro cuestiones: *¿Existe Dios? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cuáles sus atributos absolutos? ¿Cuáles los relativos?* Ellas formarán el objeto de este tratado en los cuatro capítulos siguientes.)

CAPÍTULO PRIMERO.

De la existencia de Dios.

ARTÍCULO PRIMERO.

Errores relativos á la existencia de Dios y al conocimiento de la misma.

3.—Designamos con el nombre de Dios á *un Sér sumo, no producido por nadie y causa primera de las cosas criadas*. Sobre la existencia de esta naturaleza excelentísima es preciso tratar primero ántes de investigar sus particulares perfecciones, para que nuestro estudio verse sobre un objeto real y en ninguna manera supuesto. Tratamos, pues, de averiguar científicamente si la idea que los hombres tienen generalmente de Dios considerándole como una *naturaleza increada*, distinta del mundo y causa primera de todos los seres criados, es real y verdadera ó imaginaria y supuesta.

4.—Claro está que, puesta así la cuestion, no es necesario para resolverla probar en este primer capítulo la unidad *numérica* de la naturaleza divina, llamada *unicidad* por los filósofos. La unicidad es uno de los particulares atributos que corresponden á la naturaleza increada de Dios y así nos basta probar aquí que existe físicamente esta particular naturaleza distinta de todas las otras naturalezas creadas, ora se halle multiplicada en diferentes supuestos al modo que existe la naturaleza humana multiplicada en muchos individuos, ora sea numéricamente una.

5.—La existencia de esta naturaleza la niegan paladinamente los ateos y de una manera más ó ménos

embozada los panteistas; puesto que unos y otros no admiten otro Dios que el conjunto de las cosas mudables designadas con el nombre de *Universo*.

6.—Otros no han errado de esta manera tan crasa en orden á la existencia de Dios; mas han pecado por otro lado diciendo que existe sí la referida naturaleza, pero que no puede ser verdaderamente demostrada por la sola lumbre de la razon humana. Éstos son de tres clases diferentes, á saber: los *tradicionalistas*, los *ontólogos* y los *secuaces del aleman Jacobi*.

7.—Los tradicionalistas sostienen que la razon humana es físicamente incapaz de elevarse con sus solas fuerzas al conocimiento cierto de la existencia de Dios, y que por consiguiente para conocerla fué absolutamente necesario que Dios se la revelase en un principio. Una vez depositado en el género humano este conocimiento, se trasmite de unos á otros por la tradicion, y la razon humana no puede hacer por sí sola otra cosa que *confirmar* con argumentos basados en la consideracion de las cosas criadas la verdad del conocimiento dicho.

8.—Los ontólogos ponen en nuestra inteligencia una intuicion inmediata de la Divinidad bajo las formas de *sér, verdad, bondad, honestidad y hermosura*; y así á la razon humana no conceden otro oficio en esta parte que el de hacer *explicito* por medio de la reflexion el conocimiento *implicito* y vago que todos tenemos de la existencia de Dios anteriormente á todo racionio. Por donde ellos tambien como los tradicionalistas niegan rotundamente que podamos demostrar la existencia de Dios con un verdadero racionio en que de lo conocido se infiere lo *desconocido*.

9.—Jacobi y los de su escuela opinan que la razon humana ni aun con todo el auxilio de la tradicion es capaz de demostrar ó de confirmar la existencia de

Dios; antes piensan que los discursos de esta facultad más bien tienden de suyo á producir un efecto contrario, llevando á los hombres al escepticismo ó al ateísmo. El conocimiento de Dios y de todo lo perteneciente al orden suprasensible es para ellos una cierta especie de *sentimiento instintivo*, semejante á la intuición de los ontólogos y superior á todo humano discurso.

10.—Otros finalmente admiten que la existencia divina puede y debe ser demostrada con verdadero raciocinio; pero quieren que este raciocinio sea, no *a posteriori* como piensa la generalidad de los escolásticos, sino *a priori* ó *cuasi a priori*, y lo fundan en la misma idea de Dios, como vanamente lo fundó Descartes siguiendo las huellas de San Anselmo.)

ARTÍCULO II.

Demostrabilidad de la existencia de Dios.

11.—En este artículo vamos á refutar brevemente á los tradicionalistas, á los ontólogos y á los jacobistas que niegan esta demostrabilidad, y á los cartesianos que la conceden, pero pretenden sin justo motivo que esta demostración se puede hacer enteramente *a priori*.

PROPOSICION PRIMERA.

Es absolutamente falso que la razón humana no pueda conocer con certeza la existencia de Dios sin el auxilio de la revelación divina.

12.—*Demostración.*—La revelación divina es un don gratuito, que Dios ha hecho al hombre por su infinita liberalidad, sin que fuese absolutamente necesario

para la consecucion de su último fin natural. Es así que en la doctrina tradicionalista la revelacion de la existencia de Dios y del orden moral y religioso no sería un don de esta especie, sino una cosa absolutamente necesaria para la consecucion del fin dicho. Luego la tal doctrina es manifiestamente falsa.

13.—La menor de este silogismo no puede ser más evidente; puesto que el fin natural del hombre en esta vida está en conocer y amar á Dios guardando la ley natural; y los tradicionalistas aseguran que el género humano sin la revelacion primitiva de la existencia de Dios y del orden moral y religioso hubiera estado siempre con verdadera *impotencia física* para conocer con certeza todas estas cosas.

14.—La mayor en que pudiera haber alguna oscuridad, fácilmente se demuestra con las razones siguientes: 1.^a Toda criatura lleva en sí misma las fuerzas necesarias para alcanzar el fin á que por su misma naturaleza intrínseca está destinada; de lo contrario saldría manca é incompleta de las manos del Criador: luego tambien la humana naturaleza debe tener en sí misma las fuerzas físicas necesarias para alcanzar su propio fin de conocer y amar á Dios, sin que por tanto le sea *físicamente necesaria* la revelacion divina para este objeto. 2.^a La razon humana sin el auxilio de la tal revelacion tiene potencia física para contemplar el orden de las cosas criadas, estudiar su naturaleza variable y sujeta á continuos movimientos, aplicarles el principio de causalidad y llegar con esto á ver la necesidad de admitir la existencia de una causa primera, motor universal y absolutamente inmóvil, designado con el nombre de *Dios*: luego la revelacion divina de esta primera causa no le es físicamente necesaria para poder conocer su existencia, sino, cuando más, conveniente para conocerla con

mayor facilidad y ménos trabajo y sin peligro de errores en la determinacion de su naturaleza. 3.^a Si la tal revelación fuese un elemento físicamente necesario para poder conocer y amar al verdadero Dios; los pueblos y los hombres en quienes por cualquier circunstancia se hubiera ella borrado, se hallarían en verdadera impotencia física para subir por el conocimiento de las criaturas al conocimiento de su Autor, y por consiguiente no serían responsables de la ignorancia de Dios con que viven entregados á la idolatría; lo cual es un manifiesto error, reprobado no solo por las sagradas páginas sino tambien por la razon misma. 4.^a Finalmente, puesto que los tales autores son católicos, los podemos rebatir con la doctrina terminante de la Iglesia, la cual en el concilio Vaticano (*Constit. Dei Filius*, cap. 2) enseña manifiestamente que el hombre, considerado en sí mismo ó sea en sus constitutivos intrínsecos tiene virtud suficiente para subir al conocimiento cierto de su Criador por la consideración de las criaturas, pero que en lo perteneciente al hecho, Dios quiso gratuita y liberalmente usar de una revelacion sobrenatural para este efecto; revelación que, como dice allí mismo el santo Concilio, no es absolutamente necesaria para el simple conocimiento de las verdades morales y religiosas encerradas dentro del órden natural y accesibles por lo mismo á la razon humana, sino solamente para que podamos tener noticia de los misterios sobrenaturales de nuestra fe, aunque á ella se debe el que el conocimiento de las verdades religiosas y morales del órden natural lo adquieran todos los hombres con facilidad, expedición y firme certeza y sin mezcla de error alguno en la presente providencia.

15.—Inútilmente afirman los tradicionalistas que un hombre educado desde su infancia en las selvas

no sería capaz de llegar por sí mismo al conocimiento de su Criador. Aun cuando así fuera, lo cual sin embargo con dificultad probarán los tales autores, nada tendrían adelantado. Porque en primer lugar, esto podría provenir, no de que no tuviese potencia física para subir al conocimiento de Dios por la consideración de la naturaleza sin revelación alguna por parte del Criador, sino de que en el breve espacio de la vida de un hombre no podría quizás desenvolverse suficientemente la razón por sí sola y sin magisterio externo para poder discurrir como conviene. Además, el tal hombre, aun sin oír nada de Dios, con solo que adquiriese el completo uso de su razón, merced al trato que tuviese con otros hombres ó á alguna ilustración especial producida por Dios en su inteligencia de una manera oculta, ya se hallaría en disposición próxima para poder subir al conocimiento dicho por la consideración de las criaturas: luego para que pueda discurrir en esta forma no es necesario que Dios le infunda primero la idea de su divinidad, como pretenden los tradicionalistas.

16.—Para que estos autores demuestren su tesis, deben probar que el hombre sin una ilustración sobrenatural por parte de Dios, nunca podría obtener el uso pleno de su razón, por más que viviese muchos años y siglos en el mundo; ó que, aun obtenido este uso pleno, merced al desarrollo gradual y progresivo de sus facultades, todavía sería absolutamente incapaz de levantarse al conocimiento de su Criador por la consideración de las criaturas, sin haber recibido primero este conocimiento por revelación divina y por una acción directa del mismo Dios. Pero ambas cosas son enteramente falsas y como tales justísimamente reprobadas por el magisterio infalible de la Iglesia.

PROPOSICION SEGUNDA.

Dios no es objeto inmediato de nuestra inteligencia, ni por vía de intuición ni por vía de sentimiento.

17.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º Si Dios fuera objeto inmediato de nuestra inteligencia, nosotros tendríamos conciencia del tal conocimiento inmediato; puesto que un acto tan excelente como este y perennemente producido por nuestra inteligencia no podría menos de ser visto por ella. Es así que nosotros no tenemos conciencia del tal acto; pues por mucho que reflexionemos sobre nosotros mismos y sobre nuestros propios actos, nunca nos encontramos con la intuición de la Divinidad. Luego la tal intuición es un puro sueño de los ontólogos ó entistas. 2.º Además, si tuviéramos la tal intuición de la divina Esencia, el conocimiento que tenemos acerca de Dios no sería abstractivo sino intuitivo. Es así que sucede todo lo contrario; puesto que la idea que tenemos de Dios es una idea abstracta y compuesta de otras más abstractas todavía, cuales son la idea del *sér*, la del *no-ser*, y la de *negación de esta negación*, como lo hemos demostrado en la Ontología hablando del Infinito absoluto, el cual no es otro sino Dios mismo. Luego no tenemos la tal intuición. 3.º En tercer lugar el modo natural de obrar es una consecuencia inmediata del modo natural de *sér*. Es así que el modo natural de *sér* de nuestra alma, por quien se hacen los actos intelectuales, es ser forma espiritual de un cuerpo material. Luego todos los actos suyos naturales deben tener algo de material y de espiritual; de forma que su objeto propio y directo sea una cosa material espiritualmente percibida. De donde se sigue que Dios, remotísimo

de toda materia é infinitamente más espiritual que los más puros espíritus, no puede ser naturalmente objeto inmediato y directo del humano entendimiento. 4.º Finalmente, el objeto conocido, como argumenta sábiamente Santo Tomás (1), está en el cognoscente no á la manera de sí mismo, sino del cognoscente que en sí lo recibe, segun aquel axioma que dice: *Todo lo que se recibe, se recibe á la manera del recipiente.* Es así que el entendimiento humano, en quien se reciben los actos intelectuales y por consiguiente el objeto divino por ellos representado, es una potencia de un alma espiritual que es forma de un cuerpo material. Luego Dios no puede ser naturalmente recibido en el entendimiento humano á manera de acto purísimo como es en sí, sino á manera de cosa espiritumaterial, ó sea al través de ideas abstractas que tengan por objeto propio é inmediato algun objeto universal subsistente en la materia.

18.—De aquí es que todos cuantos conocimientos tenemos acerca de Dios y de todo lo espiritual puro, llevan algo de material objetivo como cosa por ellos negada; lo cual es señal manifiesta de que nuestros conocimientos directos no versan sino sobre esto material y sensible y que á lo puramente espiritual, cual es Dios, no llegamos sino por medio de conceptos análogos.

19.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º El sentimiento de la Divinidad imaginado por Jacobi no tiene fundamento alguno en la realidad de las cosas: porque nosotros no tenemos otras facultades espirituales cognoscitivas que la inteligencia y la razon, y ninguna de ellas experimenta otra cosa que sus propios actos. 2.º Además, el tal sentimiento en sustancia viene á

(1) S. Thom. *Sum. Theolog.* 1. p. q. 12. art. 4.

confundirse con la intuición de la divina esencia defendida por los ontólogos, porque es un acto con que conocemos á Dios directamente. Es así que la tal intuición carece de sólido fundamento; luego también el sentimiento dicho. 3.º Finalmente, aunque se quiera distinguir este acto de la intuición dicha en cuanto que por él no conocemos á Dios de una manera continua, ni vemos los objetos finitos en Dios en la forma que se imaginan los ontólogos; sin embargo todavía conviene con ella en ser un conocimiento directo é inmediato de la Divinidad. Es así que nosotros no tenemos naturalmente un conocimiento de esta especie, según consta de lo que acabamos de probar en la primera parte. Luego etc.

20.—Los ontólogos no dejan de acudir á argumentos especiosos para defender su tesis; veamos de responder aquí á los más principales. Dicen en primer lugar: Dios es la luz de nuestros entendimientos: luego, así como la luz corporal es lo que hace visibles los objetos materiales y por consiguiente lo que más visibilidad tiene con respecto á nuestros ojos, así también Dios es lo que hace inteligibles los seres todos finitos y lo que más inteligibilidad inmediata tiene con respecto á nuestro entendimiento.

21.—*Respuesta.*—Dios es la luz de nuestro entendimiento, no en razón de *objeto conocido*, sino en razón de *causa eficiente* de nuestro entendimiento mismo y en razón de *fuerza y origen de toda verdad objetiva* por la cual es determinado nuestro entendimiento. Dios ilumina nuestras almas dándonos una inteligencia activa capaz de producir con sus propias fuerzas los actos intelectuales con que percibimos las cosas del orden inteligible, é ilumina nuestras inteligencias influyendo *activamente* con los motores natos de estas inteligencias, que son los sentidos y la imaginación,

para determinar la actividad de las mismas haciendo que en un momento dado produzcan ellas con su virtud natural tal acto cognoscitivo más bien que otro. Hé aquí cómo es Dios la luz de nuestro entendimiento sin que éntre para nada la falsísima doctrina del ontologismo.

22.—Añaden á lo dicho: Dios es el Sér puro: el Sér puro es conocido ántes por toda determinacion del Sér: luego Dios es conocido por nuestro entendimiento ántes que todo Sér particular y finito, el cual no es sino una determinacion del universal é infinito.

23.—*Respuesta.*—Aquí los ontólogos confunden, lo mismo que los panteístas, el sér *genérico y potencial*, objeto de la Ontología, con el Sér determinadísimo y actualísimo, objeto de la Teodicea. Los seres finitos y particulares no son determinaciones de este segundo Sér sino del primero; que Dios no es la indeterminacion absoluta soñada por los panteístas, sino la determinacion suma enseñada sábiamente por los verdaderos filósofos (1).

24.—Replican: Antes es la afirmacion que la negacion: es así que Dios, como infinito y purísimo sér, es pura afirmacion; y las criaturas, como finitas y mezcladas de sér y de no-sér, son afirmacion mezclada de negacion: luego Dios es en razon de objeto para nuestro entendimiento ántes que toda criatura.

25.—*Respuesta.*—Esta dificultad ya queda resuelta en la Ontología al hablar del Infinito absoluto. Dios es ciertamente en *si mismo y para si* afirmacion pura, porque no tiene mezcla alguna de no-sér; pero *para nosotros y con respecto á nuestra manera natural de*

(1) Véase sobre esto lo que en la Ontología dejamos escrito acerca del Sér ontológico y del Sér teológico.

conocerle es negacion de negacion, como el mismo nombre de Infinito manifiestamente lo está diciendo: y así nosotros ántes percibimos el sér finito que el infinito, y ántes que ambos el sér en general.

27.—Instan: El objeto de aquellos principios universales, que nos sirven de normas para juzgar de las cosas, ó sea el *sér*, la *verdad*, la *bondad*, la *hermosura* de las cosas finitas, es eterno é inmutable. Es así que nada hay eterno é inmutable sino Dios. Luego Dios bajo las razones de sér, de verdad, de bien, y de hermosura es lo primero que nosotros percibimos ántes de percibir con el entendimiento cosa alguna finita; porque de otra manera no nos podría servir de norma de todos nuestros juicios bajo las razones dichas.

27.—*Respuesta*.—El *sér*, la *verdad*, la *bondad* y la *hermosura* de las cosas finitas no son en sí mismos más eternos é inmutables que las cosas mismas con quienes realmente se identifican. La eternidad y la inmutabilidad que tienen estas cosas, no les corresponden en cuanto *existentes* en sí, sino en cuanto *percibidas* por nuestra inteligencia; la cual aprehende lo material y variable á la manera de lo espiritual é inmutable como es ella misma, en conformidad con el principio de que *todo lo que se recibe es recibido á la manera del recipiente* (1). El *sér*, la *verdad*, la *bondad* y la *hermosura* de las cosas finitas no son Dios mismo, y afirmar lo contrario no parece que pueda estar exento de la nota de panteísmo; pero tienen en la Esencia divina, lo mismo que todas las esencias, un fundamento eterno é inmutable y por razon de este

(1) Véase sobre esto lo que hemos dicho en la Ontología acerca de la unidad universal.

fundamento pueden llamarse *fundamentalmente* eternos é inmutables, aunque en sí mismos son *formalmente* temporales y variables (1).

28.—Instan todavía: Ninguna idea finita puede representar á Dios, que es una esencia infinita: luego el acto con que conocemos á Dios, no es una idea representativa sino una intuición pura sin representación de ninguna clase.

29.—*Respuesta*.—Este argumento, cuando más, tendría algún valor, si el conocimiento que tenemos de Dios en esta vida fuera *intuitivo* y tal que nos representara en sí misma á la divina Esencia. Mas precisamente nosotros defendemos todo lo contrario diciendo que es *abstractivo*, de forma que á Dios no le conocemos con él como es en sí, sino como se nos muestra en sus obras.

30.—Digo *cuando más*; porque áun la visión beatífica con que conocen los bienaventurados á Dios y que es una verdadera intuición de la divina Esencia, es un conocimiento representativo como con argumentos irrefragables lo demuestra Suarez contra los tomistas; y así es falso lo que en el argumento suponen los ontólogos contraponiendo la intuición á la idea representativa; puesto que la intuición es una idea *expresa ó verbo mental* con que los bienaventurados se representan á sí propios, la divina Esencia como es en sí misma.

31.—Dicen finalmente: San Agustín enseña en varios lugares que nuestro entendimiento conoce la verdad de las cosas *en los ideales eternos* de la divina sabiduría. Luego no hay razón ninguna sólida para reprobar el ontologismo.

(1) Véase lo dicho en la Ontología sobre la eternidad é inmutabilidad de las esencias metafísicas.

32.—*Respuesta.*—Si San Agustín hubiera enseñado este error, diríamos de él lo mismo que se suele decir de Platon, verdadero ontologista: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. La verdad vale más que San Agustín y que todos los filósofos del mundo. Pero el águila de Hipona no ha profesado nunca tal doctrina: lo que quiere significar cuando dice que todo lo vemos en la *eterna é incommutable* verdad de Dios, es que la certeza de todos nuestros juicios la fundamos en los primeros principios del conocimiento tanto práctico como especulativo, los cuales son una *cierta imagen de la verdad divina* existente en Dios, y á causa de ser producidos espontáneamente por la humana naturaleza, justamente son atribuidos á su Autor. Por eso dice en los Soliloquios (lib. 1. cap. 8) que *las pruebas de las ciencias se ven en la divina verdad, de la misma manera que los objetos visibles se ven en la lumbre del Sol*.

33.—Los objetos visibles, como nota muy bien á este propósito Santo Tomás (1), no se ven en el mismo cuerpo del Sol sino por medio de su lumbre que es una semejanza suya dejada en el aire y en otros cuerpos. De la misma manera, pues, según San Agustín, los objetos inteligibles no los conocemos en la misma Esencia divina sino en los primeros principios, que son una semejanza de la soberana lumbre dejada por Dios en el humano entendimiento al criar nuestra naturaleza intelectual inclinada naturalmente al conocimiento de la verdad (2).

(1) S. Thomas, *Summa cont. gent.* lib. 3. cap. 47.

(2) Véase sobre esta materia el Angélico Doctor en el lugar próximamente citado y en la primera parte de la Suma teológica, cuestion 88, art. 3. También puede consultarse el P. Kleutgen, *Instit. theolog.* volum. I. n. 125-138, donde está refutado este error con tanta brevedad como energía.

PROPOSICION TERCERA.

*La existencia de Dios no es demostrable sino a posteriori
ó sea con la consideracion de sus efectos.*

34.—Que sea demostrable en la manera dicha lo probaremos en el artículo siguiente por via de hecho: aquí basta demostrar que este es el único modo de demostracion posible para nosotros.

35.—*Demostracion.*--1.º Si percibiéramos inmediatamente en sí misma la Esencia divina, como afirman los ontólogos, entónces en la nocion de esta esencia hallaríamos tambien la existencia; puesto que ésta en Dios es esencial á aquella. Asimismo, si percibiéramos *a priori* la posibilidad intrínseca de este Sér augusto, de ella sacaríamos con racionio irrefragable su existencia argumentando en esta forma. «Si Dios no existe, no es verdaderamente posible; porque en tal caso ni se puede dar á sí mismo la existencia, ni la puede recibir tampoco de nadie; y por consiguiente carece de potencia extrínseca, lo cual indica que le falta tambien la intrínseca (O. 39). Es así que es posible segun suponemos en el argumento. Luego existe.»

36.—Pero no percibimos la esencia divina inmediatamente, como lo acabamos de probar en la tésis antecedente contra los ontólogos, ni conocemos *a priori* la posibilidad de su existencia, porque á Dios no lo concebimos sino con un concepto abstracto compuesto de otros varios tambien abstractos y cuya síntesis no sabemos si nos representa un sér verdaderamente real y objetivo ó meramente de razon y lógico. Lue-

go no nos es posible probar *a priori* en manera alguna la existencia de Dios; porque esta demostración se habría de hacer desenvolviendo el concepto abstracto que tenemos de Dios y hallando en él la existencia no meramente ideal y lógica, sino verdaderamente real y objetiva, lo cual nos es absolutamente imposible.

37.—2.º La generalidad de los filósofos y de los teólogos con Santo Tomás (1) han estado siempre por este modo de sentir. Luego es evidente que el argumento, que nos quieren dar algunos siguiendo las huellas de Descartes y de San Anselmo, no es concluyente; porque de lo contrario tan grande multitud de sabios no hubieran dejado de ver su fuerza demostrativa habiéndolo examinado con tanto cuidado como imparcialidad.

38.—3.º Veamos el argumento aludido, y su diligente examen confirmará la verdad de nuestra proposición. Dice San Anselmo: Dios es el ser mayor que podemos pensar: es así que el ser de esta clase debe ser real y no meramente lógico; porque de lo contrario podríamos pensar un ser mayor que este, á saber, un ser superior á todos los demás seres, y que tuviese no solo existencia *lógica* sino también *real y objetiva*. Luego Dios existe.

39.—Este argumento no prueba que el concepto de Dios por nosotros formado represente un ente verdaderamente real y no meramente lógico ó de razón; porque esta existencia real y objetiva que le atribuimos para que sea el mayor de cuanto podemos pensar, no sabemos *a priori* si es posible ó no, y por consiguiente de suyo es simplemente lógica ó pensada. Dice muy bien Santo Tomás á este propósito: «De

(1) S. Tomás, *Contra gent.* lib. 1. cap. 11.

que nosotros concibamos con la mente lo que se anuncia con el nombre de *Dios*, no se sigue que exista Dios sino en nuestro entendimiento. Por consiguiente no será necesario tampoco que exista sino en el entendimiento aquella cosa que es la mayor de cuantas nosotros podemos pensar (1).

ARTÍCULO III.

Demostracion de la existencia de Dios.

40.—Los argumentos con que se suele demostrar *a posteriori* la existencia de Dios son de tres clases, à saber: *metafisicos*, *fisicos* y *morales*. Los primeros estan tomados de las propiedades generales de las sustancias fisicas, que pertenecen à la Ontología; los segundos del órden cósmico, que pertenece à la Cosmología; los terceros del órden moral, que pertenece à la Ética. Para proceder con mayor claridad en materia tan importante, trataremos de ellos por separado en los tres párrafos siguientes.

§ I. ARGUMENTOS METAFÍSICOS.

41.—Santo Tomás en su *Suma Teológica* (2) trae cuatro argumentos de esta clase: vamos à exponer aquí el primero solamente por ser el más claro de todos ellos. Está tomado del movimiento à que se hallan sometidas todas las sustancias de este mundo, entendiéndose por movimiento no solo el fisico y propio de los cuerpos sino tambien el metafisico y

(1) S. Tomás, *Contra gentiles* lib. 1. cap. 11.

(2) S. Tomás, *Contra gentiles* lib. 1. p. q. 2. art. 3.

correspondiente á los espíritus (O. 328). Es como sigue. La experiencia continúa nos dice que las sustancias de este mundo, así espirituales como materiales, están sujetas á perpétuas mudanzas. Es así que la primera causa de este movimiento no puede ser sino cierta cosa eterna y absolutamente inmóvil, que llamamos *Dios*. Luego existe Dios. |

42.—*Pruébese la menor*. Todo lo que se mueve es movido por otro: es así que en la serie de motores esencialmente subordinados es necesario llegar á uno primero, que mueva sin ser movido él mismo: luego la causa primera de los movimientos dichos es un motor inmóvil. |

43.—La mayor de este silogismo se prueba por la naturaleza del movimiento. Porque una cosa en tanto es movida, en cuanto se halla en potencia receptiva ó pasiva en orden á la perfección ó actuación por ella recibida. Luego esta actuación la debe recibir de otro; puesto que para dársela ella á sí misma debería tenerla ya de antemano antes de recibirla, lo cual es un absurdo. La menor del mismo silogismo es evidente; porque en una serie de motores esencialmente subordinados, cuales son los que intervienen en los movimientos de estas cosas sensibles, cada motor mueve en virtud del motor superior por el cual es movido, y por consiguiente todos los motores segundos ó movidos suponen la moción de un motor primero no movido ó inmóvil. |

44.—Este argumento se puede poner también bajo otra forma diciendo: No se dan efectos dependientes de otro en el existir y en el obrar, contingentes y finitos sin una causa primera independiente en las dos cosas dichas, ó absoluta, necesaria é ilimitada: puesto que lo relativo y condicional está fundado en lo absoluto é incondicional, lo contingente en lo ne-

cesario y lo finito en lo infinito. Es así que por la continua experiencia sabemos que existen realmente efectos dependientes de otros al modo dicho ó sea condicionados, contingentes y finitos. Luego debe existir una causa primera de todos ellos que sea absoluta ó incondicionada, necesaria é infinita.

45.—Contra este argumento se podría decir que nuestra voluntad se mueve á sí propia recibiendo en sí la mocion ó acto por ella producido y que por consiguiente tambien la materia podrá hacer esto consigo misma sin necesidad de un sér superior distinto de ella.—A esto respondemos que la voluntad se mueve en cuanto movida por su motor nato que es el entendimiento, y que esto mismo acaece á cualquiera sustancia material.

46.—Se replicará: Una vez excitada ó movida la voluntad, ya está en acto primero próximo para producir el acto que ha de recibir en sí misma. Ahora bien, en cuanto potencia activa completa de este acto, tiene ella en sí la perfeccion del acto dicho ántes de producirlo; y en cuanto potencia receptiva del mismo acto, no la tiene. Luego es falsa la mayor del silogismo en que se afirma que todo lo que se mueve debe ser movido por otro, y así cae por tierra todo el argumento aducido.

47.—*Respuesta.*—La voluntad, áun puesta en acto primero próximo, no es la causa *total* del acto que ha de recibir en sí, porque influyen en su produccion *todos* los motores que la mueven y por consiguiente tambien el motor primero. Luego, áun puesta en acto primero próximo, no contiene en sí *totalmente* la perfeccion del acto que ha de producir sino de una manera *parcial*. Así, no es maravilla que pueda recibir en sí la tal perfeccion, pues no la tiene ántes de ser producida. No sucede así con el primer motor; pues

éste para moverse á sí propio debería ya de antemano contener en sí *totalmente* por una manera eminencial la perfeccion dicha; y por consiguiente no podría hallarse en potencia con respecto á la misma, porque hallarse en potencia con respecto á alguna perfeccion es tener capacidad pasiva de recibirla y por lo tanto carecer de ella.

48.—Se instará todavía diciendo que podría el tal motor primero tener en sí la perfeccion dicha de una manera eminencial ántes de producirla y luego adquirirla de una manera formal. Pero á esto responderemos que la instancia no tiene lugar. Porque contener un sér en sí alguna perfeccion finita por una manera eminencial es mucho más perfecto que contenerla por una manera formal; y así es imposible que el sér que contiene en sí una perfeccion en el primer modo, se halle en potencia receptiva con respecto al segundo. Así, nuestra alma racional contiene por esta manera eminencial y más simple las perfecciones pertenecientes al alma irracional de los brutos y por lo mismo no las puede recibir en su formalidad propia, porque esto sería perder su formalidad peculiar más sublime y bajar á la especie inferior de los irracionales. Los seres, pues, no tienen potencia receptiva para recibir en su formalidad particular y finita sino aquellas perfecciones que ellos no poseen de una manera más alta y más simple.

49.—Replican los panteistas: Concedido que exista un primer motor, único en su especie y tan perfecto que abrace en su sustancia infinita toda la realidad contenida en toda la latitud del sér. Pero no por esto será inmóvil, ántes podrá estar modificándose continuamente en virtud de su propia esencia; porque con esta sucesion de estados no pierde ni adquiere nunca realidad alguna, sino lo que hace únicamente

es limitarse en un sentido ó en otro conforme á los diversos estados que en él se ván sucediendo de continuo. Con esto ninguna dificultad habría en decir que Dios es este mismo mundo sensible.

50.—*Respuesta.*—Los que afirman que los modos de una sustancia no se diferencian realmente de esta misma sustancia, sino que son en realidad la misma sustancia con una limitacion ó relacion nueva que le sobreviene, vean cómo han de responder á este fundamental argumento de los panteistas, que contra ellos tiene mucha fuerza. Si el modo nada de realidad añade á la sustancia, ¿qué dificultad hay en que la sustancia divina esté continuamente produciendo en sí misma nuevos modos y pierda otros; pues siempre se queda con su mismísima realidad infinita y absolutísima, sin perder ni adquirir un solo ápice de ella? La potencialidad suma en este caso no pugnará en manera alguna con la actualidad suma; porque la primera de estas dos propiedades solo se refiere á la sucesion de limitaciones continuas que nada de *real nuevo* ponen ni quitan, y por consiguiente bien puede estar junta en un mismo sér con la actualidad suma ó sea con la posesion actual de todas las perfecciones posibles. Para nosotros este argumento es de ningun valor; porque ya hemos probado en la Ontología (360-364) que los modos físicos son cosas realmente distintas de las sustancias por ellos modificadas.

51.—Instan nuevamente los ateos y los escépticos diciendo: Segun opinion de varones gravísimos el principio temporal del mundo no se puede demostrar con la sola razon natural. Si pues suponemos que el mundo ha existido siempre, tendremos una série infinita de motores; la cual por consiguiente existirá sin primer motor, porque en el infinito no hay primero.

52.—*Respuesta.*— Aunque supongamos eterno el mundo en su duracion, todavía queda en pié el argumento expuesto; porque los motores en él existentes esencialmente suponen un motor primero inmovible. Cualquiera que sea el número de motores movidos ó segundos, siempre suponen todos ellos un motor inmovible ó primero, sin cuya mocion es imposible el movimiento, porque todos ellos obran en virtud de la mocion que reciben de él.

53.—Añaden á lo dicho los referidos adversarios: Toda la fuerza de este y de cuantos argumentos se pueden formar partiendo de las cualidades de los seres finitos y mudables está en que nuestra mente, al contemplar la dependencia, contingencia y finitud de todos estos seres sensibles, llevada de cierta necesidad natural, pone como causa de los mismos al Absoluto, al Necesario, al Infinito. Pero miéntras no se pruebe la legitimidad de este salto, no se tiene nada adelantado.

54.—*Respuesta.*— La legitimidad de este raciocinio espontáneo, hecho generalmente por los hombres cuando llegan al completo uso de su razon al verse en presencia de estas cosas sensibles, dependientes unas de otras en el existir y en el obrar y contingentes y finitas, la prueba suficientemente la razon del filósofo cuando ve que la causa primera de todo este conjunto de causas, finitas ó infinitas en número, no puede ser ni dependiente de alguno en el existir, ni en el obrar, ni contingente, ni limitada, sino todo lo contrario ó sea absoluta, necesaria é infinita. Porque al considerar todo este conjunto de causas ó motores esencialmente subordinados entre sí, ve con toda evidencia que todo él es imposible sin un motor primero inmovible, en virtud de cuya mocion muevan ellos ó causen sus efectos.

55.—Urge Kant la dificultad con estos racionios.

1.º La razon por un lado nos impele á juzgar, en vista de los efectos continuos que se están produciendo en el mundo, que debe haber un sér necesario no producido por nadie. Pero por otro, apoyada en el principio de causalidad, nos dice que no existe cosa alguna sin una causa á la cual deba su existencia. Luego la razon no es capaz de demostrar la existencia de Dios con sus argumentos. 2.º Para demostrar que el sér necesario es Dios, se dice que el tal sér existe por sí mismo y que lo que existe por sí mismo no puede carecer de perfeccion alguna. Mas este es el mismo argumento de los cartesianos. Porque si es verdadera la proposicion: *El sér necesario no puede carecer de perfeccion alguna*, la podremos invertir en esta forma: *El sér realísimo ó dotado de toda clase de perfeccion es necesario ó existe necesariamente*. Ahora bien, esto mismo es lo que pretenden los cartesianos, en cuyo concepto la existencia del ente realísimo se deduce de su nocion misma.

56.—*Respuesta*.—Ambos argumentos son vanísimas falacias. 1.º La razon no nos dice por el principio de causalidad que no hay *sér alguno* sin una *causa* á la cual deba su existencia, sino solamente que no hay *efecto alguno* sin su causa proporcionada. Ahora bien, el sér necesario, cuya existencia nos persuade la razon en vista de los efectos contingentes de este mundo, no es un efecto sino un ente que existe en virtud de su propia esencia. El principio de causalidad no nos puede decir en orden al sér necesario sino que todo cuanto haya de ser producido, lo será en virtud de la accion por él ejercida. El principio de la razon suficiente sí se extiende tambien al sér necesario y nos dice que el tal ser no puede existir sin una razon suficiente de su existencia; pero la razon suficiente de

la tal existencia no es una causa eficiente, sino la misma esencia de este sér, que exige por sí misma la existencia dicha como una cosa esencial suya.

2.º Al deducir la omniperfeccion del sér necesario de su aseidad ó independencia ya suponemos demostrada con argumentos *a posteriori* ó sea sacados de las propiedades de este mundo sensible la existencia real y verdadera de este sér necesario. Por consiguiente nuestro procedimiento es absolutamente diverso del usado por los cartesianos. Lo que hacemos es estudiar la naturaleza de este sér real y verdadero; y en su naturaleza hallamos la omniperfeccion, como hallamos en la naturaleza de un triángulo real y verdadero, que vemos con nuestros ojos, las propiedades pertenecientes á la esencia del triángulo en general.

57.—Antes de demostrar con el género de argumentos dichos la existencia real y no ficticia del sér necesario, solo podíamos proceder en nuestros raciocinios *a priori* ó sea del orden puramente ideal por via de meras hipótesis diciendo: *Si existe un sér necesario, deberá ser omniperfecto, ó vice-versa. Si existe un ser omniperfecto, deberá ser necesario ó tener la perfeccion de existir necesariamente y en virtud de su propia esencia.* Pero una vez demostrada con argumentos irrefragables la existencia real del tal sér, ya podemos convertir la hipótesis en tésis diciendo que el sér necesario, cuya existencia nos consta manifiestamente, es omniperfecto.

58.—La inversion de la proposicion que nos ofrece el filósofo de Kœnisberg, es una mera puerilidad. Nosotros sabemos que el ente omniperfecto es un sér real y no ficticio, no porque lo concebimos simplemente—esto se queda para los cartesianos—sino porque la omniperfeccion es una perfeccion esencial del ente necesario, cuya existencia nos es conocida.

Por consiguiente la verdad de la proposicion invertida, á saber: *El sér omnipfecto es un sér necesario*, no expresa para nosotros una cosa real y objetiva sino porque ya sabemos por otro lado que este sér omnipfecto existe.

§ II. ARGUMENTOS FÍSICOS.

59.—Los argumentos físicos se podrían poner en tan grande número cuantas son las sustancias del mundo universo en que brilla la sabiduría suma del Ordenador supremo. Nosotros solo traeremos dos, el uno basado en la consideracion de este Universo sensible y el otro en la de la naturaleza del hombre.

60.—1.º Este mundo sensible no tiene la existencia de sí mismo; porque en tal caso rechazaria de sí toda suerte de mudanzas, como acabamos de demostrar en el parágrafo antecedente; y sería además infinitamente perfecto y necesario, como probaremos más adelante: luego tiene la razon suficiente de su existencia en otro ser distinto de él. Ahora bien, este sér no es el acaso; porque el acaso es un ente de razon y no verdadero, y además carece de las propiedades de órden constante, universal y uniforme que vemos reinar en todo el conjunto de las sustancias mundanas. Luego este sér á quien debe su origen y su órden este Universo sensible, es un sér distinto de él, dotado de poder y sabiduría sumos, dueño de todas estas cosas criadas y gobernador por consiguiente de las mismas; puesto que al dueño de una cosa es á quien corresponde cuidar de ella para que llene los fines á cuya consecucion la ha destinado al hacerla. Es así que el Sér sumo, Criador y Gobernador del mundo, es lo que todos conocemos con el nombre de *Dios*. Luego existe Dios.

61.—2.º El hombre es un pequeño mundo ó un mundo en pequeño, razon por la cual le han dado los filósofos el nombre de *microcosmos* para distinguirlo del mundo universal llamado por los mismos *macrocosmos*. Es así que este mundo pequeño no ha podido tampoco traer su origen de sí mismo, ni del acaso, sino del sumo Hacedor; puesto que tanto en el organismo material de su cuerpo como en las potencias perceptivas y apetitivas de su alma, y en la íntima union de ésta con la materia brillan portentosamente el poder y sabiduría incomprensibles de este soberano Autor. Luego...

62.—Si al ver un reloj, un palacio, un artefacto cualquiera maravillosamente contruidos, al instante concluimos con plena seguridad que aquellas obras son debidas á la inteligencia y arte de algun artista peritísimo que las supo concebir y ejecutar, sin que nos sea posible atribuirles al ciego acaso; ¿no sería una locura manifiesta querer explicar la gran máquina de este Universo sensible y la armónica constitucion del compuesto humano, incomparablemente superiores en perfeccion á todo artefacto fabricado por los hombres, con el ciego azar, con el casual entrechocarse de los átomos?

63.—Sin embargo, en esta incomprensible locura incurren los ateos por su deseo criminal de que no haya un Dios vengador de sus culpas y castigador de su vida licenciosa. Entre las combinaciones posibles, dicen, que los átomos abandonados á sí mismos pueden ejecutar con sus propias fuerzas, una es la que al presente existe de hecho. Luego, si suponemos que se están moviendo al acaso desde toda la eternidad, bien podemos creer que ellos por sí solos se han puesto en la manera que ahora los vemos.

64.—¡Cuántos absurdos envuelve esta suposicion!

En primer lugar, estos átomos no tienen la existencia de sí mismos: porque si son dependientes de otros en el obrar, como es manifiesto, también lo deben ser en el existir; y porque el sér dotado de la aseidad es absolutamente inmutable. Además, con todo el entrecrocarse de los átomos no puede salir ni una sola planta, ni mucho menos un solo animal, ni incomparablemente menos todavía un solo hombre dotado de su alma espiritual. Finalmente, aunque por toda la eternidad estuvieran moviéndose al acaso por sí solas en un espacio limitado las letras de que se compone la *Enéida* de Virgilio; bien seguros estamos de que nunca se formaría por sí sola la combinación que ocupan en dicho libro. Luego con muchísima mayor razón podremos estarlo de que no formarían la máquina perfectísima de este mundo, moviéndose en un espacio infinito al acaso durante un tiempo infinito, un número infinito de átomos (C. 33).

65.—Contra los argumentos físicos arguye el escéptico Kant en esta forma: Del orden cósmico sólo se infiere legítimamente la existencia de un supremo gobernador. Para saber que este gobernador supremo es Dios, hay que probar ulteriormente que tiene la existencia de sí mismo, que es omnipotente y que es criador de la materia; mas esto no se puede hacer sin recurrir al argumento metafísico, el cual á su vez se refunde en el ideado por los cartesianos. Luego tampoco este argumento prueba que existe Dios verdaderamente.

66.—La respuesta es sumamente fácil. La cuestión sobre la existencia de Dios propiamente hablando no encierra sino si existe ó no una cierta naturaleza perfectísima, de cuyo influjo depende todo este mundo y á la cual todos damos el nombre de *Dios*.

La existencia de esta naturaleza nos la manifiesta clarísimamente el admirable orden que reina en todo el conjunto del Universo. Es verdad que para saber si esta naturaleza es absolutamente independiente, debemos acudir al argumento metafísico; pero éste no se refunde en manera alguna en el idealístico de los cartesianos. Ni para probar la existencia de esta naturaleza prestantísima es necesario demostrar *explícitamente* que sea omnipotente y creadora de la materia, bastando que estas cosas las demos- tremos de una manera *implícita* haciendo ver con argumentos evidentes la existencia de una naturaleza excelentísima, causa primera del mundo, y ser dotado de la aseidad. Porque todos los demás atributos que constituyen la divina esencia, están metafísica- mente ligados con la aseidad y por consiguiente en el conocimiento explícito de ésta entran también ellos de una manera virtual é implícita. Luego las obser- vaciones de Kant no conmueven en lo más mínimo la solidez de los argumentos físicos por nosotros aducidos.

67.—Otros arguyen contra la existencia de esta naturaleza sapientísima diciendo que si el mundo no fuera obra del acaso, no veríamos en él tantos males físicos y morales como por todas partes se producen, ni tantas cosas inútiles como á cada paso se encuen- tran. Pero esta dificultad, es de ningún valor. Los males físicos son una consecuencia natural de la misma naturaleza de los seres del mundo, que obran unos en otros y son accesibles á las acciones de los demás. Dios por lo mismo no los intenta de ordinario, sino que los permite como una imperfección inhe- rente á la constitución intrínseca de los seres por Él criados. Aunque bien los puede intentar, siempre que esto conduzca al bien general del Universo, como los

intenta el hombre cuando son convenientes ó necesarios para su propia subsistencia.

68.—Con respecto á los males morales, éstos no los intenta Dios nunca, ni los puede intentar tampoco; porque el pecado Dios no lo puede amar jamás por ser esencialmente opuesto á su santidad infinita. Pero los puede permitir para que sea á cada uno libre el ejercicio de la virtud y el apartamiento del vicio, cuidando de castigarlos á su debido tiempo, como puede permitir un padre á su hijo, un gobernador á los habitantes de una ciudad y mucho más un soberano á sus súbditos ciertos actos pecaminosos, sin aprobarlos; cuya permision sea conducente al buen gobierno de la casa, de la ciudad ó del reino. La existencia del mal moral probaría algo contra la existencia de Dios, si quedara impune quien lo ejecuta, pero no cuando recibe su merecido castigo en esta ó en la otra vida. Y esto bien lo conocen los mismos ateos: pues para evitar precisamente las iras de un Dios vengador y poder vivir aquí en la tierra conforme á sus antojos, tratan de persuadirse que Dios no existe.

69.—Finalmente, la inutilidad que con respecto á algunas cosas de la Tierra fingen existir los ateos, es meramente supuesta y no real. Estudien bien la naturaleza de esas cosas que llaman inútiles y verán muchas veces que encierran grande utilidad para todo el conjunto. Y si á pesar de todo su estudio no llegan á encontrarla, digan que no la vén, mas no que no existe; que harto claro nos dice la naturaleza con la grandiosidad de sus obras á nosotros conocidas, que ella nada fabrica en vano ó inútilmente.

§ III. ARGUMENTOS MORALES.

7c.—Entre los argumentos de esta clase dos son los más principales y cuya evidencia se halla á la

vista de todo el mundo. El primero está tomado del principio de la moralidad y es como sigue: Es imposible que el principio último sobre que descansa el edificio entero de la honestidad y virtud sea una falsedad y que el principio opuesto de donde nace toda iniquidad sea una verdad. Porque esto equivaldría á decir que la verdad tiene por padre natural y legítimo al error y el mal al bien, lo cual no puede ser más portentosa locura. Es así que la idea de la existencia de Dios es principio de toda honestidad y virtud, y la negacion de la misma por el contrario es principio de todo vicio. Porque con tanto mayor anhelo cultivan los hombres la virtud y huyen del vicio, cuanto más vivamente se representan la existencia de este Soberano Sér, remunerador de los buenos y castigador de los malos; y con tanto mayor desenfreno se entregan á toda suerte de vicios, cuanto más logran persuadirse de que Dios no existe y de que por consiguiente no hay para qué temer sus castigos vengadores ni en esta ni en la otra vida. Luego el juicio que nuestra razon se forma de la existencia de Dios es verdadero y el que se esfuerzan en formarse los ateos sobre su no-existencia es falso.

71.—Confirmase este argumento con la consideracion de que la idea de un Dios remunerador de los buenos y castigador de los malos es absolutamente necesaria para la conservacion de la sociedad. Sin esta idea son ineficaces las leyes de los legisladores y los castigos de los gobernantes; porque todo ciudadano tendrá por nombres vanos la virtud y la honestidad y buscará siempre y en todo su propia utilidad, despreciando el bien comun y atropellando las leyes dictadas para guardarlo, siempre que pueda hacerlo impunemente. Es así que la sociedad humana es una obra de la naturaleza y ésta no pone nunca por fun-

damento de sus obras una falsedad; luego la idea de Dios es verdadera y representa un objeto real y existente fuera del humano entendimiento. ✓

72.—El segundo argumento es el siguiente: Es imposible que sea un error aquello en cuya existencia convienen unánimemente los hombres de todos tiempos y lugares por instinto de la misma naturaleza. Porque la naturaleza no yerra sino por acaso ó sea en algunas circunstancias excepcionales; mas el juicio sobredicho no es accidental ó sea debido á circunstancias anormales, sino ordinario y constante en todos los pueblos y naciones. Es así que los hombres de todos tiempos y naciones convienen unánimemente por instinto de la misma naturaleza en admitir la existencia de un Sér supremo, remunerador de los buenos y castigador de los malos. Luego...

73.—La menor de este silogismo es evidente. Porque en primer lugar, todos cuantos pueblos se han visto en todos tiempos poblar la superficie de la tierra, han tributado culto á alguna divinidad y por consiguiente en todos ellos ha persistido firme y constante la idea de Dios. Además, que esta idea no pueda tener por causa sino á la misma espontaneidad de la naturaleza racional arrastrada por la evidencia del objeto, es cosa clara. Porque á efectos universales, constantes y uniformes corresponden causas tambien universales, constantes y uniformes. Es así que una causa de esta especie no puede ser sino la naturaleza racional, pues ella sola goza de las propiedades dichas. Luego esta persuasion unánime y constante de todos los pueblos y naciones acerca de la existencia de Dios es una señal evidente de que la Divinidad existe.

74.—Varios han querido atribuir este juicio unánime y constante de todos los pueblos ora al temor producido por los truenos, ora á los artificios de los

sacerdotes, ora á la política de los legisladores; pero ninguna de estas causas es suficiente para producir el tal fenómeno, porque todas ellas son particulares, no siendo posible que hayan podido influir en todos los hombres de los lugares más apartados y de las costumbres más opuestas.

75.—Además, todas estas causas suponen ya la idea de Dios en los pueblos. Si no hubieran estado persuadidos de antemano los hombres de que existe una Divinidad capaz de hacer bien á los buenos y de castigar á los culpados, ¿cómo hubieran podido, al oír los truenos, temer que era la Divinidad quien los producía? Los sacerdotes se crean para dar culto á una deidad de que ya se tiene noticia y cuya existencia se cree verdadera, y los legisladores no apelan con su política á fingir que han recibido de tal ó cual las leyes que dictan á sus súbditos, si éstos no están en la idea de que el tal dios existe.

76.—Se dirá: También fué universal el politeísmo y sin embargo esta creencia es absolutamente errónea.—El politeísmo no fué un error universal, puesto que muchos filósofos y todo el pueblo hebreo no admitían sino la existencia de un solo Dios; ni fué tampoco constante, puesto que ya ha desaparecido casi por completo del globo terrestre; ni fué debido finalmente al instinto de la naturaleza sino á las pasiones de los hombres, puesto que llamado al tribunal de la razón no ha podido sufrir su exámen, sino que ha sido disipado por ella. Todo lo contrario acaece al juicio sobre la existencia de la Divinidad; pues éste, cuanto más lo examina la razón, más lo aprueba y confirma.

77.—Se replicará: Así como en tiempo del politeísmo había muchos filósofos que estaban en contra de él y admitían la existencia de un solo Dios, así también los ateos de hoy día van en contra de este

mismo Dios único; y de creer es que con el tiempo logren por fin persuadir á los hombres que nada hay digno de adoracion en el mundo sino el hombre mismo.

78.—*Respuesta*.—Esto no lo conseguirán jamás los ateos; porque el juicio de la existencia de Dios es uno de los más ciertos y evidentes que forma la razon natural con facilísimo discurso; y además porque es necesario así para la práctica de la moral como para la conservacion de la sociedad humana. Dice muy bien Plutarco á este propósito: «Si terram obeas, invenire possis urbes muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes... Urbem vero templis diisque destitutam, quæ precibus, iureiurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit. Sed facilius urbem condi sine solo posse puto, quam, opinione de diis penitus sublata, civitatem coire aut constare» (1).

79.—Aún más: los mismos ateos no logran con todos sus esfuerzos persuadirse á sí propios plenamente que la fe en Dios sea una creencia vana. Dicen sí que están ciertos de su doctrina; pero en su interior no dejan de tener sus dudas ordinariamente, aunque quizás en algun momento de arrebatado carezcan de ellas.

80.—Ya Platon en su tiempo observó que ningun ateo perseveraba en su opinion hasta la vejez (2); y esto mismo dijo Santhibal, famoso ateo del siglo XVII, quejándose de que á los de su escuela les suele faltar por lo regular el don de la perseverancia (3). Y el

(1) Plutarco, *contra Coloten*.

(2) Platon, *De legibus*, Dialog. X.

(3) Bayle, *Diction. Histor. et crit.*, artículo BION.

mismo Bayle, que esto refiere de Santhibal, juzga ser muy probable que los impugnadores de la religion no están absolutamente persuadidos de lo que afirman; y añade que es buen testimonio de ello el que estos hombres, al verse acometidos repentinamente de algun grave mal, se muestran más llenos de pavor que los demás (1). Esto mismo afirmaba tambien el ateo Lucrecio (2).

(1) Id. *ibid.*, artículo DES-BARREAUX, letra F.

(2) Lucrecio, *de rerum natura*, lib. 3 v. 50 y siguientes.



CAPÍTULO II.

De la naturaleza divina.

81.— Demostrada ya la existencia de Dios, pasemos ahora á estudiar su naturaleza. Para esto investigaremos dos cosas á saber: cómo subimos al conocimiento de la divina esencia y qué cosa es esta esencia altísima, lo cual formará la materia de los dos artículos siguientes.

ARTÍCULO PRIMERO.

Cómo subimos al conocimiento de la divina esencia.

82.— Dejamos probado en el capítulo antecedente contra los ontólogos que nuestro entendimiento no conoce á Dios inmediatamente en sí mismo, sino como se manifiesta en sus efectos. Siguese de aquí que el medio único concedido por la naturaleza á nuestra inteligencia para rastrear algo de lo que son en sí las perfecciones divinas, es considerar las perfecciones criadas y subir por ellas á la fuente de donde emanan valiéndonos de conceptos análogos y abstractos.

83.— Tres son los caminos que las criaturas nos ofrecen para levantarnos al conocimiento de las perfecciones divinas; porque ellas en razon de artefactos nos dan á conocer la perfeccion suma del sapientísimo Artífice que las ha fabricado y nos dicen que sus perfecciones finitas se hallan en quien les ha dado el sér por una manera excelentísima y altísima sin las imperfecciones de su naturaleza limitada, resul-

tando de aquí las tres vías de *causalidad*, de *excelencia* y de *remoción* por las cuales podemos conocer á Dios contemplando sus criaturas.

84.—Por vía de causalidad averiguamos que aquella naturaleza excelentísima es causa universal de cuantos seres finitos han sido producidos y pueden serlo en los tiempos venideros; y no solo causa eficiente, mas tambien ejemplar y final. Porque no ha de ir á buscar fuera de sí el ideal que le ha de servir de modelo para la fabricacion de artefacto alguno aquel soberano Artífice; ni se puede proponer en sus obras otro fin que su misma bondad, puesto que ningun otro es digno de su absoluta grandeza. Por donde venimos á atribuirle los títulos de *creador*, *conservador* y *gobernador* de las cosas criadas y de *señor* y *dueño absoluto* de las mismas.

85.—Por vía de excelencia afirmamos de esta naturaleza absolutísima todo cuanto vemos de perfeccion en las cosas criadas, purificándolo de sus límites é imperfecciones y poniéndolo en ella por una manera altísima y simplicísima. Porque lo que está esparcido y dividido en la múltiple variedad de las criaturas, debe hallarse junto y sumamente unido en la simplicísima unidad de su autor; como la multiplicidad de las ramas de un árbol es unidad en el tronco y la variedad de los arroyos es unidad en la fuente.

86.—Y no solo estas perfecciones, mas tambien el ideal y prototipo de las mismas y de cuantas otras productibles se pueden imaginar, hallamos de este modo en esta altísima esencia. Porque en nadie sino en la esencia increada pueden tener su fundamento y origen las esencias creadas y en ninguna parte sino en lo absoluto é incondicional puede tener su base y firmísimo asiento lo relativo y condicional, cuales son todas las criaturas existentes y posibles.

Así, viendo en el mundo los diferentes grados del sér en general, concluimos que esta esencia es la sabiduría por excelencia, la libertad por excelencia, la independencia por excelencia, el sér por excelencia. Porque todas estas perfecciones hallamos en los seres criados y todas ellas deben encontrarse por vía de modelos purísimos sin sus límites é imperfecciones en esta esencia que es fuente y origen de todas ellas (1).

87.—Finalmente por vía de remoción negamos ó apartamos de esta nobilísima esencia todos los límites é imperfecciones que vemos en las criaturas. Porque los límites son propios de los artefactos, pero no del ideal; deben hallarse en la multiplicidad de los arroyos, pero no en la unidad de la fuente; son finalmente necesarios en las criaturas para que unas se puedan distinguir realmente de otras y tenga cada una su realidad determinada, pero repugnan á la esencia increada donde no hay sino unidad simple, realidad pura y actualidad suñna sin mezcla alguna de potencialidad ó capacidad receptiva. Así, negamos de esta esencia que sea cuerpo, que sea planta, que sea animal, que sea hombre, que sea propiamente espíritu, ni sustancia, ni áun sér, entendiendo estas cosas á la manera que se afirman de las criaturas. Porque todas ellas, tomadas en su formalidad propia y rigurosa, tienen sus propios y verdaderos límites; y por consiguiente no pueden ser predicadas de esta esencia purísima bajo este aspecto, debiéndose decir de ella por el contrario, para hablar con todo rigor, que no es ni cuerpo, ni planta, ni animal, ni hombre, ni espíritu, ni sustancia, ni sér, sino sobrecorporal,

(1) Sobre la manera de estar contenidas en la Esencia divina las perfecciones de las criaturas puede verse el P. Toledo, *Comment. in 1. p. D. Thomæ*, q. 4. art. 2. conclus. 5.

sobreviviente, sobreracional, sobreespiritual, sobresustancial y sobreesencial.

88.—De aquí se infiere lo que con tanta razón afirman los teólogos y filósofos generalmente de esta soberana esencia, á saber: que ni la misma razón de sér le es común con las criaturas con comunidad de *univocación* sino de simple *analogía*. Porque el sér que se predica de las criaturas, es el sér *potencial, determinable, limitable*; y el que conviene á esta esencia purísima, es *actualísimo, indeterminable é ilimitable*. Para poder decir de ella que es sér, debemos purificar esta noción de sus límites é imperfecciones intrínsecas lo mismo que todas las demás, afirmando que es el sér por excelencia, el sér sin mezcla de no-sér ó potencialidad receptiva, la actualidad pura, como afirmamos que es la sabiduría por excelencia y sin mezcla de ignorancia, la vida por excelencia y sin mezcla de mortalidad, el espíritu por excelencia y sin mezcla de las limitaciones que son esenciales á estas sublimes sustancias.

89.—Sin embargo, hablando con menos rigor y sobreentendiendo siempre lo que acabamos de explicar, decimos de Dios que no es cuerpo, ni planta, ni animal, ni hombre, pero sí espíritu; para denotar que á él le convienen las perfecciones de todas sus criaturas y que si algún grado del sér ontológico le hemos de dar, éste ha de ser el que corresponde á las criaturas más perfectas, porque en él se hallan contenidas por una manera eminential las de todas las otras menos perfectas. Véase lo que sobre esto dejamos escrito en la Ontología al explicar la noción de lo perfecto n. 237 y siguientes.

ARTÍCULO II.

Esencia física y metafísica de Dios.

90.—La esencia física de Dios está constituida por todo el cúmulo entero de perfecciones que en Él existen; puesto que ninguna de ellas es accidental sino necesaria y exigida por su misma esencia metafísica. Por consiguiente, todos los atributos divinos, ora absolutos, ora relativos, son partes constitutivas de la misma, sin que ninguno de ellos le pueda faltar en manera alguna, como que en realidad de verdad no expresan perfecciones entre las cuales medie una distinción real sino meramente virtual (O. 130), por ser la naturaleza divina una cosa simplicísima sin género alguno de composición real.

91.—Algunos, sin embargo, al hablar de la esencia física de Dios cuentan entre sus elementos constitutivos solamente la simplicidad y la infinidad, porque la primera expresa la estructura, por decirlo así, de la naturaleza divina y la segunda la grandeza de su perfección (1). Son muy dueños de obrar de este modo; nosotros empero no seguiremos su ejemplo por no ver en estos atributos suficiente motivo para que en ellos solamente pongamos la esencia física del Criador.

92.—Sobre el constitutivo de la esencia metafísica de Dios hay varias opiniones entre los filósofos: unos lo ponen en la aseidad, otros en la infinidad formal, otros en la infinidad radical, otros en la intelectualidad absoluta, otros finalmente en la actualidad pura. La cuestión es de poca importancia; pues todos ellos

(1) Liberatore, *Theodicea*, cap. 2. art. 2. n. 24.

admiten que Dios es un sér absolutamente independiente ó *a se*, infinito en sus perfecciones, inteligentísimo por extremo y actualísimo ó purísimo acto sin mezcla de potencialidad alguna. La disputa versa solamente sobre cuál de estas perfecciones es á nuestro modo de entender la que llena con más verdad las condiciones de la esencia metafísica, ó bien cuál es la primera en el orden de dignidad y la que se nos presenta como raíz y fuente de todas las otras (O. 13). Diremos sobre ella brevísimas palabras.

93.—En primer lugar, la infinidad formal no parece que pueda llenar las condiciones dichas; porque ella no es raíz y fuente de las demás perfecciones de la Divinidad sino la colección *formal* de las mismas. Tampoco creemos que se pueda atribuir esta propiedad á la intelectualidad absoluta; porque ésta consiste en el acto perfectísimo de entender y el acto intelectivo es concebido por nosotros como una emanación y derivación de la esencia ya constituida.

94.—Restan, pues, solamente la aseidad, la infinidad virtual y la actualidad pura. Estas no parece que puedan tener gran diferencia entre sí; antes, bien analizadas, nos revelan en el fondo un mismo concepto con diferentes formas. Porque la aseidad viene á ser en sustancia lo mismo que el acto puro por sí mismo subsistente; y éste se identifica con la actualidad pura y ésta es la misma infinidad radical.

95.—Sin embargo, la forma que toma este concepto en la aseidad no parece que sea tan adecuada como las otras dos para expresar la esencia metafísica en cuestión. Porque la aseidad es una cosa contrapuesta á la abalidad y ambas dicen relación de origen. Así pues como el tener su existencia de otro no es propiamente lo que constituye la esencia de las criaturas, porque este es un concepto relativo y lo relativo

supone á lo absoluto; de la misma manera el tener la existencia de sí mismo no se debe decir que constituya la esencia metafísica de la divinidad, porque este concepto es formalmente relativo y posterior en el orden de dignidad á otro más alto, que es enteramente absoluto, cual es el de la actualidad pura. En efecto, en la actualidad pura contraponemos el acto á la potencia, que son los dos verdaderos constitutivos intrínsecos de todas las criaturas, pues la esencia metafísica de estos consiste en constar de actualidad y potencialidad ó sea de existencia y esencia. Contrapuestos así estos dos constitutivos intrínsecos de los seres criados, hallamos que en la naturaleza divina la potencia está absorbida por la actualidad y la esencia por la existencia; porque en ella no existe capacidad alguna receptiva sino que está en acto todo lo que le es posible. (42).

96.—Decíamos que *en el orden de la dignidad* es inferior el concepto de la aseidad al de la actualidad pura: porque *en el orden cronológico* es ántes el de la aseidad como contrapuesto al de la abaliedad, que es el que nos lleva inmediatamente al conocimiento de Dios.

97.—Los que ponen la esencia dicha en la intelectualidad absoluta, fundan su opinion en que á Dios le corresponde el supremo grado de los seres, el cual consiste en la vida intelectual. Pero ya hemos visto en el artículo antecedente que, hablando con propiedad, la naturaleza divina debe decirse que está sobre todos los grados del sér ontológico y sobre este mismo sér. Por consiguiente, el concepto que mejor expresa su esencia es aquel que más la aparta de las criaturas y este es el de sobreesencial ó de acto purísimo sin mezcla de potencialidad alguna (1).

(1) Véase sobre esto á Santo Tomás, 1. p. q. 4. art. 2. ad 3.^{um}

98.—Añádase á esto que de la actualidad pura se deducen *inmediatamente* todos los atributos divinos. Porque la naturaleza divina es absolutamente simple, es infinita en la perfeccion esencial, es inmutable en su modo de ser, es eterna en su duracion, es inmensa en su presencialidad, es única ó inmultiplicable, etc., porque es acto puro sin mezcla de capacidad receptiva. Esto demuestra en nuestro juicio con plena evidencia que en esta nocion hay que poner la esencia metafisica de esta naturaleza augusta; porque ella cumple plenamente todas las condiciones que para ello se requieren, á saber: el ser lo más alto que hay en Dios y aquello de donde emana, á nuestro modo de entender, todo lo demás.



CAPÍTULO III.

De los atributos absolutos de la naturaleza divina.

99.—Atributos son aquellas propiedades necesarias de los seres que se nos presentan como emanadas de la esencia (O. 15). La esencia de donde se nos pueden presentar como emanados los atributos divinos no es sino la metafísica, porque la física ya hemos dicho (90) que está constituida por ellos mismos. |

100.—Los atributos absolutos de la Divinidad consisten en aquellas perfecciones divinas que no dicen relación alguna á las criaturas, y los relativos por el contrario en las que dicen alguna relación á las mismas. Los primeros de que vamos á tratar en el presente capítulo, son los siguientes: la simplicidad, la infinidad, la inmutabilidad, la inmensidad, la eternidad y la unidad.

ARTÍCULO PRIMERO.

Simplicidad absoluta de la naturaleza divina.

101.—Simple es lo que carece de composición y por consiguiente absolutamente simple será lo que no admite género de composición alguna (O. 310). Los panteístas y los materialistas niegan la simplicidad, los primeros haciendo á la naturaleza divina infinitamente determinable y suponiéndola determinada por los sucesivos modos de ser que toma de continuo en el mundo, los segundos identificándola con la totalidad de las sustancias materiales que pueblan el Universo. Contra unos y otros establecemos la siguiente

PROPOSICION.

La naturaleza divina es absolutamente simple.

102.—*Demostracion.*—1.º La naturaleza divina es el sér absolutamente primero, como primer motor inmóvil, que existe en virtud de su misma esencia. Es así que si no fuera absolutamente simple, no tendría esta primacía; puesto que en todo sér compuesto los componentes son anteriores por naturaleza al compuesto por ellos formado. Luego la naturaleza divina es absolutamente simple.

103.—2.º El compuesto tiene una causa á cuya accion es debida la union de las partes. Es así que la naturaleza divina no tiene causa alguna, porque ella es la primera causa. Luego...

104.—3.º El compuesto está en potencia; puesto que una parte suya está en potencia respecto de la otra. Es así que la naturaleza divina excluye de sí toda potencia; porque en ella no hay capacidad pasiva sino puro acto. Luego...

105.—4.º La naturaleza divina es ente en sumo grado, porque nada hay en ella de lo contrario del sér, que es la potencialidad ó capacidad receptiva. Luego es una tambien en sumo grado, porque la unidad es una de las propiedades esenciales de todo sér y sigue á la naturaleza de cada uno de ellos. Es así que la unidad en sumo grado lleva consigo á la simplicidad absoluta, porque excluye del sér toda multiplicidad de elementos componentes. Luego...

106.—Dice muy bien el Cardenal Toledo á este propósito: «Donde hay suma inmutabilidad, allí reina simplicidad suma; y donde ésta se encuentra, hay

unidad suma. Llamo mutable lo que tiene en sí alguna capacidad receptiva, é inmutable lo que no tiene capacidad alguna de esta clase, sino que posee en acto todo lo que le es posible. Donde, pues, hay mutabilidad, allí además del acto hay potencia y por consiguiente alguna composición; mas donde hay inmutabilidad absoluta, allí nada hay de potencialidad sino pura actualidad y en su consecuencia suma simplicidad. Y vice-versa, donde hay simplicidad suma, allí hay también unidad de la misma clase. Porque cuando hay algo de composición en un sér, ya este sér es más bien algo *unido* que *uno* por la sencilla razón de que los componentes tienen unidad ántes que él: luego si no hay composición alguna, hay pura y suma unidad (1).»

107.—Ya se ve por este hermoso raciocinio cuán íntimamente ligadas se hallan estas tres propiedades, la inmutabilidad, la unidad y la simplicidad. Ahora bien, en el primer argumento con que hemos probado la existencia de la naturaleza divina, hemos demostrado al mismo tiempo que esta naturaleza es absolutamente inmutable. Luego por él consta también que es absolutamente simple.

108.—Contra estas razones se podría decir: 1.º que de lo absolutamente simple no puede proceder lo sumamente vario, cual es la multiplicidad suma de las cosas criadas, 2.º que en Dios hay una esencia común á las tres divinas personas y por consiguiente verdadera composición; 3.º que la unidad suma excluye del sér uno toda multiplicidad y en Dios hay multiplicidad de personas; 4.º que de lo sumamente uno no se pueden afirmar cosas que no sean sínó-

(1) Toledo, in 1.^{am} S. Thomæ, q. 3. art. 7. concl. 1.^a § *Adverte ulterius*.

nimas y de la naturaleza divina se afirma que es sabia, prudente, justa, santa, poderosa, etc., con lo cual le atribuimos perfecciones realmente diversas.

109.—Respondamos á estas objeciones: que importa mucho saber su solucion. A la primera se responde que en verdad tiene lugar la tal doctrina cuando se trata de emanaciones naturales, pero no cuando se habla de efectos libres: porque un artifice puede producir la variedad de artefactos que le venga en voluntad. Ahora bien, Dios no ha producido el mundo por espontaneidad de su naturaleza sino por libre eleccion de su voluntad: luego bien se compadece con la simplicidad suma de su naturaleza la inmensa variedad de las cosas criadas.

110.—A la segunda decimos que cada una de las divinas personas se identifica realmente con la esencia y por consiguiente no forma composicion con ella sino simplicísima unidad. Tampoco forman composicion una con otra, sino que simplemente se distinguen entre sí sin que la una sea *parte* de la otra.

111.—La tercera tendría algun valor, si las personas añadieran algo de nuevo á la esencia, como las diferencias en las especies añaden algo de nuevo á la razon genérica, v. g. la racionalidad á la animalidad. Pero las personas no añaden nada de nuevo á la esencia divina: porque ésta es acto purísimo y destituido de toda determinabilidad ó capacidad receptiva. La esencia divina por sí misma y en virtud de su mismo sér simplicísimo es cada una de las tres divinas personas, aunque las personas se distinguen realmente entre sí. Este es un misterio de nuestra fe, impenetrable á la razon humana; la cual, así como por la fe sabe que las tres divinas personas se identifican realmente con la esencia distinguiéndose real-

mente entre sí, por la misma fe debe creer tambien que esto no pone composicion alguna en la esencia divina, puesto que ambas cosas le son reveladas en el mismo misterio.

112.—Finalmente la cuarta solo prueba que los atributos divinos se distinguen entre sí *virtualmente* ó con distincion de razon racionada (O. 130); porque con esta distincion ya tenemos lo suficiente para afirmar de la divina naturaleza las perfecciones dichas. En esta naturaleza altísima, fuente y origen de toda perfeccion creable, estan contenidas las perfecciones de todas las criaturas por una manera eminencial (85). Ahora bien, lo que es realmente distinto en la multiplicidad de los artefactos, es en realidad uno y solo virtualmente múltiple en el ideal, como lo que es realmente múltiple en las ramas de un árbol es solo virtualmente múltiple en el tronco y realmente uno.

113.—Se replicará: ¿Cómo podemos hablar de esta manera en órden á la existencia de todas las perfecciones creables en la esencia divina sin haber probado primero que esta esencia es numéricamente una?—Cómo? Facilísimamente. El que la naturaleza divina contenga en sí por una manera eminencial las perfecciones creadas y creables de las criaturas no le viene del supuesto ó supuestos en que la queremos suponer existente, sino de sí misma ó de su misma razon metafisica de naturaleza increada y primer motor inmóvil; razon, que se encontrará uniforme y específicamente la misma en todos cuantos supuestos le sean posibles, sean estos absolutos ó relativos. Por consiguiente ninguna necesidad tenemos de probar primero que sea numéricamente una: bástanos seguir hablando de ella en la misma forma que hemos comenzado al demostrar la existencia de Dios, esto

es, prescindiendo de si esta naturaleza está multiplicada ó no en muchos supuestos.

114.—Por lo demás la simplicidad absoluta que acabamos de probar, exige necesariamente la unicidad de esta naturaleza al remover de ella toda composicion y por consiguiente la composicion metafisica de sujeto y naturaleza que existe en todos y cada uno de los seres creados. De ello hablaremos en su lugar correspondiente (1).

ARTÍCULO II.

Infinidad de la naturaleza divina.

115.—Finito es lo que positivamente incluye en si algun limite ó carencia de ulterior perfeccion; infinito por el contrario es lo que excluye de si positivamente los limites ó sea la carencia de ulterior realidad. (O. 286.)

Sobre la naturaleza del primer principio de las cosas, como advierte Santo Tomás (2), todos los antiguos pensaron que era positivamente infinito, movidos por la razon de que de él proceden efectos sin término. Pero erraron miserablemente pensando que este principio era material y estableciendo en consecuencia un infinito en la cantidad, cual es un cuerpo infinitamente extenso ó un número de átomos positivamente infinito.

116.—El infinito que compete á la naturaleza divina no es tal en la línea de la materia; porque la materia dice de suyo potencialidad ó capacidad receptiva, siendo el primer sujeto de las formas. El infinito de la naturaleza dicha está en la línea de la forma; por-

(1) Véase sobre este artículo el Cardenal Toledo in *Summ. Theol. D. Thom. 1. p. q. 3. art. 7.*

(2) S. Thom. 1. p. q. 7. art. 1.

que la naturaleza divina es forma y forma purísima sin mezcla alguna de materialidad, física ó metafísica, siendo como es acto puro sin mezcla de potencialidad alguna. De aquí la perfeccion positivamente infinita de esta naturaleza augusta como lo vamos a probar en la siguiente \

PROPOSICION.

La naturaleza divina es infinitamente perfecta.

117. *Demostacion.*—1.º La naturaleza divina excluye de sí positivamente toda suerte de limites en la línea de perfeccion: luego es infinitamente perfecta.

Pruébese el antecedente.—La naturaleza divina es acto purísimo sin mezcla de potencialidad alguna. Es así que el acto de esta clase excluye de sí toda limitacion, porque ésta no viene à las cosas sino de su capacidad receptiva y el tal acto es forma purísima ó purísimo sér. Luego... \

118.—Dice muy bien Toledo explicando este argumento del Angélico Doctor: «Hay dos clases de formas. La primera incluye en su razon metafísica la limitacion de alguna especie ó género, como por ejemplo, el fuego, el alma, la blancura, el color, etc. La segunda no tiene de suyo ninguna limitacion; ésta es el sér, el cual dice todo acto de cualquier género ó especie y no tiene de suyo limitacion alguna: por donde, tomada en sí misma, encierra una infinidad de acto verdaderamente positiva» (1). Ahora bien, la naturaleza divina es forma de esta segunda clase; porque ella está puesta sobre todas las especies y géneros y sobre el mismo ser potencial de la Ontología

(1) Toledo, *Comment. in 1. p. q. 7. art. 1 § Circa huius declarationem.*

y por esta causa se llama *acto puro, forma sin materia alguna, sér sin no sér* ó sin capacidad receptiva, que esto es lo que significa el *no sér, infinito positivo* en la línea de perfeccion.

119.—2.º Si existiera la blancura subsistente por sí misma, ella comprendería en su simplicidad suma y por una manera perfectísima la perfeccion de todos los grados de blancura que existiesen ó pudiesen existir en todos los cuerpos blancos: luego por la misma razon si el sér existiese por sí mismo sin que estuviese recibido en esencia alguna, contendría en sí toda la razon de sér. Ahora bien, en la naturaleza divina tiene esto cabalmente lugar; porque en ella la esencia y la existencia se identifican no solo real sino aun metafísicamente, de suerte que ella es existencia pura ó sér puro sin mezcla de no sér y por consiguiente encierra en sí toda la razon de sér. Luego...

120.—Dice muy bien á este propósito Santo Tomás: «Dios es el mismo sér subsistente por sí; de donde se sigue que en él se halla contenida toda la perfeccion del sér. Porque es manifiesto que, si algun ser caliente no tiene en sí toda la perfeccion de lo caliente, esto proviene de que el calor no está participado por él en su razon perfecta; pero si el calor fuera subsistente por sí mismo, no le podría faltar nada de la virtud del calor. Luego, siendo Dios el sér mismo subsistente, no le puede faltar nada de la perfeccion del sér. Ahora bien, las perfecciones de todos los séres pertenecen á la perfeccion del sér: porque una cosa en tanto es perfecta, en quanto que de un modo ó de otro tiene sér. De donde se sigue que á Dios no falta perfeccion alguna de cuantas corresponden á todos los demás seres (1).»

(1) S. Tomás, 1. p. q. 4. art. 2. § *secundo vero*.

121.—3.º Toda naturaleza posee cierta infinidad relativa en orden á las naturalezas inferiores, en cuanto que, por mucho que crezcan en perfeccion los individuos de éstas, nunca podrán llegar á la perfeccion de aquella. Es así que por mucho que vayan creciendo en perfeccion las diferentes especies de seres factibles y aún cuando se las suponga formar una série infinita, todavia distan infinitamente de la naturaleza divina; porque ella es siempre acto purísimo sin mezcla de capacidad alguna receptiva y las otras por el contrario son actos mezclados de potencialidad. Luego la naturaleza divina envuelve en sí una perfeccion absolutamente infinita, porque no lo es tal relativamente á esta ó aquella especie de seres factibles sino con respecto á todas ellas.

122.—4.º La naturaleza divina encierra en sí la perfeccion de todo lo que no es ella misma: luego contiene en sí todo aquello á cuanto se extiende el sér en toda su totalidad y es por consiguiente infinita.

El antecedente lo prueba Santo Tomás no solo en el lugar de la *Suma Teológica* que acabamos de citar, sino tambien en la *Suma contra los gentiles*, donde aduce para ello varios argumentos. Véalos allí quien guste: nosotros para no ser prolijos pondremos aquí sólo los dos siguientes: 1.º Lo que no conviene á una cosa por razon de su propio sér, le viene de una causa extrínseca, como al hombre la blancura; pues lo que no tiene causa, es primero é inmediato y por tanto conviene al sér por sí mismo y segun su propia esencia. Ahora bien, es imposible que una perfeccion comun á dos naturalezas diferentes les convenga á entrambas por sí mismas y en virtud de sus esencias propias. Porque lo que de esta manera conviene á un sér, no excede á este mismo sér, como el tener tres

ángulos iguales á dos rectos no excede al triángulo de quien se predica, sino que es convertible con él... Es así que el sér conviene á todo lo que es, y se predica así de las naturalezas no divinas como de la divina; puesto que todas ellas son algo real y no ficticio. Luego es imposible que á esta y á aquellas convenga en virtud de su propia esencia; antes es necesario que de aquella naturaleza que existe por sí misma y sin dependencia de causa alguna extrínseca, cual es la naturaleza divina, tengan su existencia todás las demás cosas que en cualquiera manera existen. 2.º Lo que le conviene á un sér por su misma naturaleza y no por alguna causa extrínseca, no puede hallarse en él mermado y deficiente. Porque si á una naturaleza se le quita ó añade algo esencial, deja por esto mismo de ser aquella naturaleza y comienza á ser otra; lo cual tiene tambien lugar en los números que por el aumento ó disminucion de una sola unidad varían de especie. Por el contrario, si alguna perfeccion se halla en un sér mermada y deficiente, permaneciendo íntegra é intacta la esencia de este sér, la tal perfeccion no le viene simplemente de su esencia sino de una causa extrínseca. Es así que la razon de sér se halla en todas las naturalezas distintas de la divina mermada y deficiente y en solo la divina está con toda su plenitud; porque sola ella posee la tal razon sin mezcla de su contrario ó sea de la potencialidad. Luego solo la naturaleza divina tiene el sér en virtud de su propia esencia, y todas las otras lo tienen recibido de ella. Porque en todo género, lo que posee en toda su plenitud la perfeccion propia de aquel género, es causa eficiente de los grados inferiores de aquella misma perfeccion existentes en los demás seres; como el fuego, que posee la perfeccion del calor en toda su plenitud de calor, es causa

eficiente de todos los grados de calor que se encuentran en los cuerpos (1).

123.—Con lo dicho fácilmente se responde á los argumentos que contra estas pruebas se suelen aducir. Dicese en primer lugar: Las formas de los seres materiales son limitadas por sí mismas y no por la materia donde son recibidas: luego el que una forma no sea recibida en una materia, no hace que sea positivamente infinita. Además, los ángeles son formas subsistentes en sí mismas y sin embargo no encierran una perfección positivamente infinita. Finalmente el primer argumento procede sofisticadamente de este modo: Esta forma existe en la materia, luego es finita: esta otra existe fuera de la materia, luego es infinita.

124.—Al primero se responde que las formas materiales consideradas en abstracto son infinitas en orden á la materia que pueden informar, porque de suyo no dicen determinación á una más bien que á otra; pero envuelven intrínseca limitación por razón de la especie determinada á que pertenecen. No así el ser puro de la naturaleza divina, el cual está sobre todas las especies y géneros y por consiguiente no encierra en sí limitación alguna.

125.—Al segundo se da la misma respuesta; porque las formas angélicas pertenecen á una determinada especie y por esta parte son finitas. Además, en ellas se distingue metafísicamente el supuesto de la naturaleza y la existencia de la esencia y por tanto son formas compuestas de acto y potencia que tiene la personalidad recibida en la naturaleza y la existencia en la esencia (2).

(1) S. Thom. *cont. gent.* lib. 2. cap. 15. nn. 1-2.

(2) Véase sobre esto Santo Tomás 1. p. q. 50 art. 2. ad 4.^{um}

126.—Al tercero decimos que el tal argumento sería sofisticado, si quisiéramos atribuir una infinidad absoluta á toda forma separada de la materia física, pero no cuando se la damos á la forma separada de toda materia tanto metafísica como física por ser acto puro sin mezcla alguna de potencialidad.

127.—Instan algunos: La esencia de las criaturas no es recibida en sujeto alguno, porque ella es á nuestro modo de entender el sujeto de la existencia. Sin embargo la tal esencia es finita: luego porque una forma no sea recibida en ningún sujeto, no por eso será infinita.

128.—*Respuesta.*—La esencia de las criaturas es recibida en sí misma, porque tiene toda su realidad dependiente de otro: luego ella es sujeto de sí misma. No así el sér divino que no es recibido de nadie (1).

129.—*Replican:* No es lo mismo decir: *Dios es puro sér sin mezcla de potencialidad alguna*, que; *Dios es el mismo sér subsistente por sí*. Lo primero indica que en Dios la esencia no se distingue de su existencia, mientras que lo segundo dice que en Dios está contenida por una manera eminencial la perfección de todas las cosas. Es así que sin probar primero la unidad es imposible demostrar que existen en Dios las perfecciones de todas las cosas; porque la naturaleza divina no existe sino con la perfección que le es posible á ella, y sin demostrar la unidad no se ve que le sea posible toda la perfección comprendida en la infinita latitud del sér. Luego...

130.—*Respuesta.* Santo Tomás, cuyos pasos seguimos en esta nuestra argumentación, no piensa cier-

(1) Véase el Cardenal Toledo, *Comment. in 1. p. q. 7. art. 1. § Tertium dubium est nostrum.*

tamente como los que esto oponen. En la cuestion 7. art. 1. de la primera parte de la *Suma Teológica* concluye así su argumento de la infinidad: «*Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est (q. 3. a. 4.), manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.*» Véase cómo afirma que se deduce *manifestamente* la infinidad de la propiedad que Dios tiene de ser *suum esse*, su propio ser.

131.—Además, en la cuestion 4. art. 2. de la misma *Suma* tratando de probar que en Dios existen las perfecciones de todas las cosas, argumenta en esta forma: «*Secundo ex hoc quod supra ostensum est (q. 3. a. 4.) quod Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat.*» El lugar á que remite aquí el Santo Doctor, es el mismo que cita en el texto anterior, á saber: aquel artículo en que prueba que en Dios la esencia y la existencia no se distinguen. Sin embargo, dice haberse probado en dicho lugar que Dios es *el mismo sér subsistente por sí*, tomando en consecuencia por sinónimos el *suum esse* y el *ipsum esse per se subsistens* y deduciendo de uno y otro directamente la continencia eminential de todas las perfecciones en Dios y la infinidad formal del mismo. Por eso en la cuestion 11. art. 3. prueba la unidad de Dios por su infinidad en el segundo argumento; lo cual hubiera sido una falta imperdonable á tan grande filósofo, si la tal infinidad no pudiera ser probada sino supuesta la unidad.

132.—El *suum esse* y el *ipsum esse subsistens* no significan otra cosa sino un sér que tiene en sí mismo la razon de sér en *toda su plenitud*; porque en él todo lo que hay, todo lo que le es posible, es sér y nada potencia, ó capacidad receptiva, ó no sér. Lo cual equivale á decir en otros términos que la naturaleza divina es

el sér por excelencia, el mismo sér en su actualidad más absoluta y más pura y por consiguiente el sér que encierra en sí las perfecciones de todos los demás seres, y que las encierra de una manera infinita como verdadero ejemplar de los mismos (1).

133.—Instan finalmente diciendo: Dios no es el sér indeterminado sino *un sér* perfectamente distinto de todos los demás: luego tiene tambien su especie propia.

134.—*Respuesta:* Si por especie se entiende la naturaleza propia y exclusiva de la Divinidad, estamos acordés; pero no, si con esto se quiere decir que Dios y las criaturas estén comprendidos uniformemente bajo alguna razon comun *univoca*. El ser ontológico es un infinito *negativo y potencial*, el teológico es un infinito *positivo y actual* (2): el ser teológico, por el hecho de ser subsistente por sí mismo y no recibido en cosa alguna, da á su infinitad un carácter muy especial que le distingue perfectamente de todos los otros infinitos (3).

ARTÍCULO III.

Inmutabilidad, eternidad é inmensidad de la naturaleza divina.

135.—Juntamos en un solo artículo estos tres atributos, porque son cosas muy fáciles supuesto lo que hasta aquí llevamos escrito en este tratado. De los

(1) Sobre este artículo se puede consultar el Cardenal Toledo en el lugar arriba citado.

(2) Santo Tomás, 1. p. q. art. 4. ad 1.^{um}

(3) El mismo, 1. p. q. 7. art. 1. ad 3.^{um}

conceptos de inmutabilidad, presencia local y eternidad ya hemos hablado suficientemente en la Ontología. Resta, pues, probar ahora con brevedad los tres atributos indicados, para lo cual estableceremos las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

Dios es sumamente inmutable asi en lo moral como en lo fisico.

136. — Prueba de la 1.^a p. — Es absolutamente inmutable en lo fisico. 1.^o Dios es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad: luego nada puede recibir ni perder y por consecuencia es absolutamente inmutable en lo fisico. 2.^o Dios es infinito en sus perfecciones: luego tiene la perfeccion de no haber sido producido por nadie, de no poder dejar de existir y de no sufrir en sí género alguno de mudanza, porque toda mudanza envuelve imperfeccion en el sér mutable. Luego... 3.^o Dios en razon de causa primera carece de principio; porque ni otra causa anterior á él le ha podido dar la existencia, ni él mismo se ha podido producir á sí propio, porque para ello debería existir y no existir á un mismo tiempo, lo cual es un absurdo. Por este mismo motivo carece de fin, porque no siendo producido por nadie, existe en virtud de su misma esencia, ó bien la existencia le es esencial y absolutamente necesaria y eterna. Finalmente, Dios en razon de primer motor inmovible es incapaz de recibir mudanza alguna en sus estados. Luego la naturaleza divina no puede recibir en sí mudanza alguna fisica, ni sustancial, ni accidental.

137.—*Prueba de la 2.ª p.*—La mudanza en lo moral consiste en el cambio de propósito ó resoluciones. Es así que Dios no es capaz de este cambio; porque en Él no existe ni mudanza alguna física, ni ignorancia de lo que conviene elegir, ni volubilidad en la voluntad, que son las tres causas de donde provienen en las criaturas las mudanzas morales. Luego.

138.—Alguno podría objetar contra esta tésis diciendo que Dios se mudó físicamente al crear el mundo, pues entónces comenzó á ser *creador* y *señor*; y añadiendo que tambien se muda en lo moral, porque hoy aborrece á quien ayer amaba y viceversa hoy ama á quien ayer aborrecia.

139.—Pero estas dificultades son muy fáciles de resolver. Dios desde toda la eternidad es creador y señor en el sentido de que desde toda la eternidad tiene poder suficiente para crear y derecho absoluto sobre todas cuantas criaturas vengán á la existencia. Esto es lo intrínseco y perenne en Él: lo demás, á saber, el tener las *denominaciones extrínsecas* de creador, dueño y señor efectivo, no le da ninguna perfeccion nueva sino simples títulos externos fundados en su accion creadora, la cual no muda al agente sino al término creado (O. 540). Por lo que hace al amor y al odio que Dios tiene á una misma persona en diversos tiempos, la mudanza está en la persona misma y no en Dios; porque Dios desde toda la eternidad la vió digna de amor en tal momento del tiempo y digna de odio en tal otro momento diferente, y con un acto mismo la amó desde entonces con respecto al momento primero, y la aborreció con respecto al segundo.

PROPOSICION SEGUNDA.

Dios es esencialmente eterno.

140.—*Demostracion.*—1.º La eternidad esencial es una total, simultánea y perfecta posesion de una vida interminable (O. 336). Es así que Dios posee una vida de esta clase. Porque, como ser absolutamente necesario, carece de principio y de fin (O. 319); como ser absolutamente inmutable, no puede recibir en sí mudanza alguna (136-137); como acto purísimo posee en acto todo lo que le es posible, (48) y conoce y quiere invariablemente desde toda la eternidad todo cuanto ha de conocer y querer en adelante (159-190). Luego...

141.—2.º La vida de Dios está en los actos de su inteligencia y de su voluntad. Es así que Dios posee esta vida de una manera plenísima, total y simultánea. Porque sin ninguna sucesion de intelecciones ó voliciones y, con su misma esencia, que es acto purísimo y actualísimo, entiende todo cuanto hay de inteligible y quiere que exista todo cuanto ha existido, existe y existirá en toda la serie de los tiempos, y se comprende y ama á sí propio y se goza en su infinita grandeza y suficiencia plena. Luego es esencialmente eterno.

PROPOSICION TERCERA.

Dios es esencialmente inmenso.

148.—*Demostracion.*—1.º La inmensidad consiste en estar por su misma esencia determinado á tener pre-

sente su sustancia en todo lugar real sin padecimiento de mudanza alguna. (O. 456). Es así que Dios posee esta determinacion. Porque el tener presente su sustancia un sér en un lugar es perfeccion, el tenerla simultáneamente en muchos es mayor perfeccion, y el tenerla en todos es suma perfeccion, la cual no se puede negar al ente infinitamente perfecto. Luego...

143.—2.º Si Dios no fuese esencialmente inmenso, podría moverse de un lugar á otro como lo hacen las criaturas. Es así que esto pugna con su inmutabilidad absoluta. Luego...

144.—Se dirá: Siendo Dios simplicísimo, ¿cómo puede tener el atributo de la inmensidad? *Respuesta.* Antes para tener este atributo, debe ser inextenso; porque todos los seres extensos poseen cierta y determinada medida en la cantidad y por consiguiente son mensurables. La inmensidad no consiste en que el sér inmenso se pueda medir á palmos ó á varas sin llegar nunca á lo último de su extremidad, sino en que no haya lugar alguno real donde no se halle sustancialmente presente todo entero el sér, por exigencia y determinacion de su misma esencia. De esta exigencia y determinacion esencial proviene el que la divina sustancia abraza en sí y ocupe repletivamente (O. 156) todos los lugares posibles, que son infinitos, y sea por lo mismo verdaderamente inmensa.

145.—Obsérvese sobre esto que no es lo mismo la *ubiquidad* que la *inmensidad*, porque la primera es una consecuencia de la segunda. Por la ubiquidad Dios está presente con su sustancia en todos los seres reales, ya sean espirituales ya corpóreos; mas por la segunda está esencialmente determinado á tener presente su sustancia en todo sér real, llenándolo con su presencia y pasando infinitamente más allá, sin dejar vacío lugar alguno de los infinitos posibles.

ARTÍCULO IV.

Unidad de la naturaleza divina.

146.—En los atributos divinos que hemos estudiado hasta aquí, comparábamos la naturaleza divina con las naturalezas creadas en lo que éstas tienen de formal ó intrínseco á ellas mismas, cuales son sus perfecciones y limitaciones esenciales. En el presente hacemos esta comparacion en lo que las tales naturalezas tienen de extrínseco á su propia razon formal, cuales son los individuos ó supuestos en que se hallan multiplicadas. La cuestion, pues, que ahora tratamos de resolver es, si la naturaleza divina conviene con las naturalezas creadas en la propiedad que éstas tienen de poderse multiplicar en distintos supuestos, ó por el contrario á la unidad especifica añade además la numerica. La respuesta es muy fácil de darse; puesto que la naturaleza divina por razon de su actualidad suma y de su simplicidad absoluta debe distinguirse tambien en esto, así como en todo lo demás, de todas las naturalezas creadas. Sea pues la siguiente

PROPOSICION.

La naturaleza divina no es multiplicable en distintos sujetos, sino que á su unidad especifica añade tambien la numérica.

147.—*Demostracion.*—1.º En las naturalezas multiplicables la supositalidad de los diferentes sujetos, en que se hallan ó pueden hallarse multiplicadas, está fuera de su concepto formal; y por lo mismo

todos los individuos de las mismas tienen en sí verdadera composición de supuesto y naturaleza. Así en Pedro, por ejemplo, hay verdadera composición metafísica de humanidad é individualidad; porque la primera la tiene comun con todos los hombres y la segunda le separa y distingue de todos los de su especie. Es así que la naturaleza divina por razón de su actualidad suma y de su simplicidad absolutísima rechaza de sí esta composición; y que entra por consiguiente en su concepto formal la supositalidad como uno de sus constitutivos intrínsecos. Luego la naturaleza divina no admite en sí multiplicabilidad alguna, sino que es verdaderamente *única*. }

148. — Santo Tomás explica este argumento con un ejemplo. «Aquello, escribe, por donde Sortes es hombre, es comunicable á muchos, pero no aquello por donde Sortes es *este* hombre determinado y no otro; porque esto último es propio y exclusivo de esta determinada persona. Por consiguiente, si Sortes fuera hombre por aquello mismo que le da la razón de *tal* determinado individuo, sería imposible que hubiese muchos hombres, como es imposible que haya muchos Sortes. Es así que Dios es Dios por aquello mismo que le da la razón de *tal* determinado individuo, puesto que su simplicidad absoluta hace que en él no se distingan ni aun metafísicamente el supuesto y la naturaleza. Luego es absolutamente imposible que existan muchos dioses (1).» }

149. — 2.º Si hubiera muchos dioses, cada uno se distinguiría de los demás por sus perfecciones propias y peculiares. Es así que ninguno puede tener perfecciones propias y peculiares de que carezcan los otros; puesto que cada uno de ellos debe tener en sí la na-

(1) S. Tomás, 1. p. q. 11. art. 3.

turalaleza divina y por consiguiente el cúmulo infinito de todas las perfecciones posibles, que esta naturaleza altísima reclama para sí en razon de ser actualísima y destituida de toda potencialidad. Luego la tal multiplicidad de dioses absolutamente repugna. |

150. — 3.º El órden del Universo es uno, puesto que en él unas cosas están subordinadas á otras y así todas juntas conspiran á un mismo fin universal. Luego procede de un ordenador que sea tambien uno; y no uno por accidente, cual es la unidad de concordia que existe en un senado ó en unas córtes legislativas de una nacion; porque ésta es una unidad imperfecta y similitudinaria, que no puede convenir á la perfeccion suma del primer Sér. Luego el sér de quien procede el órden cósmico es uno con una unidad verdadera ó de singularidad y por consiguiente la naturaleza divina es realmente única. |

151. — 4.º Finalmente, á la simplicidad absoluta corresponde una unidad suma (106). Es así que la naturaleza divina es simplicísima. Luego está dotada de unidad suma; la cual es imposible sin la unidad en cuestion, porque de otra suerte estaría multiplicada en varios individuos y por lo mismo no sería sumamente una. |

152. — De lo dicho se infiere la falsedad no solo del politeismo pagano sino tambien del dualismo persa. Los persas para explicar el origen del mal, imaginaron la existencia de dos principios absolutos é independientes, enemigos capitales por naturaleza, y fuentes primeras el uno de todo el bien y el otro de todo el mal. A ellos siguieron los maniqueos en los primeros siglos de la era cristiana causando grandes estragos en la moral y en la república. Pero semejante concepcion es manifiestamente absurda; porque el primer principio no puede ser sino esencialmente

bueno y no puede estar inclinado por naturaleza á hacer mal á nadie, sino bien á todos segun la capacidad de cada uno y segun la disposicion que cada criatura suya ofrezca para recibir sus benéficas influencias.

153.—La suma bondad de este principio impide que exista *en él mismo* mal alguno, ya sea fisico, ya metafisico, ya moral; porque el tal principio es infinitamente perfecto y santo. Pero no le obliga á que por razones altisimas de su providencia no pueda permitir aún el mismo mal moral en sus criaturas.

154.—Pero se dirá: Ó este principio único no puede impedir todos los males, ó no sabe, ó no quiere. Si *lo primero*, es impotente; si *lo segundo*, ignorante; si *lo tercero*, envidioso del bien ajeno. Luego es preciso admitir el dualismo de los persas ó abrazarse con el ateismo.

159.—*Respuesta.*—La razon de que no impida este principio el mal existente en el mundo es, porque así *conviene* á los planes de su infinita sabiduria; la cual dicta gobernar cada sér sin hacer violencia á la naturaleza frágil y caediza de este mismo sér, y permitir en las criaturas libres hasta el mismo mal moral para que cada uno siga libremente la virtud y se aparte libremente del vicio (O. 251).



CAPITULO IV.

De los atributos relativos de la divina naturaleza.

156.—Ya hemos dicho más arriba que estos atributos son todas aquellas perfecciones divinas que en su concepto formal dicen alguna relacion á las criaturas. Aquí debemos notar que esta relacion no es real sino lógica; porque Dios es en sí una cosa absoluta é independiente de todo lo que no es Él mismo, y por tanto no puede decir relacion á criatura alguna, ántes todas las criaturas dicen relacion real á Él como á su fuente primera.

157.—Los atributos de esta especie son: la *ciencia*, la *voluntad*, el *poder* y la *providencia*. De ellos hablaremos por separado en los cuatro artículos siguientes.

ARTÍCULO PRIMERO.

Ciencia de Dios.

158.—Ciencia es *un conocimiento claro y evidente de alguna cosa*. Que Dios tenga este género de conocimiento no cabe la menor duda; ya que la admirable armonía del mundo universo salido de sus divinas manos lo está publicando claramente, ya porque Dios es la fuente originaria de toda sabiduría y no puede carecer de las perfecciones que brillan en sus criaturas. Lo que debemos aquí investigar es la naturaleza y el objeto de esta ciencia por una parte, y por otra el modo con que conoce Dios este su objeto. Esto es lo que vamos á tratar en los dos párrafos en que dividiremos este artículo.

§ I. NATURALEZA Y OBJETO DE LA CIENCIA DIVINA.

La naturaleza y el objeto de la ciencia divina quedarán suficientemente explicados con las proposiciones que ponemos á continuacion.

PROPOSICION PRIMERA.

La ciencia de Dios no es potencia sino acto purísimo.

159.—*Demostracion.*—La naturaleza divina es acto purísimo y rechaza de sí todo género de potencialidad. Luego su ciencia es conocimiento actualísimo y tal, que nunca se ha hallado en potencia para conocer cosa alguna, sino que ha conocido siempre de hecho todo lo que le es cognoscible ó sea todo lo que conoce y ha de conocer en toda la eternidad.

160.—Nosotros concebimos la ciencia de Dios como un acto emanado de la inteligencia: pero tanto la ciencia como la inteligencia misma no se diferencian realmente de la esencia divina por reclamarlo así su simplicidad absoluta.)

PROPOSICION SEGUNDA.

La ciencia de Dios no es discursiva.

161.—*Demostracion.*—En dos maneras puede ser discursiva una ciencia: 1.^a en cuanto que consta de conocimientos adquiridos uno en pos de otro, 2.^a en cuanto que un conocimiento se deriva de otro sacando lo desconocido de lo conocido y la conclusion de

las premisas. Es así que en Dios no existe ninguno de estos discursos. No existe el *primero*; porque Dios todo cuanto conoce y conocerá en toda la eternidad, lo ha conocido siempre, según consta de lo dicho en el número anterior. No existe el *segundo*; porque éste presupone al primero y porque proceder de lo conocido á lo desconocido es una manera de conocimiento muy imperfecta (1).

PROPOSICION TERCERA.

La ciencia de Dios no es causada por su objeto.

162.—*Demostracion.*—1.º La ciencia causada por el objeto supone en la inteligencia que la concibe una capacidad receptiva, que haya de ser llenada y completada con la determinacion del objeto. Es así que la naturaleza divina excluye de sí toda capacidad receptiva. Luego...

163.—2.º La ciencia de esta especie procede de un entendimiento indiferente de suyo para conocer de hecho un objeto más bien que otro. Es así que el entendimiento divino no puede tener esta indiferencia, porque en tal caso ya no sería acto purísimo sino verdadera potencia. Luego..

164.—De aquí se infiere que no solo las cosas externas, mas ni aun la misma esencia divina en razon de objeto son principios determinantes de esta ciencia sino puros *términos objetivos* de la misma. La inteligencia divina por sí misma y por su propia perfeccion intrínseca está esencialmente determinada á representar todo lo representable y por consiguientemente

(1) S. Tomás, 1. p. q. 14. art. 7.

te á representarse á sí propia. Es un espejo, que por sí mismo y por su propia esencia, sin recibir impresion alguna de los objetos, da la imágen de todos ellos, así de la esencia divina como de todas las demás cosas cognoscibles. La cognoscibilidad del objeto no envuelve con respecto á la inteligencia divina para que ella lo pueda conocer sino la razon de *mera condicion esencial*, como el abrir de la ventana para que pueda el sol iluminar el aposento.

PROPOSICION CUARTA.

La ciencia divina es infinita.

165.—*Demostracion.*—1.º A la esencia infinita corresponden atributos tambien infinitos. Es así que la esencia divina, como acto purísimo, es infinita. Luego todos sus atributos son infinitos cada uno en su propia línea y por consiguiente tambien la ciencia.

166.—2.º La ciencia divina comprende todo cuanto hay de perfeccion en la línea de ciencia. Porque emana de una inteligencia perfectísima sin causalidad física por parte del objeto; y versa sobre todo lo cognoscible, de forma que lo representa en todas las maneras posibles sin la menor imperfeccion en sí misma; porque esto exige la razon de acto purísimo que corresponde á la esencia divina, con la cual ella se identifica realmente. Luego..)

PROPOSICION QUINTA.

La ciencia divina tiene por objeto principal á Dios mismo y á las criaturas por objeto secundario.

167.—*Demostracion.*—La inteligencia divina está determinada por su intrínseca perfeccion á represen-

tar los objetos como son en sí mismos. Es así que las criaturas tanto posibles como existentes son en sí cosas ménos representables que la Divinidad, porque de ella tienen su representabilidad juntamente con su entidad. Luego el objeto principal de la ciencia divina es Dios mismo y las criaturas no constituyen sino un objeto secundario y ménos digno.

PROPOSICION SEXTA.

La ciencia divina representa no solo las cosas presentes, pasadas y futuras, sino tambien las posibles y los mismos futuros condicionados libres.

168.—*Prueba de la 1.ª p.*—Las cosas presentes, pasadas y futuras tienen su realidad determinada y concreta en aquel momento determinado del tiempo respecto del cual son reales y existentes. Luego respecto de aquel mismo momento son tambien representables de suyo; porque la representabilidad ó cognoscibilidad de una cosa no se distingue realmente de su entidad. Es así que la inteligencia divina está desde toda la eternidad determinada á representar todo lo representable. Luego desde toda la eternidad las representa de hecho.

169.—Algunos filósofos paganos creyeron que este conocimiento anticipado de nuestras acciones nos quitaría la libertad. Pero esto es un absurdo; porque la ciencia divina, para representar de hecho un objeto como existente en algun momento del tiempo, debe suponerlo ya existente con su realidad propia; y así bajo este aspecto es posterior á él, como todo condicionado es posterior á la condicion. Dios ve desde toda la eternidad que nosotros en tal momento del tiempo

pondremos tal accion libre porque de hecho así la pondremos con nuestra propia libertad. Ni esto envuelve dependencia de la ciencia divina con respecto á nuestras acciones, porque éstas no son causa fisica de ella sino mera condicion esencial (164).

170.—*Prueba de la 2.^a p.*—Los posibles tienen tambien su determinada entidad posible, puesto que por ella se distinguen de la nada. Luego tambien gozan de verdadera representabilidad y por consiguiente son de hecho representados por la inteligencia divina, la cual está de sí misma determinada á representar todo lo representable.

171.—*Prueba de la 3.^a p.*—1.^o Futuros condicionados libres son aquellos actos que pondria libremente la voluntad de alguno, si se hallase puesta ella misma en ciertas circunstancias. Por ejemplo, si los tirios y los sidonios hubieran presenciado los milagros que hizo nuestro Señor Jesucristo delante de los judios para comprobar su divina mision, hubieran hecho penitencia: si David al tiempo de ser perseguido por Saul se hubiera acogido á la ciudad de Ceila, los ceilitas le hubieran puesto en manos de este príncipe. Es así que estos condicionados tienen tambien en sí mismos cognoscibilidad; puesto que son ciertos y determinados hechos posibles que tendrian real y verdadera existencia fisica, si su causa propia, que es una voluntad libre, se hallara en ciertas y determinadas circunstancias. Luego son de hecho representados por la inteligencia divina, la cual de sí misma está determinada á representar todo lo cognoscible ó representable.

172.—2.^o El sentido comun de todas las gentes prueba manifiestamente que Dios tiene conocimiento cierto de esta clase de futuros. Porque instintivamente decimos á Dios en la oracion: «Señor, si tal cosa me

ha de ser dañosa para la vida eterna, no me la concedais; si tal amigo me ha de perder, libradme de su compañía; si os he de ofender algun dia con algun pecado mortal, llevadme de este mundo ántes que tal suceda, etc.» Luego...

173.—La ciencia de Dios en sí misma es un acto simplicísimo como llevamos dicho; pero por razón de los objetos por ella representados se divide en varias maneras: 1.º Es *necesaria ó contingente*, en cuanto representa objetos necesarios ó contingentes: 2.º Es de *simple inteligencia ó de vision*, en cuanto que representa la simple posibilidad de las cosas ó alguna existencia física, como por ejemplo la existencia de los antiguos babilonios, la de los actuales parisienses y la del futuro Anticristo. 3.º Es finalmente *media* entre la necesaria y la contingente y entre la de simple inteligencia y la de vision, en cuanto que representa los futuros contingentes libres: los cuales ni son absolutamente necesarios ni absolutamente contingentes; ni son meramente posibles ni absolutamente futuros, sino que expresan una razón *media* entre estas nociones participando algo de unas y de otras.

174.— La ciencia de los futuros condicionados libres fué harto conocida de los antiguos y en la misma Escritura hallamos entre otros los dos ejemplos de ella arriba propuestos. El P. Molina fué el que llamó sobre ella la atención de una manera particular, y por esto no debía haber recibido los fuertes ataques con que fué combatido por los bañezianos (1). Porque, sea

(1) A propósito de este proceder de los bañezianos escribe el P. Kleutgen: «Gotti post alios scribit: «Si P. Molinæ fidem habemus, ante eius tempora ignotam fuisse penitus scientiam mediam et ex eius mente primo conceptam, ortamque existimabimus.» Et paulo post cum sarcasmo addit: «Verum P. Suarez a

cual fuere la manera con que Dios conoce esta clase de futuros, siempre será verdad que ellos son una cosa *media* entre los futuros libres absolutos y los actos libres puramente posibles.

§ II. CÓMO CONOCE DIOS EL OBJETO DE SU CIENCIA.

175.—Para responder satisfactoriamente á esta pregunta deberíamos conocer intuitivamente la

scientia media novitatis notam abstergere suosque hac gloria privare prudentius existimat.» L. cit. dub. 3. § I. n. 2. Jam vero Molina post magistrum suum Petrum Fonseca (Metaph. l. 6. c. 2. q. 4. sect. 8 et 9) diligentius quam antea factum erat, de hac scientia divina egit, et rationem quidem, qua per eam divinam prædestinationem cum arbitrii nostri libertate conciliare tentavit, fassus est (in fine operis) novam esse, fundamentum autem, ipsam scientiam mediam, nequaquam. In disput. 14.^a et 15.^a præter argumentum quod in superiori articulo assumpsi, alia multa ex Scriptura et traditione affert et explicat, ut initio disput. 18.^a dicere potuerit: «Scientiam illam mediam *testimoniis Scripturarum ac ss. Patrum imo et Scholasticorum corroboravimus (tametsi non eo nomine eam appellant).*» Et similia apud eum aliis locis occurrunt. Quapropter si Gotti, alias moderatus et sapiens scriptor, opus Molinæ contra quod tam multa disputavit, vel ea certe loca quæ præ cæteris acriter reprehendit, ipse legisset, aliena relatione non fuisset deceptus, nec sane ad probandam calumniam nonnulla Molinæ dicta, ab aliis perturbata et adulterata attulisset (Kleutgen, Instit. theolog. in usum scholarum, vol. 1. n. 492, nota.)»

El defecto que con razon critica Kleutgen en Gotti de haber refutado largamente á Molina sin haberlo leído, lo hallamos tambien nosotros en Billuart y Gonet y lo hallará todo el que quiera tomarse la molestia de consultar sus obras. Ambos presentan á Molina, lo mismo que Gotti, como un hombre que se gloria de haber inventado la ciencia media: ambos citan sus palabras de manera, que se conoce manifiestamente que no las

Esencia divina. Entonces al ver perfectísimamente cómo es Dios en sí mismo, veríamos también cómo se conoce á sí propio y cómo son representadas en su soberana inteligencia las demás cosas de que hemos hablado en el párrafo antecedente. Pero la vista clara de la Divinidad no nos es dada en la presente vida, donde sólo podemos rastrear algo de lo que es Dios en sí en cuanto lo vemos reflejado en sus criaturas. Por esta causa en la presente materia

han tomado del original. Oigamos á uno y otro escritor. Dice Gonet: *Scientiam mediam esse novam et antiquis Theologis prorsus incognitam, plures ex ejus defensoribus asserunt. Molina in Concordia ad quæst. 23. art. 4. et 5. hæc scribit: Quia hæc nostra ratio conciliandæ libertatis arbitrii cum divina prædestinatione, a nemine quem vidimus, fuit hucusque tradita, ideo paulo fusius est exponenda. Addit: Si ab Augustino ea data et explanata fuisset; Pelagiana hæresis numquam fuisset exorta; neque ex Augustini opinione concertationibusque ejus cum Pelagianis, tot fideles fuissent turbati, nec ad Pelagianos defecissent.* (Gonet, *Clypeus Theologiæ thomisticæ quinque tomis comprehensus*, disp. 6. *de scientia media*, art. 2. edit. nona, 1733). Billuart se expresa en estos términos: «Porro scientiam mediam esse novam in Scholis Catholicis, Patribus et antiquis Theologis ignotam, palam profitentur ipsimet ejus Assertores. In primis ipse Molina in Concord. q. 23 art. 4. et 5. Disp. 1. membro ult. Edit. Ulyssipon. 1588. se hujus inventorem jactat: *Longior, inquit, fui in hac disputatione, quam putaram; quia tamen res est magni momenti et valde lubrica, et hæc nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina prædestinatione a nemine quem viderim huc usque tradita fuit, ideo satius hæc duxi paulo fusius explicare.* Item *ibid.* *Quæ, nempe quatuor principia conciliandæ libertatis cum divinis decretis, inter quæ tertio loco reponit scientiam mediam, si data explicataque semper fuissent, forte neque Pelagiana hæresis fuisset exorta, neque ex Augustini opinione concertationibusque cum Pelagianis tot fideles fuissent turbati, ad Pelagianosque defecissent; facileque*

casi nos es imposible hablar de otra suerte que como habla el ciego de los colores. Hecha, pues, esta humilde confesion, que era muy necesaria para reconocer la grandeza del objeto, vengamos al asunto.)

176.—La presente cuestion está reducida en otros términos á averiguar en *qué medio* conoce Dios los objetos finitos; pues claro está que á sí propio se debe conocer en sí mismo y directamente, siendo Él el objeto primario de su inteligencia (167). Los

reliquiæ Pelagianorum in Gallia, quarum in Epistolis Prosperii et Hilarii fit mentio, fuissent extinctæ... concertationes denique inter Catholicos fuissent compositæ» (Billuart, *De Deo et divinis attributis*, dissert. 6. art. 6. § 7 Edit, prima Matrit. 1790).

Ahora bien, las palabras de Molina se hallan de este modo en la edicion citada por Billuart: «Longior fui in hac disputatione quam optaram, vereorque ne aliquarum rerum repetitio lectori molestiam attulerit: quia tamen res est magni momenti et valde lubrica, et hæc nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina prædestinatione, a nemine, quem viderim, hucusque tradita, ideo satius hæc duxi paulo fuisius explicare. (Pag. 492). «Nos pro nostra tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, præscientia et prædestinatione, quam toto art. 13 q. 14. et art. 6. q. 19. q. 22. et tota hac quæst. tradidimus, sequentibus principiis, ex quibus eam deduximus, quæque variis in locis tradidimus, inniti indicamus: quæ si data explanataque semper fuissent, forte neque Pelagiana hæresis fuisset exorta, neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare, obtendentes cum divina gratia, præscientia et prædestinatione cohærere non posse; neque ex Augustini opinione, concertationibusque cum Pelagianis, tot fideles fuissent turbati, ad Pelagianosque defecissent, facileque reliquiæ illæ Pelagianorum in Gallia, quarum in epistolis Prosperii et Hilarii fit mentio, fuissent extinctæ, ut patet ex his in quibus homines illos cum catholicis convenisse et ab eis dissensisse eadem epistolæ testantur, concertationesque denique inter catholicos facile fuissent compositæ. (Pag. 489-490).

objetos finitos unos son *existentes* en algun momento determinado del tiempo real y fisico, otros meramente *posibles*, otros finalmente *futuribles* ó tales; que existirían si estoviese puesta en ciertas condiciones la causa finita que los habria de producir, pero no existirán jamás porque esta causa no será puesta nunca en estas condiciones. Sobre la manera en que Dios conoce cada uno de estos objetos existen varias opiniones entre los filósofos: nosotros no nos detendremos á explicarlas una por una, porque nos lo impide la naturaleza de este tratado, y así nos contentaremos con manifestar la nuestra probándola brevemente en las siguientes proposiciones.

PROPOSICION PRIMERA.

Dios conoce desde toda la eternidad las cosas actuales directamente en sí mismas.

177.—*Prueba de la 1.^a p.*—1.º Las cosas actuales son cognoscibles directamente en sí mismas, puesto que en sí mismas tienen una realidad verdadera distinta de la realidad divina. Luego son vistas por

Si no queremos pensar que dichos autores corrompieron ó truncaron de intento el texto de Molina llevados de miras muy poco científicas,—y esto es lo que dicta la caridad cristiana—debemos decir que ni uno ni otro leyeron el original. Molina sólo se gloria, y esto con mucha modestia, de haber sido el primero en tratar de conciliar la divina predestinacion con el libre albedrío del hombre con el auxilio de la ciencia media, no de haber sido el inventor de ésta; pues en su mismo libro prueba la ciencia media con testimonios de la Escritura, de los santos Padres y de los Escolásticos.

Dios directamente en ésta su realidad propia no menos que la misma sustancia divina. 2.º En tanto podemos negar á Dios este conocimiento directo é inmediato de las criaturas actualmente existentes, en cuanto arguya alguna imperfeccion: es así que ninguna imperfeccion arguye: luego debemos conceder á Dios el conocimiento dicho.—La mayor es clara. La menor se prueba muy fácilmente. En efecto: el tal conocimiento en nosotros lleva embebida alguna imperfeccion, porque nuestro entendimiento necesita para producirlo ser excitado y movido por los objetos externos; pero el entendimiento divino no necesita de esta excitacion; sino que él mismo de sí propio está determinado esencialmente á representar todo lo representable y no requiere por parte del objeto, para que lo represente *de hecho* como existente en algun momento determinado del tiempo real y físico, sino el que el tal objeto sea una cosa real y física en el momento dicho (162). Luego... 3.º El conocer los objetos reales y existentes directamente en sí mismos es verdadera perfeccion: luego se la debemos conceder á Dios depurada de las imperfecciones inherentes á los tales conocimientos criados. Estas imperfecciones se reducen á que no puedan ser adquiridos por la criatura, sino mediante el influjo de una causa externa que la hace pasar con su accion física de la potencia al acto; y de ellas permanece libre la inteligencia divina, puesto que de sí propia está determinada á representar todo lo representable sin pasar de la potencia al acto y sin ser físicamente excitada por objeto alguno. †

178. † *Prueba de la 2.ª p.*—Todo cuanto Dios posee, lo tiene desde toda la eternidad; puesto que de lo contrario debería pasar de la potencia al acto, lo cual repugna á su esencia actualísima (159). Luego

si Dios en la actualidad posee un conocimiento directo é inmediato de las criaturas presentes, este conocimiento lo ha poseído desde toda la eternidad.

PROPOSICION SEGUNDA.

Dios conoce desde toda la eternidad las cosas futuras directamente en si mismas.

178.—*Demostracion.*—1.º Segun lo demostrado en la primera tésis, Dios conoce desde toda la eternidad las cosas presentes directamente en sí mismas. Es así que cuanto ahora es presente para nosotros, es futuro para nuestros antepasados y pasado para los venideros, puesto que estas palabras *presente, pasado y futuro* no indican sino diversas partes del tiempo relacionadas unas con otras ó bien diversas relaciones de las partes del movimiento (O. 341). Luego Dios desde toda la eternidad conoce directamente en sí mismas todas las cosas que respecto de nosotros son futuras.

179.—2.º Si no conociese Dios desde la eternidad directa é inmediatamente en sí mismas las cosas futuras, su ciencia se mudaría cuando fuesen éstas presentes, puesto que las cosas presentes las conoce de este modo. Es así que la ciencia divina no es susceptible de mudanza alguna, porque de lo contrario Dios mismo estaría sujeto á mudanza. Luego...

Dice muy bien Santo Tomás á este propósito: «Puesto que Dios conoce las cosas existentes como son en su determinado sér, las conocería de una manera cuando existen y de otra ántes de ser hechas, y con esto la ciencia divina iría recibiendo aumento

en su perfeccion con los sucesos de las cosas (1).» Y explanando más este concepto sobre el conocimiento directo é inmediato de que vamos hablando, dice: «El acto del divino conocimiento se extiende á lo contingente, por más que ahora sea futuro, al modo que nuestra vista se extiende á lo que actualmente existe. Y porque el sér existente, en la suposicion de que exista, necesariamente existe, siquiera no envuelva necesidad absoluta; por esto se dice que considerado en sí mismo es contingente: pero referido al conocimiento de Dios es necesario, porque á este conocimiento no se refiere sino en cuanto existe en su sér actual. Por esta causa dicho conocimiento se asemeja al acto con que yo veo á Sortes correr actualmente en mi presencia, el cual objeto en sí mismo es una cosa contingente pero con respecto á mi vision dice necesidad (2).» Esto mismo enseña el Santo Doctor en otros varios lugares de sus obras y particularmente en una carta dirigida por él á un tal Bernardo, abad de Montecasino, y escrita de propósito

(1) «Cum enim re existente ipsam rem videat, prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid eius accresceret cognitioni (S. Tomas *in 1. Sentent.* dist. 38, q. 1. articulo 5. en el cuerpo del artículo).»

(2) «Actus divinæ cognitionis transit supra contingens, etiamsi futurum sit nunc, sicut transit visus noster supra ipsum dum est: et quia esse quod est, quando est, necesse est, quod tamen absolute non est necessarium; ideo dicitur quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium: quia ad ipsam non refertur, nisi secundum quod est in esse actuali: et ideo simile est, sicut si ego videam Sortem præsentialem currere: quod quidem in se est contingens; sed relatum ad visum meum, est necessarium (S. Tomas, *l. cit.* ad 3.^{um})»

para explicar cómo la divina presciencia no daña en nada á la libertad de nuestros actos. «Dios, dice, ve desde la eternidad la muerte temporal de Pedro al modo que yo lo veo sentarse cuando ejecuta este acto. Ahora bien, es manifiesto que por verle yo sentarse no infiero ninguna necesidad á su acto de sentarse. Es imposible que sean juntamente verdaderas estas dos cosas, ver yo á alguno sentarse y no poner él esta accion: de la misma manera, pues, es imposible que tenga Dios presciencia de una cosa futura y que esta cosa no exista, mas no por eso será ella hecha con necesidad (1).»

180.—3.º En tanto se habría de negar á Dios este género de conocimiento en cuanto se encerrara en él alguna imperfeccion. Es así que nada de esto sucede, puesto que los objetos futuros no influyen físicamente en la inteligencia divina para determinarla á conocerlos, sino que ella de suyo y por sí misma está esencialmente determinada á representarlos como existentes en aquella parte del tiempo en que han de tener existencia real y física. Luego etc.

181.—4.º Finalmente, si no viera Dios las cosas futuras de la manera dicha, las debería ver indirectamente en sus decretos subjetivamente absolutos, como pretenden los bañezianos. Es así que estos decretos no pueden ser admitidos: luego etc. La menor

(1) Deus videt cum (*Petrum*) mori, quomodo ego video Petrum sedere, dum sedet. Manifestum est autem quod ex hoc, quod video aliquem sedere, nulla ingeritur ei necessitas sessionis. Impossibile est hæc duo simul esse vera, quod videam aliquem sedentem, et ipse non sedeat; et similiter non est possibile quod Deus præsciat aliquid esse futurum et illud non sit; nec tamen propter hoc futura ex necessitate eveniunt. (*Carta de Santo Tomás* segun se encuentra en *La Ciencia cristiana* en el tomo IX, pág. 177-178).

de este silogismo, en que esta la dificultad, se prueba muy fácilmente; porque estos decretos, además de que destruirían la libertad de nuestros actos, son injuriosos á la santidad divina. *Destruirían la libertad de nuestros actos*: porque llevan consigo la predeterminacion física, incompatible con la libertad como probaremos más adelante. *Son injuriosos á la santidad divina*: porque en virtud de ellos Dios impelería físicamente á los hombres al pecado con un género de premocion tan irresistible, que les sería absolutamente imposible dejar de ejecutarlo: pues la tal predeterminacion pugna con la carencia del acto á que mueve lo mismo que la luz con las tinieblas y lo cuadrado con lo redondo, como afirman sus defensores.

182.—Pero se dirá: Los futuros no pueden ser tales sino en virtud de un decreto absoluto del Criador que los haya decretado *ab æterno*. Luego Dios, propiamente hablando, los ve indirectamente en este su decreto al modo que se ven los efectos en sus causas.—Este argumento, que es el principal de los bañezianos, lo tenemos nosotros por nulo. Y en efecto, si fuera verdadero lo que se afirma en el antecedente, los pecados futuros de los hombres así como tambien los presentes (pues lo presente para nosotros es futuro para los que han vivido en los siglos pasados), en tanto existirían, en cuanto Dios los hubiera decretado *ab æterno*; lo cual no parece que se pueda decir sin una horrenda blasfemia, porque Dios no puede decretar cosa alguna contraria á su santidad purísima; y lo único que puede hacer con respecto al pecado, es decretar no oponerse á la libertad de su criatura, si esta quiere extraviarse por su propia culpa. Lo que, pues encierra de verdad el antecedente mencionado no es lo que pretenden los bañezianos sino esto únicamente, á saber: que las causas segundas no pueden producir en

el tiempo sus efectos sino en cuanto que Dios ha determinado *ab æterno* criarlas y ofrecerlas de su parte todo lo que ellas necesiten para producirlos. Pero esto no tiene que ver con la doctrina de estos autores, porque las criaturas para obrar no necesitan de la pre-determinacion fisica por ellos sustentada.

PROPOSICION TERCERA.

Dios conoce los posibles indirectamente en su propia esencia y directamente en si mismos.

183.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º La esencia divina, como acto purísimo y actualísimo, contiene en sí por una manera eminential y perfectísima todas las esencias finitas y es por lo tanto como una especie de espejo tersísimo en que brillan todas ellas. Luego es imposible que Dios dirija la vista hácia esta Esencia infinita sin que por esto mismo forme idea cabal y perfecta de todas las cosas posibles en ella reflejadas; y por consiguiente la percepcion directa de la divina Esencia es en Dios percepcion indirecta de todos y cada uno de los posibles. 2.º Dios tiene un conocimiento directo plenísimo de su omnipotencia: es así que la omnipotencia divina no puede ser plenísimamente conocida sin que por esto mismo se tenga noticia tambien plena de su objeto, que son todos los posibles; puesto que la potencia y el objeto son cosas correlativas y en las tales la percepcion directa de la una es percepcion indirecta de la otra. Luego Dios por el mero hecho de percibir directamente su propia omnipotencia no puede menos de percibir tambien de una manera indirecta todos y cada uno de los posibles.

184.—*Prueba de la 2.ª p.*—La inteligencia divina por sí misma y sin ser movida ó excitada por objeto alguno está determinada á representar todo lo representable y á representarlo en todas las maneras que es representable (164). Es así que los posibles son representables, no solo indirecta, sino tambien directamente: Luego Dios los conoce de las dos maneras. La menor, en que puede haber alguna dificultad, se prueba: 1.º porque los posibles en sí mismos tienen su realidad realmente distinta de la Esencia divina (O. 67), y por consiguiente tienen de suyo capacidad de ser conocidos ó representados directamente; 2.º porque en sí mismos inmediatamente tienen verdad objetiva, en virtud de la cual pueden ser término directo de una enunciación ó juicio; 3.º porque así como son posibles intrínsecamente ó en sí mismos, de la misma manera son tambien intrínsecamente ó en sí mismos cognoscibles, pues la cognoscibilidad de un sér es una consecuencia inmediata de su realidad; 4.º finalmente, porque las cosas pasadas y las futuras son conocidas directamente por Dios, á pesar de que en el momento presente no tienen realidad física sino solamente objetiva lo mismo que los puros posibles (1).

185.—Contra esto podría alguno objetar diciendo que si Dios conociese directamente los posibles, su conocimiento sería especificado por ellos. Pero esta es una dificultad de ningun valor; porque el conocimiento divino no está especificado por los objetos á la manera del nuestro, no siendo para la inteligencia creada estos objetos, sin excepcion de la misma Esencia divina, sino *puros términos*. Fuera de que el acto divino, aunque verse directamente sobre los posibles,

(1) Véanse sobre esto los Wirceburgenses, *de Deo uno* n. 119, y *Viva*, *de Deo uno*, parte prima, disp. 2. quæst. 3. n. VI.

no puede ser especificado por ellos: porque la especificacion no se hace por el objeto secundario sino por el primario y sólo la Esencia divina es objeto primario de la divina inteligencia (167).

PROPOSICION CUARTA.

Dios no conoce los futuros condicionados libres en sus decretos subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados, sino inmediata y directamente en si mismos por la ciencia media.

186.—*Prueba de la 1.ª p.* — 1.º Los tales decretos llevan consigo la predeterminacion fisica de los bañezianos ó la predeterminacion moral y equivalente á la fisica de los escotistas. Es así que ambas clases de predeterminacion son incompatibles con la libertad de los actos predeterminados, como se probará más adelante. Luego etc. 2.º Los dichos decretos son imposibles; puesto que con ellos Dios decretaría en esta forma: *Es mi voluntad absoluta y determinada de no hacer milagro alguno entre los tirios y sidonios, pero al mismo tiempo formo la firmísima resolucion de convertir á estas gentes en la suposicion de que se hagan milagros entre ellas.* ¿Quién no ve que estos dos decretos pugnan intrinsecamente entre sí? Por el primero está Dios resuelto desde toda la eternidad á no hacer entre los tirios y sidonios milagro alguno para convertirlos; y por el segundo tiene el firmísimo propósito de convertirlos en la hipótesis de que se hagan milagros entre ellos; como si Él no hubiera hecho ya imposible esta hipótesis, diciendo que no quiere absolutamente hacer los tales milagros. Luego... 3.º Aunque fueran posibles, todavía deberian ser rechazados por la absurda consecuencia que de ellos se sigue; cual es la de

poner en Dios infinitos decretos sobre cosas que nunca han de ser realizadas, y decretos dependientes objetivamente de una condicion que nunca ha de ser puesta precisamente porque así lo dispone quien forma los tales decretos. En efecto: son innumerables los futuros condicionados libres y todos ellos los ve Dios clarísimamente. Luego, si estos condicionados no los puede conocer sino en los decretos subjetivamente absolutos que forma en orden á ellos; deberá tener formados desde toda la eternidad innumerables decretos absolutos de esta especie. Ahora bien, estos condicionados son cosas que no han de existir nunca de hecho; y no han de existir precisamente porque Dios no quiere que se cumpla la condicion bajo la cual ha formado los decretos relativos á su produccion. Luego los tales decretos son innumerables y versan sobre objetos de la naturaleza indicada.

187.—Si Dios no quiere absolutamente que se cumpla la tal condicion, con la misma voluntad absoluta quiere que no se cumpla el condicionado. Luego ¿á qué viene decretar este mismo condicionado bajo esa condicion, cuando no ha de ser nunca cumplida precisamente porque Dios no quiere cumplirla? Los tales decretos, por tanto, son enteramente inadmisibles.

188.—*Prueba de la 2.^a p.*—1.^o Los futuros condicionados en cuestion no pueden ser conocidos por Dios en los decretos subjetivamente absolutos que forme en orden á ellos, segun consta de lo dicho en la primera parte. Tampoco pueden ser conocidos en sus causas particulares é inmediatas: porque éstas cuando se hallan en acto primero, siendo libres, no dicen de suyo relacion absolutamente determinada á un acto más bien que á otro, y así el conocimiento de ellas no puede conducir al conocimiento cierto de sus efectos; lo cual enseña expresamente Santo Tomás

con estas palabras: «Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum quia causa contingens se habet ad opposita; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem» (1). No queda por consiguiente sino que sean conocidos inmediatamente en sí mismos; puesto que no es posible conocerlos con certeza ni en los decretos divinos ó sea en la causa primera, ni en las causas segundas. 2.º Los futuros condicionados libres tienen su verdad objetiva intrínseca y formal, distinta tanto de la causa primera como de las segundas, no menos que los futuros absolutos y los seres meramente posibles. Luego tienen no menos que ellos aptitud intrínseca para ser conocidos directa é inmediatamente en sí mismos, y por consiguiente deben ser conocidos en la forma dicha por la inteligencia divina, la cual está de suyo determinada á representar todo lo representable en todas cuantas maneras puede ser representado.

189.—Los bañezianos dicen que los condicionados en cuestion no tienen verdad objetiva determinada independientemente de los decretos divinos, porque sin estos no pueden ser producidos; pero en esto, si mucho no nos equivocamos, padecen una grande puz ilusion. Los decretos divinos no son los mismos condicionados sino sus causas, como tambien es causa suya la voluntad creada que los ha de producir. Por consiguiente, para que encierren verdad objetiva no es necesario que estas causas existan de hecho,

(1) S. Tom. *Sum. Theol.*, 1. p. q. 14. art. 13.

sino basta que sean *posibles* y que se hallen contenidas por vía de hipótesis en el mismo objeto conocido. Así, cuando un amo dice respecto de su siervo: *Si mi siervo fuera mandado por mi á casa de mi amigo, se perdería*, no es necesario que al tiempo de proferir este juicio tenga intencion de mandarle á la tal casa, aunque sin mandarlo no se puede perder en ella. Lo que basta para la tal verdad objetiva es, que el siervo *pueda ser mandado* por su amo á aquella casa y que el mandato *hipotético* éntre en la tal verdad por vía de condicion y de requisito prévio para la posibilidad de la misma. De la misma manera, para que sea objetivamente verdadero que los tirios y los sidonios se hubieran convertido en la hipótesis de que hubiesen sido hechos entre ellos los milagros presenciados por los judíos, no es necesario que Dios tenga formado un decreto absoluto y actual en su voluntad de darles aquellas cosas sin las cuales ellos no hubieran podido practicar la conversion dicha: basta que todas ellas, incluso el mismo decreto de dárselas, sean *posibles*, y que existan *hipotéticamente* como condiciones prévias para la posibilidad de la conversion mencionada; pues con solo esto ya los tirios y sidonios se presentan *hipotéticamente* armados de todos los elementos necesarios para su conversion *hipotética* é *hipotéticamente* se convierten con su voluntad ayudada de los tales elementos. Pero dejemos ya esta cuestion, que es demasiado abstrusa para un curso elemental de Filosofía, cual es el que estamos escribiendo. Baste el haberla desflorado en estas breves líneas: su estudio más profundo queda reservado para los que cursan la sagrada Teología.

ARTÍCULO II.

Voluntad divina.

190. † No cabe duda que Dios tiene verdadera voluntad; puesto que tiene verdadera inteligencia. Sólo que esta voluntad no es como la nuestra ó sea una potencia actuable, sino un acto purísimo, lo mismo que su inteligencia, por reclamarlo así su simplicidad absoluta. Por donde ni ella ni sus voliciones ó noliciones se distinguen realmente de la divina esencia, sino con sola distincion de razon racionada. Sólo resta pues saber cuales son los objetos que quiere ó aborrece esta voluntad y cómo los quiere y aborrece. Esto quedará explicado en las proposiciones siguientes. \

PROPOSICION PRIMERA.

Dios es el objeto primario de la voluntad divina y las criaturas el secundario.

191. † Prueba de la 1.^a p. — 1.^o Dios es el objeto primario de su inteligencia; luego tambien de su voluntad, porque estas dos facultades se corresponden la una á la otra. \

192. † 2.^o El objeto primario de toda voluntad lo forma el bien, en cuya posesion plena consiste la felicidad del sér intelectual. Es así que este bien es Dios: porque Dios se basta así mismo para ser feliz y no necesita para ello de cosa alguna distinta de sí propio, puesto que de lo contrario dependería de ella y por tanto no sería absolutamente independiente. Luego. \

193. ~~✓~~ *Prueba de la 2.ª p.*—En primer lugar, Dios ama las criaturas; ya porque amar es querer bien á otro y las criaturas tienen recibida de Dios su propia bondad; ya también porque quien ama alguna cosa por sí misma, ama consiguientemente todas las otras que participan en alguna manera de la bondad de la cosa amada, y Dios ama su propia bondad por sí misma y todas las criaturas en razón de seres verdaderos participan, cada una á su modo, de la bondad divina (1).

194. ~~✓~~ Además, Dios no ama á las criaturas como objeto primario y principal de su voluntad perfectísima, porque no necesita de ellas para su completa bienaventuranza. Luego las criaturas son amadas por Dios como objeto secundario, no como un bien que haya de grangear perfección al mismo Dios sino como una perfección que han de recibir ellas mismas de la liberalidad divina (C. 140).

PROPOSICION SEGUNDA.

Dios no es libre en amarse á sí mismo pero sí en amar á las criaturas.

195. ~~✓~~ *Observacion.*—La libertad consiste en estar exento de necesidad el ser libre. Hay dos clases de necesidad, á saber, la extrínseca llamada *coacción* y la intrínseca conocida con el nombre de *espontaneidad*. Por consiguiente hay dos clases de libertad, cuales son la *inmunidad de toda coacción externa* y la *exención de necesidad interna*. Un niño va forzado á la escuela: en este acto carece de la primera clase de libertad pero

(1) S. Tomás, *Cont. gentes*, lib. 1. cap. 75. n. 3.

no de la segunda. Nosotros hablamos aquí de la libertad de la necesidad intrínseca: pues por lo que toca á la de coaccion, es claro que á Dios ninguna cosa distinta de su soberana esencia le puede hacer fuerza. Hablando de la libertad de coaccion bien podemos decir que Dios se ama á sí propio libremente; porque ningun sér le hace fuerza para que produzca un acto de esta especie.▲

196. ▲ *Prueba de la 1.ª p.*—La voluntad no es libre en amar el objeto que constituye su propia felicidad, cuando es plenamente conocido. Es así que Dios forma el objeto propio de la felicidad divina y es plenamente conocido por el divino entendimiento. Luego Dios no es libre en amarse á sí propio.▲

197. ▲ *Prueba de la 2.ª p.*—La voluntad es libre en amar las cosas que no constituyen la felicidad. Es así que las criaturas no constituyen la felicidad divina (192). Luego Dios es libre en querer ó no querer su existencia. Dice muy bien Santo Tomás: «Siendo perfectísima la bondad de Dios y pudiendo existir sin otra cosa alguna por la sencilla razón de que ninguna perfeccion le puede venir de las criaturas, siguese que no las quiere por necesidad sino libremente» (1).▲

PROPOSICION TERCERA.

Dios no solo es libre con libertad física en querer las criaturas sino tambien con libertad moral.

198. ▲ *Demostracion.*—Esta proposicion queda probada en la Cosmología al tratar del Optimismo. Además, así como la sabiduría divina no dicta á Dios la necesidad de crear un orden de cosas más bien que otro; de

(1) S. Tomás, 1. p. q. 19. art. 3.

la misma manera tampoco le dicta la de crear más bien que no crear, por no ser cosa alguna criada medio necesario para su bienaventuranza eterna. Por donde tambien sirve para probarla lo dicho en la segunda parte de la proposicion antecedente. }
MM

199.—Pero se dirá: Las cosas naturales no sólo tienden espontáneamente á buscar su propio bien, sino tambien á comunicarlo á los demás segun la capacidad de cada uno; por lo cual se dice que el bien es difusivo de sí mismo. Luego con mucha más razon debemos reconocer en la naturaleza divina esta tendencia espontánea, y así debemos decir que su infinita bondad pone á Dios en una cierta necesidad moral de crear para difundir su propio bien á los demás.

200.—*Respuesta.*—Dios tiene ciertamente esta tendencia espontánea á difundir su propio bien en las criaturas segun la capacidad de cada una; pero, como nota Santo Tomás, Dios se quiere á sí propio como fin y á las criaturas como medios conducentes á este fin, *en cuanto está bien á la divina bondad hacerlas particioneras á su modo de ella misma* (1). Ahora bien, Dios no necesita cosa alguna extrínseca para obtener el fin intrínseco de su bondad propia y ser feliz con él. Luego esa inclinacion natural no le obliga á producir criatura alguna, sino que únicamente lo mueve á que las produzca, diciéndole ser esto decente y conveniente á su bondad sin ponerle con esto necesidad alguna.
MM

201.—Se replicará: Dios ama perfectamente su propia bondad: es así que no la amaria de este modo. si no amara tambien lo que es decente á ella misma ó sea el comunicarse á las criaturas. Luego el amor ne-
MM

(1) S. Tomás, 1. p. q. 19. art. 2.

cesario de su bondad propia le hace amar tambien necesariamente la existencia del mundo.

202.—*Respuesta.*—Dios ama perfectamente su propia bondad sin amar la existencia de lo que está bien á esta bñdad misma; porque la tal existencia no es en modo alguno necesaria para su felicidad (1).

203.—Se replicará todavia: Dios no criando iria contra esta natural inclinacion suya á hacer bien á los demas. Luego no sería completamente feliz; como no es feliz el que debe contener el ímpetu de una pasion cualquiera.

204.—*Respuesta.*—La inclinacion dicha sólo le dice á Dios que es decente comunicarse al exterior; pero tambien le dice que esta decencia no quita nada ni pone en Dios y que sin obrar conforme á ella puede ser felicísimo y prudentísimo en sus actos. Luego no necesita violentarse para dejar de crear, y por tanto sin crear puede ser feliz sin mezcla de infelicidad alguna.

PROPOSICION TERCERA.

Dios no tiene libertad para abrazar el mal moral, ni para aprobarlo en sus criaturas; pero puede permitirlo en ellas por justas causas.

205.—*Prueba de la 1.ª p.*—1.º La libertad de pecar no es perfeccion sino imperfeccion; porque es la miserable potencia de poder errar apartándose de su propio fin. Luego no puede convenir á Dios, que es la misma perfeccion por excelencia.)

206.—2.º El mal moral es contrario á la naturaleza racional y por consecuencia repugna de todo en todo

(1) V. Toledo, *in 1.ª p.* q. 19. art. 3. *Dub. II.*

á la esencia divina, que es la fuente de toda racionalidad y santidad. Y si le repugna, Dios no puede tener potencia para abrazarlo en sí, como es manifiesto; porque la potencia no versa sobre cosas intrínsecamente imposibles.

207.—*Prueba de la 2.^a p.*—Si Dios aprobara el mal moral en sus criaturas, lo admitiría en sí mismo; porque se deleitaria en su malicia. Mas esto es imposible por lo que acabamos de probar. Luego...

208.—*Prueba de la 3.^a p.*—1.^o El gobernador de un reino no está obligado á que todos los ciudadanos sean *de hecho* felices guardando fielmente las leyes de la nacion sino solamente á proporcionarles los medios conducentes para que *puedan* serlo. Luego mucho menos lo estará el gobernador de todos los gobernadores, que es Dios nuestro Señor; sino que, para poder ser llamado con razon justo y santo en el gobierno de las criaturas racionales, le bastará el que les prohiba severísimamente so graves penas la infraccion de toda ley justa, suministrándoles por su parte todos los medios convenientes para que puedan guardarlas y las guarden de hecho, si quieren verse libres de sus castigos.

209.—2.^o Á la divina sabiduría no lo faltan razones poderosísimas para que pueda permitir el mal moral en sus criaturas racionales sin contaminarse ella misma con sus abominaciones. Tales son entre otras: 1.^a el no violentar su naturaleza imposibilitándoles el camino del vicio por medios sobrenaturales y haciéndoles con esto menos glorioso el ejercicio de la virtud; y 2.^a el dar lugar á la práctica de algunos actos sumamente heróicos, que no existirían sin la permission del pecado.

210.—Dice muy bien á este propósito Santo Tomás: «Siendo Dios provisor universal de todos los seres, á

su providencia pertenéce el permitir en algunos particulares la existencia de varios defectos, para que no se ponga obstáculo á la perfeccion completa del Universo. Porque si impidiese todos los males, el Universo carecería de muchos bienes. Así no existiría la vida del leon sin la muerte y destruccion de los animales; ni brillaría la paciencia de los mártires, no habiendo tiranos que los persiguiesen. Por donde dice San Agustin. *Enchiridio*, cap. 11. 3: *La omnipotencia divina en ninguna manera consentiria la existencia de mal alguno en sus obras, si no fuese Dios tan grande y tan bueno, que del mismo mal sacase bien para sus criaturas*» (1).

211.—Sin el pecado de Adan no hubiéramos tenido un beneficio tan grande como es el de la Redencion Santísima llevada á cabo por Cristo nuestro Señor; y sin la persecucion de los tiranos y de los incrédulos no hubiera visto el mundo tantos portentos de virtud heróica como en todos tiempos han producido muchísimos hijos de la Iglesia católica, y estan produciendo en el nuestro. Luego...

PROPOSICION TERCERA.

La libertad de Dios no pugna en manera alguna con su inmutabilidad absoluta.

212.—*Demostracion.*—1.º La inmutabilidad en orden á la libertad divina supone ya el ejercicio de este atributo y sólo niega la capacidad de revocar ó mudar la eleccion hecha. Es así que Dios tiene hecha esta eleccion desde toda la eternidad, sin que haya estado un solo momento indiferente para elegir una cosa ú otra,

(1) S. Tomás, 1. p. q. 22. art. 2. ad. 2.º

y que jamás puede revocar ó mudar la eleccion hecha. Luego..)

213.—2.º En tanto podría pugnar la libertad divina con la inmutabilidad, en cuanto que se debiese ejercer como la nuestra ó sea poniendo actos interiores volitivos ó nolitivos, para los cuales pasase la voluntad de Dios de la potencia al acto. Es así que la libertad divina no se ejerce de este modo; puesto que ella es acto puro y las mudanzas contingentes estan solamente en el mundo externo de tal manera producido por Dios, que pudiera no haber sido producido. Luego..)

214.—En nosotros el término inmediato del ejercicio de la libertad son los actos volitivos ó nolitivos recibidos en la misma voluntad que libremente los produce, y por consiguiente el ejercicio de la libertad nos muda y modifica. En Dios por el contrario el término inmediato de este ejercicio son las cosas exteriores, mudables y contingentes; las cuales no son recibidas en Dios como en su propio sujeto, sino que subsisten en sí mismas. Por tanto ya se ve que el ejercicio de la libertad no pone mudanza en Dios mismo sino en las solas cosas externas; porque Dios no recibe en sí el término de su accion, que es el único que nos muda á nosotros al ser modificados por nuestros propios actos.

215.—Se dirá: Aunque Dios no recibe en sí el término de la accion volitiva ó nolitiva: pero esta accion emana de él contingentemente ó sea de manera que pudiera no haber emanado. Luego produce una verdadera mudanza en Dios,

216.—*Respuesta.*—Se niega la consecuencia. La causa como causa no se muda nunca (O. 540). Por donde, si nuestros actos volitivos ó nolitivos no fueran recibidos en la misma voluntad libre que los

produce sino en otro sujeto fuera de nosotros; tampoco nosotros nos mudaríamos con el ejercicio de nuestra libertad sino solamente aquel sujeto externo que fuese modificado por ellos.

217.—Se replicará: Según esto, Dios no tendrá en sí mismo el ejercicio de su libertad sino en el mundo externo, ni habrá ejercido por lo mismo esta libertad desde toda la eternidad sino desde que comenzó á existir el mundo.

218.—*Respuesta.*—La acción por la cual Dios produce libremente la existencia del mundo externo está en Dios no como en su propio sujeto, sino como en el punto de partida. Por consiguiente el ejercicio de la libertad divina está en Dios desde toda la eternidad como acción emanada de él y dirigida contingentemente hácia un término temporal. Esta acción considerada en su punto de partida no es en realidad otra cosa que la misma esencia divina en cuanto dirigida hácia las criaturas de una manera contingente, al modo que nuestra propia voluntad se dirige hácia sus propios actos de una manera también contingente dándoles la denominación de libres.

219.—Dice muy bien el Cardenal Toledo: «En el acto divino dos cosas podemos considerar, á saber; la misma sustancia del acto y el orden que dice á los objetos, el cual no es otro sino el respecto del objeto querido al acto mismo. El acto, en cuanto á su sustancia y entidad, es eterno é inmutable, siendo en realidad el mismo Dios; además es tan necesario, que no puede menos de existir. Sin embargo, el que el tal acto esté ordenado á esta ó estotra cosa querida, no es en todos los casos necesario. Porque á la bondad divina dice un respecto necesario, y contingente á la existencia de las criaturas. Por tanto Dios necesariamente quiso desde la eternidad, pero el que con esta

volucion quisiese las criaturas, esto fué contingente; no de manera que pudiese tener en sí mudanza el acto divino, que es necesario, sino en cuanto que pudiera no estar ordenado á esta ó aquella cosa, lo cual no pide mudanza alguna en el mismo acto» (1).

ARTÍCULO III.

Poder de Dios.

230. † Por el nombre de poder entendemos la *virtud activa* de la naturaleza divina en orden á la produccion de los efectos externos. Esta virtud la consideraremos, ora en sí misma examinando su naturaleza intrínseca y los objetos á que se extiende, ora en sus diferentes acciones que son *la creacion, la conservacion* y el *concurso*. Para mayor claridad dividiremos la materia en los cuatro parágrafos siguientes. }

§ I. NATURALEZA Y OBJETO DEL PODER DIVINO.

221. † Que en Dios se dé verdadera potencia es manifiesto; pues su divina virtud es la que ha producido con su eficacia todos los seres finitos. Santo Tomás prueba *a priori* que á ninguno tanto como á Dios corresponde la virtud activa, diciendo que todo sér en tanto obra, en cuanto tiene de hecho aquella perfeccion que produce, y añadiendo que Dios por ser acto purísimo y actualísimo encierra en sí la perfeccion de todas las cosas. Veamos pues cuál es la naturaleza y cuál el objeto de esta potencia. }

(1) Toledo, *in 1. p. q. 19. art. 2.* Véase Santo Tomás, lib. 1. *contra gent.* cap. 82. y en la *Suma Teológica* 1. p. q. 19. art. 3. ad 4.^{um}

222. † En primer lugar, la potencia dicha no es en manera alguna actuable ó determinable, como sucede en nosotros, sino acto purísimo y actualísimo ó sea una operacion subsistente por sí misma; porque Dios no admite en sí potencialidad alguna. /

223. † En segundo lugar, disputan los filósofos y los teólogos sobre si la tal potencia es ó no virtualmente distinta del entendimiento y voluntad. Los que optan por la negativa, se dividen nuevamente en dos secciones. Unos piensan que Dios da la existencia á las cosas con el *fiat* de su creadora inteligencia aplicada á la accion por el decreto de la voluntad, mientras que otros se imaginan que la produccion de los efectos exteriores es debida al decreto de la divina voluntad gobernado y dirigido por el juicio del entendimiento. /

224. † Santo Tomás por el contrario se inclina á considerar la potencia activa de Dios como una fuerza virtualmente distinta del entendimiento y de la voluntad, y destinada á ejecutar lo que con estas dos potencias ha sido determinado ó dispuesto. Pero concede al mismo tiempo que tampoco hay dificultad en decir que el entendimiento y voluntad en Dios, en cuanto que son principio efectivo de las cosas, tienen razon de potencia activa (1). La cuestion es de levisima importancia y no merece que nos detengamos en ella más largamente. /

225. † En tercer lugar, la potencia sobredicha es infinita en su línea, lo mismo que los demas atributos divinos en la suya propia. La razon es clara: porque todos los atributos que emanan de una esencia absolutamente infinita, deben ser cada uno en su esfera verdaderamente infinitos. Además, ningun

(1) S. Tom. *Sum. Theolog.* 1. p. q. 25. art. 1. ad 4.

efecto, por grande y sublime que sea, puede revelar-nos plenamente la perfeccion de esta potencia; porque ningun efecto es capaz de dar á conocer totalmente la naturaleza de su causa, cuando esta no es unívoca sino equívoca, y Dios con respecto á todas sus criaturas es causa de esta segunda clase (O. 496).

226. Finalmente, el objeto de la potencia divina es todo cuanto tiene razon de ser, ó sea todo aquello que no envuelve pugna y contradiccion en sus términos, que es lo que en la Ontología hemos llamado con el nombre de *intrinsecamente posible*. La razon de esto la da Santo Tomás con estas palabras: «A cada potencia activa le corresponde su propio objeto posible segun la razon formal de aquel acto en que ella misma está fundada; y así la potencia calefactiva, por ejemplo, se refiere al sér calefactible como á su objeto propio. Es así que el Sér divino, sobre el cual está fundada la razon de la potencia divina, es un sér infinito, que no se circunscribe á género alguno de seres, sino que encierra en sí la perfeccion de todos ellos. Luego la potencia activa de Dios se extiende á todo lo que tiene razon de sér y por tanto Dios con razon debe ser llamado omnipotente (1).» †

227. Sin embargo de todo esto, Dios no puede pecar; porque esto no es perfeccion sino imperfeccion y arguye defectibilidad en quien hace tal género de acciones. Mas lo que hay de realidad y por consiguiente de perfeccion entitativa en las acciones pecaminosas, tambien lo hace Dios concurriendo con las causas segundas; porque éstas nada pueden causar sin concurrir tambien á sus acciones la Causa primera, como veremos más adelante. †

(1) S. Tomás, 1. p. q. 25. art. 3.

§ II. PRIMERA ACCION PROPIA DE LA POTENCIA DIVINA,
Ó SEA LA CREACION.

228. † La naturaleza de la creacion y su posibilidad intrínseca ya quedan expuestas y demostradas en la Cosmología (C. 111-120), donde además hemos visto cómo la materia y todas las sustancias espirituales tienen su origen primero en la creacion divina. Aquí resta averiguar solamente si alguna sustancia fuera de la divina tiene virtud para crear ó si por el contrario la accion creativa es propia y exclusiva del Todopoderoso. †

229. † Si exceptuamos á Durando, todos los filósofos y teólogos convienen en que la accion creativa es propia y exclusiva de la naturaleza divina. Sin embargo demostrar esta doctrina con razones filosóficas no es cosa muy hacedera, como observa sábiamente Suarez (1); pues cada uno trae para ello sus razones propias, teniendo por débiles é insubsistentes las excojitadas por los demas. Nosotros aduciremos las del Doctor Angélico por parecernos las más valederas y más satisfactorias (2). †

Sea pues la siguiente

PROPOSICION.

La accion creativa es propia y exclusiva de la potencia divina.

230. † *Demostracion.*—1.º Sólo la causa primera puede producir los efectos bajo la razon formal de seres producibles; puesto que esta razon formal es univer-

(1) Suarez, *Metaphys.*, disp. 20. sect. 2. n. 12.

(2) S. Tomás, 1. p. q. 45. art. 5. y q. 65. art. 3.

salísima y altísima, y por tanto no puede corresponder sino á la causa eficiente universalísima y altísima, ó sea á la causa primera. Es así que en la acción creativa la causa produce su efecto bajo la razón formal de simple ser producible, pues con ella la totalidad del ser y no la materia ó la forma solamente pasa del no-ser al ser. Luego la creación es una acción propia y exclusiva de Dios. \

231.— 2.º [Todo sujeto de alguna naturaleza participada hace efectos semejantes á él, no produciendo absolutamente aquella naturaleza, porque en tal caso tendría virtud para darse la existencia á sí propio, sino aplicando aquella naturaleza á algún sujeto determinado de la misma. Así, por ejemplo, Pedro en la producción de Juan no produce absolutamente la naturaleza humana; lo único que hace, es aplicar esta naturaleza á un individuo determinado suyo: lo cual quiere decir con otras palabras que no le dá el ser bajo la razón formal de hombre en cuanto hombre, sino de hombre en cuanto *tal* individuo de la naturaleza humana. Es así que toda criatura tiene por participación y no por esencia la naturaleza de ser, como es evidente. Luego ninguna criatura puede dar la existencia á ser alguno bajo la razón formal de ser en cuanto ser, sino solamente bajo la de individuo perteneciente á alguna especie de seres. Ahora bien, esto es lo mismo que negar á toda criatura la virtud de crear. Porque el acto creativo produce su efecto, no bajo la razón formal diminuta de *tal* individuo, sino bajo la universal y altísima de ser simplemente; puesto que, no la individualidad solamente, sino la misma naturaleza entera del ser creado es la que constituye el objeto formal de la acción creativa. \

232. 3.º Finalmente, para crear, se necesita una virtud infinita. Es así que una virtud de esta clase es

propia y exclusiva de sólo Dios, porque sólo él es absolutamente infinito. Luego.....

233. *Prueba de la mayor.*—Para sacar una cosa de la potencia remota se necesita más virtud que para producirla de la potencia próxima; y cuanto más remota sea la potencia de donde haya de ser sacado el sér producido, tanto mayor deberá ser la fuerza productora. Es así que con la accion creativa el sér producido es sacado de la potencia remotísima, cual es la posibilidad pura ó simple no-repugnancia para existir. Luego la potencia activa de donde la tal accion emana, debe ser suma ó sea infinita. ↘

234. ↘ Contra estas razones se podría objetar: 1.º que con la creacion no es producido el sér en cuanto ser; porque de lo contrario deberíamos decir que Dios tambien es creable, puesto que Dios tambien es sér; y 2.º que la potencia creativa puede ser suma con respecto á la que necesita de una manera preexistente para poder obrar, sin que por eso haya de ser precisamente infinita. ↘

235. ↘ A la primera de ellas responderemos que Dios está muy por encima de todos los conceptos generales bajo los cuales comprendemos las cosas finitas y mudables, debiendo ser llamado para hablar de Él con propiedad no sér, ni sustancia, ni espíritu, sino sobreesencial, sobresustancial, sobreespiritual. Por consiguiente, de que sea producida con la creacion una cosa bajo la razon formal de sér no se sigue el absurdo de que tambien Dios debiera ser creable; sino solamente se infiere que la potencia creativa tiene por objeto propio y peculiar la produccion total y entera de todo cuanto cae bajo la razon unívoca de sér ó sea de todo sér compuesto de acto y potencia. ↘

236. ↗ La falsedad de la segunda objecion consta de lo que acabamos de escribir en el número anterior.

Además, la simple no-repugnancia para existir, tan apartada de la existencia actual se halla en una especie de seres como en otra, y así no hay razón ninguna sólida para pensar que quizás alguna causa segunda puede crear una especie de seres imperfectos y no puede hacer lo mismo con otros más perfectos y con cuantos creables existen en toda la latitud de los seres posibles. (1)

§ III. SEGUNDA ACCION PROPIA Y EXCLUSIVA DE LA POTENCIA DIVINA, Ó SEA LA CONSERVACION.

237. + Demostrada ya en el precedente párrafo la primera acción de la Causa primera, pasemos ahora á evidenciar la segunda en el presente. En él afirmamos que la conservación de los seres es tan propia y exclusiva de la Causa primera como la misma creación. De donde resulta que las cosas criadas, para conservarse en el sér recibido, necesitan de un influjo tan directo é inmediato por parte de la Causa primera como lo necesitaron para pasar simplemente del no-sér al sér. |

238. + Dos maneras hay de conservación, á saber: la *indirecta* ó negativa y la *directa* ó positiva. La primera se ejecuta impidiendo á los agentes naturales que destruyan con su acción propia y peculiar alguna cosa, como cuando para impedir que el viento apague la luz, la preservamos de su acción guardándola con nuestras manos ó metiéndola en un fanal. La segunda se practica obrando directa é inmediatamente sobre la cosa que se pretende conservar, como cuando para mantener en el aire un cuerpo cualquie-

(1) Véase sobre esto la *Metafísica* de Suarez, disp. 20, sect. 2. n. 23 y siguientes.

ra lo sostenemos con la mano contrarestando con nuestra accion el peso de la gravedad./

239. En la primera manera conserva Dios todas aquellas cosas que son accesibles á la accion de los agentes naturales. Porque Él es quien les da su virtud nativa para obrar y resistir á los tales agentes que tienden á descomponerlas y destruirlas; y como veremos en el párrafo siguiente, él coopera con ellas mismas para producir la resistencia dicha é impedir por lo tanto su destruccion, miéntras que las tales criaturas puedan seguir resistiendo. En la segunda conserva á todos los seres sin distincion, incluso las mismas sustancias incorruptibles que no pueden ser destruidas con accion positiva de nadie. Porque todos los seres se irían por su propio peso á la nada de donde salieron, si Dios no pusiera debajo de ellos la mano poderosa de su accion conservadora./

240. No han faltado algunos que hayan negado este modo de conservacion directa y positiva. Los argumentos en que apoyan su tésis, son los siguientes: 1.º El hombre con su virtud finita hace cosas que por sí mismas se conservan, como por ejemplo una torre, una pirámide, etc. Luego con mayor razon podrá hacer Dios sustancias que no necesiten de la conservacion de nadie. 2.º Entre las sustancias criadas hay algunas incorruptibles, v. gr., los espíritus. Ahora bien, estas sustancias nadie las puede destruir con accion alguna; porque no son descomponibles en diferentes elementos. Luego basta que hayan recibido el sér, para que sin otra accion alguna sigan existiendo perpétuamente. 3.º Las criaturas no tienden de suyo á la nada sino al sér en el modo que les es posible, las corruptibles al sér temporal y pasajero, las incorruptibles al perpétuo y eterno. Luego es falso el fundamento en que se pretende establecer la conser-

vacion directa, y por tanto no debemos admitir otra que la indirecta. 4.º Finalmente, en el caso contrario la razon de continuar en su existencia unas cosas y ser destruidas otras estaría en la simple voluntad de Dios, siguiéndose de aqui que nada hay en el mundo naturalmente inmortal é incorruptible!

241. — Esta doctrina empero es absolutamente inadmisibile como lo vamos á ver en la siguiente,

PROPOSICION.

Todas las cosas criadas necesitan de la conservacion directa y positiva del Criador para poder continuar en su existencia.

242. — *Demostracion.*—1.º Todas las criaturas dependen esencialmente de la Causa primera en su misma entidad intrínseca y constitutiva. Porque la Causa primera, como primer motor y Sér por esencia, influye en sus efectos, no aplicando una naturaleza á un determinado individuo, sino teniendo por objeto formal de su actividad la razon universalísima de sér, como decíamos en el párrafo precedente. Es así que la entidad intrínseca de la criatura es la misma en todos los instantes de su existencia. Luego en todos ellos necesita esencialmente para existir aquella misma accion divina que le era esencialmente necesaria en el primero (1).

243. — 2.º Ninguna criatura se puede conservar directamente á sí misma: luego para continuar su existencia le es absolutamente necesaria la accion positiva y directa del Criador.

244. — La consecuencia de este entimema es clara. Porque la sustancia criada ó es conservada por otra

(1) S. Tomás, 1. p. q. 104. art. 1.

criatura ó no: si lo *primero*; esta accion conservativa tambien la produce Dios, como se verá en el párrafo siguiente: si lo *segundo*; no queda otra causa conservadora sino Dios mismo. Solo pues se debe probar el antecedente.

245. † *Pruébese el antecedente.*—Ni las criaturas se pueden dar á sí propias la conservacion con su misma esencia, porque la existencia no les es esencial; ni se la pueden dar con accion alguna, porque la accion de todo sér es por naturaleza posterior á este sér y no puede por lo mismo influir directamente en su existencia. Luego etc.

246. † 3.º Si las criaturas no necesitaran esencialmente de la accion directa de Dios para conservarse, dependerían menos de Dios que depende la luz del cuerpo luminoso; porque la luz no se puede conservar sin la accion continua del cuerpo que la emite. Mas esto es un absurdo, porque la dependencia que tienen las criaturas de su Criador es máxima y superior á toda otra. Luego...

247.—4.º Finalmente, si las criaturas no necesitaran de la accion dicha, Dios no podría reducir á la nada las sustancias incorruptibles. Mas esto pugna con el dominio absoluto que tiene sobre toda criatura. Luego...

Pruébese la mayor.—No las podría aniquilar con una accion *negativa*, ó sea sustrayéndoles la accion conservadora; porque no se puede sustraer lo que no existe y la tal accion conservadora en la mencionada hipótesis sería nula. Tampoco las podría aniquilar con accion *positiva*; porque ésta tiene por término una cosa positiva y no la nada, la cual sería su propio término en el caso presente. Luego...

248. † Al primero, pues, de los argumentos en contrario se responde que ninguna de las cosas fabricadas

por el hombre se conserva á sí propia con accion directa sino sólo indirectamente resistiendo á la accion de los agentes contrarios. En lo cual son superadas infinitamente por el Criador todas las causas segundas; pues produce sustancias incorruptibles, incapaces de ser destruidas por accion positiva de agente alguno y por lo mismo no necesitadas de este género de conservacion indirecta.¶

249. ¶ Al segundo se niega la consecuencia: porque la incorruptibilidad de una sustancia criada sólo se aventaja á las otras en poder existir sin conservacion indirecta; pero necesita, lo mismo que ellas, de la directa. Porque así como no tiene de sí misma la existencia, tampoco puede darse á sí propia la continuacion de esta misma existencia.¶

250. ¶ Al tercero decimos que con el nombre de *tendencia á la nada* sólo queremos significar la incapacidad intrínseca que tienen todas las criaturas de conservarse á sí mismas por sí solas, sin la accion directa de su Criador. Mas con esta incapacidad bien se compece el que tiendan positivamente á conservarse cuanto puedan con el auxilio de la primera causa.¶

251. ¶ El cuarto finalmente es de ningun valor; porque Dios en el conservar con su accion directa las criaturas se acomoda ordinariamente á la condicion de cada una, y por tanto no se debe la conservacion de unas y la destruccion de otras á su simple voluntad, sino á la naturaleza de las mismas cosas criadas. Así, las corruptibles las conserva durante todo aquel tiempo que pueden resistir ellas con sus propias fuerzas activas á la accion de los agentes contrarios; pero las incorruptibles las conserva perpétuamente, porque no hay causa alguna segunda en el mundo que pueda ir contra ellas con su accion y exigir de este modo la destruccion de las mismas.¶

252. † Pero se dirá: La tal acción continua de Dios, algo deberá producir continuamente. Este algo no puede ser sino la misma criatura conservada. Luego Dios estará produciendo y sacando de la nada sin cesar á sus criaturas, lo cual es un absurdo manifiesto. \

253. † *Respuesta.*—La acción conservadora es la misma con que fué producida en un principio la criatura y sólo se diferencia de ella lógicamente, como lógica es también la distinción que existe entre la criatura, simplemente producida y la misma criatura conservada. Por consecuencia no hay que fingir falsamente que la criatura á cada momento cae en la nada de donde salió en un principio, y que es sacada inmediatamente de ella; sino lo que debemos decir es, que la continuidad de la acción con que fué producida la sustancia creada en un principio hace que no vuelva de nuevo á su nada la tal sustancia. † (1)

§ IV. TERCERA ACCION PROPIA DE LA POTENCIA DIVINA, Ó SEA EL CONCURSO.

254. †—Que Dios concorra en alguna manera á todas las acciones de sus criaturas es cosa comunmente recibida de todos los filósofos; la diferencia entre ellos versa solamente sobre el modo con que Dios ejerce este concurso. Durando con algunos otros, cuya doctrina es absolutamente improbable, opinó que este concurso era *mediato é indirecto*. Según este autor, Dios no produce con su eficacia los efectos de las causas se-

(1) Véase sobre la materia de este párrafo el P. Suarez, *Metaphys.* disp. 21. sect. 1. n. 6-18.

gundas sino en cuanto que les ha dado el sér á todas ellas, las ha dotado de fuerzas suficientes para obrar y con su conservacion indirecta las conserva. Los demás filósofos convienen unánimemente en que el concurso de Dios es *directo é inmediato*, de forma que todo efecto criado procede tan inmediatamente de la Causa primera como de las segundas. |

255. † Entre los mismos que admiten el concurso inmediato y directo hay nuevamente diversidad de pareceres. Porque unos, como los partidarios de Bañez, lo creen *prévio* á la accion de la criatura; otros por el contrario, como los escotistas y los secuaces de Molina, lo juzgan *simultáneo*. |

256. † Esta prioridad afirmada por los bañezianos y negada por los escotistas y molinistas no se refiere al orden de dignidad y excelencia, sino solamente al del tiempo. Unos y otros opositores afirman que en el orden de dignidad el concurso de la Causa primera es *anterior* al de la causa segunda en todo efecto producido por ésta; lo que únicamente niegan los antibañezianos es, que lo sea tambien en el orden del tiempo, como quiera que sea este considerado. \

257. † Pero es de notar que en el mismo orden del tiempo puede haber dos especies de prioridad, una de tiempo *virtual* llamada por lo mismo *de naturaleza* y otra de tiempo *formal* y propiamente dicho, en que hay verdadera pluralidad de instantes (O. 333). Los bañezianos no dicen que Dios produzca los efectos de las causas segundas algun instante ántes que éstas sino en el mismo instante físico; pero en este mismo instante físico establecen una cierta prioridad de naturaleza por la cual Dios en el mismo orden del tiempo produce ántes que las criaturas los efectos de éstas, como si el tal instante se compusiera de dos partes distintas y en la primera obrara solamente la Causa

primera predeterminando físicamente á la segunda y produciendo así ella sola el efecto de ésta/

258. / Hechas estas explicaciones, que eran absolutamente necesarias para la inteligencia de lo que vamos á tratar en este párrafo, sean las proposiciones siguientes./

PROPOSICION PRIMERA.

Dios coopera inmediatamente á todas las acciones de las criaturas.

259. / *Demostracion.*—1.º Ninguna criatura puede producir efecto alguno bajo la razon formal de sér sino bajo la de *tal determinado individuo* de una cierta naturaleza (231). Es así que en toda cosa producida por las criaturas existe no sólo la razon formal diminuta de tal determinado individuo, sino tambien la generalísima de sér. Luego en su produccion debe influir inmediatamente no sólo la causa segunda sino tambien la primera, á quien corresponde únicamente obrar bajo la tal formalidad generalísima. /

260. / 2.º Este mismo argumento lo podemos urgir arguyendo con las siguientes palabras de Santo Tomás: «Cuanto más alta es una causa, tanto mayor es el campo de su accion. Ahora bien, en las cosas lo que hace de sujeto es más comun que la forma por la cual está limitado el tal sujeto. Así el sér es más comun que el vivir, el vivir que el entender, la materia que la forma. Luego cuanto más participa una cosa de la razon de substrato ó sujeto, tanto más procede de la accion directa de la causa superior. Es así que la razon formal de sér hace de sujeto ó substrato en todas las cosas producidas. Luego esta razon de sér per-

tenece propia y directamente à la causalidad de la Causa primera en todo género de producciones.» (1) /

261. + 3.º Las causas segundas, porque son entes por participacion, no pueden existir sino por la accion directa del Criador. Luego, porque son agentes por participacion, tampoco podrán obrar sin que influya inmediata y directamente la Causa primera en sus acciones. /

262.—4.º Todo sér depende esencialmente de la Causa primera en razon de sér, como argüíamos al hablar de la conservacion. Luego no sólo las sustancias criadas sino tambien todos los efectos y acciones de las mismas tienen esta esencial dependencia; pues ellos tambien son verdaderos seres. Es así que la dependencia esencial acompaña al sér en todos los momentos de su existencia. Luego todos los efectos y acciones de los seres dependen esencialmente de la primera Causa en el mismo momento de ser producidos, ó lo que es lo mismo son directa é inmediatamente producidos por ella. /

263.—Por todos estos argumentós se ve que no sólo los efectos, mas tambien las mismas acciones de las causas segundas son producidas inmediatamente por la Causa primera. La razon es clara. Porque la accion de las causas segundas es alguna cosa realmente producida por ellas: luego debe influir en su produccion la Causa primera de una manera tan directa é inmediata como en la de todo otro efecto cualquiera. /

264.—La doctrina del número que precede la han profesado siempre por unanimidad todos los partidarios de Molina, y el P. Suarez la demuestra con evidentes argumentos en su *Metafísica* (2). Sin em-

(1) S. Tomás, 1. p. q. 65. art. 3.

(2) Suarez, *Metaphys.* disp. 22. sect. 3. n. 4.

bargo, no es raro hallar entre los bañezianos quienes para defender su predeterminacion física fingen todo lo contrario (1). El mismo Fr. Ceferino Gonzalez en nuestra España (2) y su hermano de Religion el P. Montsabré en Francia (3) han atribuido injustamente á los molinistas este error en nuestros dias. /

PROPOSICION SEGUNDA.

El concurso de Dios con respecto á las acciones de las criaturas no envuelve ningun género de prioridad en el orden del tiempo sino solo en el orden de dignidad.

265.—*Demostracion.*—Que el tal concurso sea anterior al de las criaturas en el orden de dignidad es evidente: 1.º porque la Causa primera influye en la produccion de todas las cosas bajo la razon más universal que en ellas se encuentra, cual es la del sér; y 2.º porque toda causa segunda obra en virtud de la mocion que recibe de la primera, la cual mueve á sus criaturas á obrar, dando á todas y á cada una con su naturaleza propia la inclinacion innata á producir cierto género de efectos, excitándolas á la accion juntamente con sus motores peculiares por medio de una mocion que podemos llamar *concurso previo*, y produciendo con ellas por medio del concurso simultaneo las mismas entidades que emanan de su activi-

(1) V. Meyer, *Histor. Congregat. de auxiliis*, lib. 6. cap. 7.

(2) Fr. Ceferino Gonzalez, *Philosophia elementaria*, Tom. 2 lib. 6. cap. 4. art. 3. pag. 421. Matriti, 1868.

(3) V. *Études religieuses*, tom. 10, Agosto 1876. n. 2, en el artículo del P. Ramière intitulado: *Le Thomisme et le molinisme*.

dad finita (1). Resta, pues, probar únicamente la primera parte de la proposicion.

266.—Ésta se evidencia con los argumentos siguientes: 1.º El mismo nombre de concurso dice simultaneidad de accion en todas las causas concurrentes, porque concurrir es cooperar á otro que juntamente opera.

267.—2.º En tanto envolvería alguna prioridad en el orden del tiempo, en cuanto que las causas segundas no pueden mover sino movidas por la primera, ó en cuanto que ésta se refiere á los efectos ántes que toda otra causa cualquiera. Es así que ninguna de estas dos razones vale algo para establecer la prioridad dicha. *No la primera*; porque, como argumenta el Cardenal Cayetano, «no es necesario, cuando alguno quiere alguna cosa ó cuando ilumina el Sol, que la Causa primera coopere á esto con una mocion prévia (*con la premocion bañeziana*), sino lo que basta y se requiere es que coopere intrínsecamente (*con el concurso simultáneo*) á la eleccion ó iluminacion; pues la cooperacion divina en cada uno es segun su propia naturaleza para que de este modo disponga Dios suavemente todas las cosas (2).» *No la segunda*; porque, como observa el mismo Cardenal citado, la Causa primera no se dice mirar ántes que todas las otras á los efectos, porque «los cause ántes que ellas con prioridad de naturaleza en el orden del tiempo, que pensar tal

(1) V. Suarez. *Metaphys.* disp. 22. sect. 3. n. 10.

(2) «Non enim oportet, cum aliquis vult aliquid, seu cum sol illuminat, primam causam prævia motione cooperari, sed sufficit et exigitur eam intrinsece cooperari tali electioni vel illuminationi; et hoc quia cooperatio in unoquoque est secundum naturam uniuscuiusque, sic enim disponit omnia suaviter. (Cayetano, in 1. p. D. Thomæ, q. 19. art. 8).»

cosa sería puerilidad, sino porque influye en ellos de una manera más íntima que las causas segundas y sin dependencia de nadie (1);» lo cual no dice sino prioridad de dignidad y excelencia. Luego...

268.— 3.º El concurso prèvio ó sea la premocion física bañeziana es inútil y nocivo: luego debe ser rechazado. *Es inútil*; porque Dios mueve las causas segundas, no como motor único conforme al gusto de los bañezianos, sino como motor universal, ó sea produciendo con los motores inferiores aquel género de excitacion que ellas necesitan para producir qualquiera accion determinada (O. 525). *Es nocivo*; porque destruye la libertad de las causas libres. En efecto: ni el tener la tal predeterminacion física está en nuestra mano, puesto que ántes de recibirla nosotros nos hallamos *en pura potencia pasiva* con respecto á ella, lo mismo que los cuerpos inertes con respecto al impulso que les viene de fuera; ni una vez movidos por ella nos es posible ir contra su impulso, puesto que la tal premocion nos arrastra irresistiblemente, y tan imposible es en la opinion de los bañezianos que no consiga ella su efecto como es imposible un circulo cuadrado.

269.—Podríamos probar á estos autores que su doctrina pugna manifiestamente con la del Angélico Doctor, su maestro. Pero no queremos extender más

(1) «Illa enim propositio assumpta (a Scoto) non est sic intelligenda quasi sit aliqua duratio naturæ, in cuius primo instanti causa prima respiciat effectum: et in secundo causa secunda. Puerilis enim hic est sensus, ex quo tamen consequentia processisse videtur, sed est intelligenda quoad independentiam et intimitatem: attingit enim prima causa effectum secundæ et independentius et intimius quam secunda (Id. *ibid.*)»

de lo justo este tratado. Vea quien guste de ello lo que sobre este asunto hemos escrito en la Teodicea latina, si no tiene tiempo para consultar otros autores, que han escrito con mucha más extension sobre lo mismo, cual es por ejemplo el Doctor Cerf. (1). Sobre todo no deje de leer lo que con mano verdaderamente maestra ha escrito un ilustre autor de la orden dominicana, el P. José de Vita (2). El Cardenal Cayetano de la misma orden explica tambien á Santo Tomás en el mismo sentido, teniendo por una cosa *pueril* lo que más tarde ideó el P. Bañez, inventor de la premocion fisica (3), como ya hemos visto más arriba (267).

270.—Pero dicen los bañezianos: La causa segunda sin la premocion determinante causada por Dios está en potencia para producir su efecto. Ahora bien, lo que está en potencia para obrar, no puede obrar de hecho, si no es movido y determinado por un sér actuante; como lo que está en potencia para ser y no tiene de hecho el sér, no puede recibir de sí mismo la existencia (4).

271.—*Respuesta.*—La causa segunda, cuando está movida por su motor propio y por consiguiente por la Causa primera que la mueve á una con él, no se halla ya en *potencia pasiva* para producir su efecto sino en *acto primo próximo*; y así al ejercer su accion

(1) Cerf, *Controversia inter Angelici Doctoris sectatores de mente eius circa prædeterminationem physicam.*

(2) Véase el opúsculo publicado por el P. Platel con el epígrafe de: *Auctoritas contra physicam prædeterminationem*, donde se encuentra lo que escribió el P. Vita sobre esta materia.

(3) Cayetano, *Cemment. in Summ. Theol.* I. cit.

(4) Fr. Ceferino, *Philosophia element.* I. cit.

no pasa de la *potencia pasiva* al acto sino del *acto primero* al *segundo*, el cual es perfeccion no de la causa sino del efecto (O. 540). Ahora bien, los bañezianos afirman todo lo contrario, diciendo que las causas segundas, aún despues de aplicadas á su accion por sus motores natos, se hallan en pura potencia pasiva con respecto á las mismas, ni más ni ménos que el sér puramente posible está en pura potencia pasiva respecto de la existencia. Si los motores natos de una causa cualquiera dejan á esta causa todavía en estado de pura capacidad receptiva con respecto á su accion, ¿á qué viene el moverla y excitarla? Y si nuestra voluntad aún despues de aplicada á su objeto por el juicio del entendimiento, que es su motor respectivo, todavía se halla en pura potencia pasiva con respecto á su accion, ¿en qué se diferencia de la materia inerte? El fatalismo es inevitable en una suposicion semejante.

272.—Añaden á lo dicho: Con el concurso simultáneo se salva ciertamente la razon de *primer sér*, que á Dios corresponde, pero no la de *primera causa*, la cual no puede ser fuente y origen de toda causalidad ó accion sino moviendo con la premocion predeterminante á las causas segundas (1).

273.—*Respuesta*.—La razon de causa primera se salva perfectísimamente en Dios diciendo con Santo Tomás (2), que Dios es causa de todas las acciones de las causas segundas en cuanto que, habiéndolas criado naturalmente inclinadas hácia un determinado bien y dotado de fuerzas suficientes para conseguirlo, conserva con su divino influjo esta su

(1) Fr. Ceferino, *l. cit.*

(2) Santo Tomás, *Contra gent.* lib. 3. capp. 67 y 70.

inclinacion innata y estas fuerzas, aplica además una y otras á la accion obrando *como motor universal y no único* (1) y obra finalmente con ellas produciendo inmediatamente sus acciones por medio del concurso simultáneo. Ninguna necesidad, pues, hay de hacer á Dios motor *único*, cual se lo imaginan los bañezianos, para atribuirle la prerogativa de causa primera, bastando para ello el que sea *primer motor* ó sea motor inmoble, que mueve *juntamente con los demás motores*, como expresamente lo dice el Santo Doctor en los dos lugares citados.

274.—Dicen además: Las causas segundas con respecto á la primera se han como causas instrumentales. Es así que la causa instrumental no obra sino *préviamente movida y aplicada á la accion por la principal*. Luego las causas segundas para obrar necesitan de la premocion física (2).

175.—*Respuesta*.—Esta razon en que tanto confia el ilustre dominico aquí citado, no tiene que ver absolutamente nada con la predeterminacion bañeziana. Perdónenos el esclarecido autor de la *Philosophia elementaria*; no intentamos convertir la luz en tinieblas, como él escribe de cuantos piensan sobre esto en una manera diferente de la suya, ántes por el contrario procedemos con la más sincera conviccion, como han procedido otros varios de su misma orden. La razon dicha prueba sí que las causas segundas no obran sino *préviamente movidas por la primera en algun modo real y verdadero*; pero no que este modo sea *precisamente el de la predeterminacion bañeziana*.

(1) Id. *Summ. Theol.* 1. 2. q. 9. art. 6. ad. 3.^{um}

(2) Fr. Ceferino, l. cit.

276.—La causa segunda para obrar necesita ser previamente movida por la primera, pero con tal género de mocion que obre Dios en ella como motor *primero y universal*, mas no como motor *único y particular*. El motor con que se determina la voluntad á alguna cosa, segun la doctrina expresada de Santo Tomás (1), es el juicio del entendimiento producido por Dios juntamente con esta potencia, y no alguna causa extrínseca.

277.—Si en la pura y estricta razon de instrumento se quieren fundar los que así defienden la premocion física, deberán decir que sin la premocion la causa segunda, no sólo no obra de hecho, pero ni áun tiene verdadera virtud completa de causar. Porque la mano, para valermé del mismo ejemplo aducido por Fr. Ceferino, no sólo no pinta de hecho sin la premocion física del pintor, pero ni áun tiene verdadera virtud completa de pintar. Por lo demás, las causas segundas no son propia y rigurosamente instrumentales con respecto á la primera, sino verdaderamente principales, aunque dependientes de Dios en el causar, y por lo tanto no necesitan el mismo género de premocion que los instrumentos verdaderos.

278.—Replican finalmente: Si la causa primera no determina á nuestra voluntad á la accion, nuestra voluntad determinará á la Causa primera; porque algun género de subordinacion ha de haber entre una y otra. Mas esto es un absurdo; porque en tal caso Dios no será el primer determinante.

279.—*Respuesta.*—Aunque la causa segunda determine á la primera *en algun modo*, no por eso dejará

(1) «Voluntas, cum sit ad utrumlibet, per aliquod determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis; nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum. (S. Thomas, q. 3. de Malo, ort. 3. ad 5.^{um}).»

Dios de ser el primer determinante *absoluto*. Porque esto mismo, ó sea el poder determinarla, lo ha recibido de Dios, quien ha querido con su voluntad absoluta que existan en el mundo causas segundas, tanto libres como necesarias. Por consecuencia la voluntad humana no será primer determinante *absoluto* sino *hipotético*; y así distará infinitamente de la perfeccion divina en el causar.

280.—Las causas segundas y en particular la voluntad humana determinan á la Causa primera *en la hipótesis de su existencia y solo lógicamente*, á la manera que la menor en el silogismo determina á la mayor, como expresamente enseña Santo Tomás (1). La razon de esto es, porque la Causa primera obra con las segundas *como motor universal* y las segundas con la

(1) S. Thomas, *Contra gent.* lib. 3. cap. 99. n. 2. La voluntad humana no puede determinar *fisicamente* el concurso de la Causa primera; porque para esto debería ella obrar *sola* sin el concurso de su Criador, como obra Dios solo predeterminando fisicamente á nuestra voluntad en sentir de los bañezianos, y por consiguiente tendría que ser igual á Dios en el obrar, lo cual es un absurdo. La determinacion pues del concurso divino causada por nuestra voluntad es meramente *lógica*; y no indica prioridad de instante alguno, formal ó virtual (257), en el cual obre ella y Dios no; ó lo que es lo mismo, no dice prioridad de *naturaleza* con respecto al concurso divino. Lo que únicamente significa la tal determinacion lógica es, que la accion física, con la cual Dios y la voluntad humana producen algun efecto, es *inmediatamente* libre respecto de la causa segunda y sólo *mediata* ó *remotamente* libre respecto de la causa primera. Véase sobre esto el P. Toledo, *Comment. in Summ. D. Thomæ*, 1. p. q. 14. art. 13. *Quæst. 1. Tertia conclusio*, con la respuesta á la sexta objecion que allí mismo da, la cual es muy importante y deshace todas las cavilaciones de los bañezianos.

primera como motores particulares. Por donde, así como en una máquina el volante es el que imprime el movimiento á todas las ruedas, más éstas determinan cada una á su manera su direccion general é indiferente; así tambien las causas segundas se mueven en virtud del impulso que tienen recibido de la Causa primera al ser criadas y excitadas por ella en el modo arriba explicado, pero determinan *lógicamente* su accion haciendo que sea de tal especie más bien que de otra y que tenga *tal determinada individualidad*.

ARTÍCULO IV.

Providencia de Dios.

281.—Providencia es *la ordenacion de las cosas á sus propios fines*. Se diferencia de la gobernacion en que ésta *ejecuta* en el tiempo lo que ha ordenado aquélla desde toda la eternidad; por donde la gobernacion se define *la ejecucion temporal de lo ordenado abeterno por la providencia*.

282.—La ordenacion dicha encierra dos cosas: *primera*, el acto del entendimiento, mediante el cual concibe Dios desde toda la eternidad los medios aptos con que cada criatura pueda conseguir su propio fin; *segunda*, el propósito de la voluntad con que determina tambien desde toda la eternidad suministrar en el tiempo á los seres finitos estos medios ideados.

283.—La providencia, como se ve, versa directamente sobre la provision de los medios aptos para la consecucion de los fines; pero supone existir en el que los provee una voluntad *sincera* de que cada sér obtenga el fin á que estos fines se ordenan.

284.—No es, sin embargo, absolutamente necesario para la noción de la providencia que esta voluntad sea *eficaz* y tal, que todos los seres consigan *de hecho* sus propios fines: basta para esto que *puedan* alcanzarlos; de forma que el no llegar á ellos no pueda ser atribuido racionalmente al mismo Dios que dicta los medios, sino á otras causas diferentes.

285.—Que Dios tenga providencia de sus criaturas es una cosa evidente á todas luces. Sin embargo esta verdad tan manifiesta ha sido perversísimamente negada, no sólo por los ateos, casualistas, fatalistas y panteistas, sino también por los deístas, los cuales no gustan de pensar en un Dios que les haya de pedir cuenta de su libertinaje en la otra vida. Los estóicos admitieron la providencia, pero nada más que con respecto á las criaturas más excelentes. Las otras las juzgaron indignas de los divinos cuidados, imaginándose un Dios á la manera de los hombres.

286.—Cuatro son las razones principales en que pudiera alguno fundar su erróneo juicio acerca de la Providencia. *Primera*, porque si Dios tuviera providencia de sus criaturas, no habría nada casual en el mundo. *Segunda*, porque con ella no se compadece el mal moral que tan dilatado tiene su imperio entre los hombres. *Tercera*, porque la providencia no cabe en las acciones necesarias y en el mundo hay una infinidad de causas que producen con necesidad mecánica sus efectos. *Cuarta* finalmente, porque perecerían con ella la libertad y contingencia de las cosas humanas.

287.—Veamos de demostrar este atributo tan consolador de la naturaleza divina y de responder á las vanas objeciones que contra él se oponen, lo cual formará el asunto de las dos proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

Dios rige y gobierna con su providencia todas las cosas.

288.—*Demostracion.*—1.º Dios ha criado de la nada todas las criaturas que componen este mundo; ha dado á cada una su particular naturaleza con la cual se halla espontáneamente impelida hácia su bien propio y peculiar, llamado *fin natural* de la misma; ha armado á todas ellas de fuerzas suficientes con que pudiesen alcanzar este fin; en cada momento conserva con su divino influjo esta inclinacion y estas fuerzas; las empuja como motor universal á la consecucion de sus propios fines; obra con ellas aquellas mismas acciones con que cada una ha de caminar hácia este mismo fin; finalmente todo esto lo practica no de una manera ciega ó fatal, sino con conocimiento y libertad, porque Dios es libre en todas sus acciones exteriores y las ejecuta con entendimiento y prudencia. Luego tiene verdadera providencia con todas y cada una de sus criaturas; pues es claro que haciendo con ellas todo cuanto dejamos indicado, ordena cada una á su propio fin.

289.—Cuanto hemos afirmado en el antecedente de este entimema queda probado en lo que sobre estos asuntos hemos escrito en la *Cosmologia* y *Teodicea*. Por consiguiente no tenemos necesidad de insistir aquí en nuevas consideraciones.

290.—2.º Todas las criaturas, cada una segun su propia condicion, tienen su modo especial de providencia, los graves tendiendo al centro de atraccion, las aguas corriendo á la mar á pesar de todos los obstáculos que se les presentan en el camino, las plantas

buscando los jugos en la tierra y la luz en el aire, los animales mirando por su vida propia y por la conservacion de su particular especie, los hombres finalmente procurándose su bien individual, el de la familia en que viven, y el de la república á que pertenecen. Ahora bien, sería una necedad pensar que el Criador, adornando á cada una de sus criaturas con su correspondiente providencia para la consecucion de sus propios fines, no tenga tambien él mismo la suya propia para alcanzar aquel determinado fin que se ha propuesto en la fabricacion de este Universo, obra propia de sus divinas manos. Luego...

291.—3.º Todas las criaturas vienen al mundo provistas de sus proporcionados instrumentos para la consecucion de sus propios fines y generalmente los obtienen con ellos, si es que por algun accidente no se atraviesa algun obstáculo que las aparte de su ordinario camino, como lo hemos demostrado hablando del orden cósmico en la Cosmología. Es así que esta provision es obra del Todopoderoso, que con su inteligencia la ha ideado desde toda la eternidad y con su libre voluntad la ha querido. Luego es evidente que Dios tiene providencia de todas sus criaturas.

292.—Pero sobre esto se ha de notar una observacion muy hermosa de Santo Tomás, el cual se expresa en los términos siguientes: «Hase de saber que á una cosa se la puede proveer en dos maneras, ya por ella misma, ya por otras. Como en una casa son provistas por sí mismas todas aquellas cosas en que consiste esencialmente el bien de la casa, verbi gracia los hijos, las posesiones, etc.; pero otras lo son en cuanto sirven á la utilidad de las primeras, como por ejemplo los vasos, los animales, etc. Así tambien en el Universo son provistas por sí mismas todas aquellas cosas en que consiste esencialmente la perfeccion del Uni-

verso, y éstas gozan de perpetuidad como el mismo Universo. Mas lo que no es perpétuo, no es proveído por sí mismo, sino por otro; y esta es la causa porque las sustancias espirituales y los cuerpos celestes, que gozan de perpetuidad no sólo en cuanto á la especie sino tambien en cuanto al individuo, son proveídos por sí mismos en especial y en particular. Pero las cosas corruptibles no pueden tener perpetuidad sino en la especie y por tanto en ellas las especies solamente son provistas por sí misma, mas los individuos no lo son sino en atencion á la conservacion perpétua de la especie (1).»

293.—Por aquí se entenderá como nada puede haber casual con respecto á la Causa primera, ántes bien todo entra en el órden de su providencia ó como intentado ó como permitido: *como intentado*, cuando el efecto producido es conforme á la naturaleza de la causa producente y tiende de suyo á la perfeccion del Universo; *como permitido* en todos los demás casos y principalmente en la produccion del mal moral.

294.—Santo Tomás trae para explicar esto un hermoso ejemplo de dos criados enviados por diferentes caminos á un mismo punto por su señor, sin saber nada el uno del otro. El encuentro para ellos es casual, pero no para el amo que los envi6. Así tambien ciertos efectos del mundo sensible son casuales respecto de las causas particulares que los producen, pero no respecto de la Causa primera que opera con ellas, porque ninguno de ellos es hecho sin su conocimiento y permiso, si es que ya no son intentados por ella (2).

(1) S. Tomás, *de Veritate* q. 5. art. 3.

(2) *Id. Summ. Theol.* 1. p. q. 22. art. 2. ad 1.^{um}

295.—Hasta las mismas criaturas libres con el uso de su libertad, malo ó bueno, entran en el orden de esta providencia. Porque como observa muy bien Santo Tomás (1), *la providencia del hombre está contenida bajo la providencia de Dios como la causa particular bajo la universal*. Y si el hombre se separa libremente de una parte de este orden con el pecado; esto no lo puede conseguir sino entrando en otra parte del mismo, que es la condenacion eterna dictada contra todos cuantos no quieran obrar conforme á naturaleza y persistan en este propósito hasta la muerte.

296.—Por lo que hace á la permision del pecado, ya hemos visto más arriba hablando de la santidad de Dios cómo no pugna en manera alguna con los intentos santísimos de su providencia (208-211). Resta, pues, solamente soltar las dos últimas objeciones arriba propuestas. La perteneciente á las causas naturales sólo prueba que nuestra providencia no se extiende á ellas porque no somos nosotros quien las ha producido y las conserva. Pero ninguna fuerza tiene contra la Causa primera, de la cual han recibido todo cuanto tienen y sin cuya cooperacion libre y sapientísima ningun efecto pueden producir por mínimo é insignificante que sea.

297.—Lo de las causas libres podría ir contra la Providencia en la suposicion bañeziana de la preterminacion física; porque, en efecto, en nuestro juicio la tal preterminacion conduce derechamente á la horrible doctrina del fatalismo, no quedando al hombre otra cosa que aguardar la determinacion de Dios para que lo impela irresistiblemente al bien ó al mal segun el beneplácito de su voluntad soberana.

(1) Id. *ibid.* ad 4.^m

Pero explicado el concurso en la forma arriba indicada, nuestra libertad queda perfectamente intacta; porque con esto la voluntad divina no arrastra invenciblemente en su movimiento anticipado á la voluntad humana, sino que únicamente la empuja con suavidad hácia el bien, dejando empero en sus manos la determinacion de sus propios actos.

298.—De esta suerte Dios es el primer determinante *absoluto y mediato* de nuestros actos libres, en cuanto que ha resuelto libremente desde toda la eternidad criar nuestra alma provista de todos los elementos necesarios para el uso de su albedrío, entre los cuales se encuentra el concurso general y determinable de su omnipotencia; pero nuestra voluntad es el primer determinante *hipotético é inmediate*, de forma que sólo ellas les da la denominacion de *imediatamente libres*, como solo ella les da la de *verdaderamente vitales*, si bien ni una ni otra formalidad les pueden ser comunicadas por la voluntad sin concurrir á su determinacion libre la divina omnipotencia.

299.—Los bañezianos se imaginan que de este modo nuestra determinacion no será producida por Dios; pero este es un grande error, porque la determinacion no es una cosa realmente distinta de la accion libre producida simultáneamente por Dios y por la voluntad. Sólo que esta accion no es *imediatamente* libre sino con respecto á nuestra voluntad, y así de ella sola puede recibir la denominacion de *imediatamente libre*, como de ella sola tiene la de *vital*. Cuando en el orden de la gracia concurren simultáneamente el hábito sobrenatural y la voluntad humana á la produccion de algun acto, ¿no le da el hábito la razon de *sobrenatural* y la voluntad la de *libre*, sin embargo de estar producido *totalmente* por ambos principios? Pues una cosa semejante sucede

en nuestros actos con respecto á la voluntad y á la Causa primera; las cuales influyen juntamente en ellos, pero cada una bajo su formalidad propia, la Causa primera como motor universal y por consecuencia *lógicamente determinable*, la causa segunda como motor particular y por lo mismo *lógicamente determinante*.

PROPOSICION SEGUNDA.

Dios tiene una providencia especial acerca de las criaturas racionales.

300.—*Demostracion.*—1.º Todo el mundo corpóreo está subordinado al mundo espiritual; y por medio de esta subordinacion y servicio es como únicamente puede cantar las divinas alabanzas y realizar los planes del Criador. Luego es cosa manifiesta que Dios tiene un cuidado particular de que se hallen bien provistas de medios convenientes para la consecucion de su bienaventuranza las criaturas espirituales; porque en el fin de éstas se halla encerrado el fin del Universo entero.

301.—2.º Además, sólo las criaturas racionales son capaces de felicidad ó infelicidad propiamente dichas; pues ellas solas pueden conocer con su inteligencia el gran bien que poseen al alcanzar su propio fin, y el gran mal que pesa sobre las mismas al estar privadas para siempre de él por sus pecados. Luego, para que puedan conseguir el fin dicho, requieren de parte de Dios un cuidado especial y muy superior al reclamado por las demás criaturas.

302.—3.º Los seres espirituales por razon de su libertad que los hace dueños de sus propios actos, necesitan de una impulsión tal hácia el objeto de su

felicidad, que sin quitarles esta libertad los obligue moralmente á dirigirse á él por medio de premios y castigos. De otra suerte carecerían de la determinacion que todas las criaturas deben tener conforme á su particular naturaleza en orden á la consecucion de sus fines. Luego Dios ha debido proveerlos de este estímulo moral que continuamente los aguijonee y determine á la práctica de aquellas acciones que los acercan á su fin, y á la fuga de aquellas otras que los alejan de él. Este estímulo es el juicio inexorable de la conciencia; la cual advierte á cada uno lo que debe hacer en cada momento para ser feliz, y lo que debe evitar para no hacerse desgraciado, produce interior satisfaccion en el ánimo del que obra conforme á sus dictámenes, y molesta con sus remordimientos al que va en sus acciones contra ellos.)

303.—4.º Finalmente esta providencia especial se ve palpablemente en la manera admirable con que se halla constituida la naturaleza humana y organizada la sociedad política, á que el hombre se siente naturalmente inclinado. Porque, aparte de otras cosas en que brilla con vivísima luz la sabiduría del Criador, los mismos medios que ayudan al hombre á obrar individualmente como racional, le sirven tambien para ser buen miembro de la familia y de la república; y cuanto va contra el bien universal de ésta, es tambien contrario á los de la familia y del individuo. La práctica de la virtud, único medio para alcanzar nuestro último fin, lleva consigo la tranquilidad del ánimo en el individuo, la paz y tranquilidad en la familia y el apetecido orden social en la república; y por el contrario la inmoralidad hace al hombre esclavo de sus apetitos, desorganiza la familia y tiene por último resultado la ruina de las sociedades más fuertes y poderosas. \

304.—Pero se dirá: Si Dios tiene especial providencia del hombre, ¿por qué ha hecho tan dificultosa la práctica de la virtud? ¿por qué derrama en esta vida los males igualmente sobre los buenos y los malos? ¿por qué finalmente permite que tantos mueran en pecado y se pierdan para siempre?

305.—*Respuesta.*—1.º Dios no hace dificultosa la virtud: porque la tal dificultad es inherente á nuestra flaca naturaleza, compuesta de dos elementos tan distantes como son cuerpo y alma espiritual. Preguntar por qué nos ha hecho Dios dificultosa la virtud, es lo mismo que inquirir ó pretender saber la causa por qué ha criado nuestra naturaleza. La crió porque tuvo por conveniente el criarla y nada más. Entre las naturalezas posibles una era la nuestra; eslabon admirable, que une al mundo puramente espiritual con el puramente material. ¿Por qué, pues, no la habia de criar, siendo posible? ¿Porque nos habia de ser naturalmente difícil la guarda de su santa ley? Este no es motivo suficiente para que Dios fuese privado de su propia libertad, máxime resultando de esta misma dificultad más estimable y honrosa la vida honesta y virtuosa. \

306.—2.º Dios no derrama tampoco ordinariamente mal alguno en esta vida sobre justos ó injustos. Lo que hace es gobernar el mundo por leyes generales, conforme á las cuales vienen los males físicos por el curso natural de las cosas sin discernir entre justos é injustos. Aunque conforme á estas mismas leyes, los virtuosos siempre saldrán mejor librados que los viciosos; porque su conducta arreglada los preservará naturalmente de las tristes consecuencias que lleva consigo el vicio no sólo en lo moral sino aún en lo físico. Además, los males físicos no son para el justo verdaderos males, sino medios de aquilatar más y

11
122

más la virtud y de labrarse una corona de inmortalidad más apreciable. Por consiguiente no se puede decir que Dios vea con los mismos ojos los referidos males en los justos y en los malvados, siendo ocasion de más acendrada virtud para los primeros, y de mayor perversidad para los segundos.

307.—3.º Finalmente, Dios en la muerte de los hombres no ha de estar haciendo milagros á cada momento. Conserva la vida de cada uno conforme á las exigencias de su particular naturaleza, robusta ó flaca, según sea; y cuando esta naturaleza es incapaz de resistir á los agentes externos que tienden á disolverla, permite su espontánea disolucion, ora se halle el hombre en pecado, ora no. ¿No avisa bastante á todos en vida del triste fin que espera al vicioso, si no se arrepiente y abandona las sendas del pecado? Pues si á pesar de todas estas amonestaciones, el pecador se obstina en sus maldades, y llegada la hora de la muerte todavía persevera en sus vicios, ¿qué ha de hacer Dios Nuestro Señor? La muerte llega á su hora señalada y corta la planta con el género de fruto que ella ha producido libremente, llevándola en su consecuencia al lugar que le corresponde.

A. M. D. G.

ÍNDICE.

CAPÍTULO PRIMERO.

De la existencia de Dios.

	Págs.
<i>Artículo primero.</i> —Errores relativos á la existencia de Dios y al conocimiento de la misma.	4
<i>Art. II.</i> —Demostrabilidad de la existencia de Dios.. . . .	6
<i>Art. III.</i> —Demostracion de la existencia de Dios.. . . .	19
§ I.—Argumentos metafísicos.	19
§ II.—Argumentos físicos.	27
§ III.—Argumentos morales.	31

CAPÍTULO II.

De la naturaleza divina.

<i>Artículo primero.</i> —Cómo subimos al conocimiento de la esencia divina.	37
<i>Art. II.</i> —Esencias física y metafísica de Dios.. . . .	41

CAPÍTULO III.

De los atributos absolutos de la esencia divina.

<i>Artículo primero.</i> —Simplicidad de la naturaleza divina.	45
<i>Art. II.</i> —Infinidad de la misma.	50
<i>Art. III.</i> —Su inmutabilidad, eternidad é inmensidad.	58
<i>Art. IV.</i> —Su unicidad.	63

CAPÍTULO IV.

De los atributos relativos de la naturaleza divina.

	Págs.
<i>Artículo primero.</i> —Ciencia de Dios.	67
§ I.—Naturaleza y objeto de la ciencia divina. . .	68
§ II.—Cómo conoce Dios el objeto de su ciencia. .	74
<i>Art. II.</i> —Voluntad de Dios.	80
<i>Art. III.</i> —Poder de Dios.	98
§ I.—Naturaleza y objeto de este poder.	98
§ II.—Primera accion propia del poder divino ó sea la <i>creacion</i> de los seres.	101
§ III.—Segunda accion propia de este poder ó sea la <i>conservacion</i>	104
§ IV.—Tercera accion propia del poder divino, ó sea el <i>concurso</i>	109
<i>Art. IV.</i> —Providencia de Dios.	121

Metafísica de José Gómez Arroyo.



Ref. 004.36

€ 32

LIBRERÍA LA TRASTIENDA



**LIBRERÍA
LA
TRASTIENDA**

Ruiz de Salazar, 16
Tfno.: 987 876 222

Mariano D. Berrueta, 11
Tfno.: 987 215 285

LEÓN


www.lastrastendalibros.com
lastrastienda@inicia.es

Jose Gomez Arroyo

Jose Gomez Arroyo

Jose Gomez

J Jose Ramon Gomez Arroyo





Jose Gomez Amador

Segundo Lopez Camino

