

tivo culto humano el *Fetichismo*; ¿cómo se arreglan los sansimonianos para demostrarnos que el humano linaje haya pasado espontánea y naturalmente del Fetichismo al Politeísmo, y de éste al Monoteísmo? Para admitir semejante hipótesis, hay que devorar los tres siguientes supuestos, á cuál más gratuito: 1.º Que un pueblo salvaje pueda por sí mismo pasar de rudo á civilizado, y ya en este segundo período formarse un culto diverso del que tuvo en el primero; 2.º que los anales de los pueblos nos ofrezcan el espectáculo de un perfeccionamiento progresivo de sus formas religiosas; 3.º que este progreso sea continuo. Falsos, repito, los tres supuestos: desmíentelos la razón, y desmíentelos la historia.

En cuanto al primero de estos tales supuestos, la razón demuestra evidentemente que un pueblo bárbaro y salvaje, mientras no recibe de otro pueblo culto enseñanza y educación, lejos de ir saliendo poco á poco del estado de barbarie, cada día se ahonda en él más y más. Digo que la razón demuestra esto evidentemente, porque, en efecto, ley universal proclamada por la razón es que ningún ser pase de la potencia al acto sin la intervención activa de otro ser que posea en acto lo que haya de producir en el ser sobre quien ejerce su acción. Aplicando al caso presente esta ley universal, ¿no es claro, que un pueblo no puede pasar del estado de barbarie al de civilización sino por virtud y obra de otro pueblo que ya esté civilizado? Aquí oigo replicar: — Bien, ¿y qué repugnancia se halla en que efectivamente un pueblo bárbaro sea civilizado por otro pueblo extranjero? — Cierto, ninguna repugnancia hay; pero ¿y quien civilizó á ese pueblo civilizador? porque todo maestro ha sido antes discípulo, y si yo he de enseñarte á tí, necesito haber tenido antes maestro, pues de lo contrario, supondríamos una cadena pendiente del aire (1). Además, hay que tomar en cuenta aquella lección de la historia, tan atinadamente observada por Niebhur (2), sobre que «no hay ejemplo de pueblo alguno, verdaderamente salvaje, que haya pasado de suyo á ser civilizado; y que allí donde la dominación extranjera ha querido dictar la civilización, ha sucedido, por lo comun, no lograr otra cosa sino la muerte y destrucción física de la raza salvaje en quien

(1) Todas estas son ideas de BENJAMIN CONSTANT, que á pesar de ser tan manifiesto adversario de la Revelación positiva, las aduce confirmando con pruebas de hecho, deducidas de las narraciones de viajeros célebres. Véase su obra *De la religion, considerée dans sa source, ses formes et ses developpemens*, libro 1.º, c. VIII, t. I, p. 144, 157, París, 1824.

(2) Lib. 10, c. IV, t. II, p. 253.

»se ha implantado esa civilización dictada. No hay sino ver lo acaecido con los Natchez y otras tribus salvajes en los Estados-Unidos de América, y con las Misiones (protestantes) de Nueva California y del Cabo de Nueva Esperanza ».

Concluyamos, pues. El Fetichismo es el culto propio de hordas vagabundas y salvajes; el Politeísmo, por el contrario, presupone hombres ya constituidos en sociedad (1); de consiguiente, para que el género humano hubiera podido pasar espontáneamente del Fetichismo al Politeísmo, le habría sido preciso pasar espontáneamente del estado salvaje al estado social: y es así que semejante transición espontánea se halla desmentida por la historia y contradicha por la razón; luego falsa y gratuita es la primera de las hipótesis sansimonianas, que refutada dejamos.

22. Pues vamos ahora á la segunda, sobre que el género humano haya ido perfeccionando cada vez más sus formas religiosas. Lo que acerca de este punto aparece demostrado en los anales religiosos de los más antiguos pueblos, es cabalmente que á medida que en ellos han ido progresando las ciencias y las artes, sus ideas religiosas han ido corrompiéndose y desnaturalizándose hasta parar en un cúmulo aterrador de los más extravagantes errores. De aquí, ¿qué se desprende? Pues se desprende, cabalmente, que en ningún pueblo la religión ha sido natural efecto del progreso de la razón humana; porque si de otro modo fuera, no ofrecería un carácter tan diametralmente opuesto como lo ofrece, al que distingue y califica el progreso de las ciencias y de las artes.

Falsa y gratuita es, por último, la tercera de las propuestas hipótesis sansimonianas sobre que el progreso religioso del género humano haya sido continuo, pues lo que acerca de este particular también dice la historia es, que mientras el Monoteísmo se conservaba idéntico y permanente en la descendencia de Adán y en el pueblo de Israel, y en algunos individuos de otros pueblos, unidos con el de Israel en creencias, dominaba sin rival la idolatría bajo innumerable variedad de formas en uno y otro hemisferio. Digamos, por tanto, en conclusión, que la doctrina de los *Progresistas*, además de abiertamente contradicha por los Sagrados Libros, y por los monumentos profanos más antiguos, los cuales comienzan todos parodiando la

(1) Esta verdad ha sido demostrada con pruebas históricas por HERDER, *Idée sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. par Edgard Quinet, lib. 3.º, c. II, t. II, p. 67, París, 1827-1828, y por ADRIANO BALBI, *Compendio de Geografía*, t. I.

primitiva revelacion del humano linaje, consignada en las Sagradas Escrituras, es una doctrina en sí misma absurda, y opuesta á todas las enseñanzas de la historia (1).

23. Necesaria nos ha parecido esta breve refutacion de la teoría progresista acerca del origen de la religion, para demostrar cuán falsamente los sectarios de esa escuela han interpretado lo que respecto de la unidad de Dios enseña la historia del género humano. Digamos algo, ahora, sobre el *dualismo*, ó *maniqueísmo*, así denominado por el sistema de los famosos Maniqueos, que tomaron nombre de Manes, su maestro y caudillo. Niega este sistema la unidad de Dios, en cuanto proclama la existencia de dos principios supremos, uno principio del bien, y otro del mal. Semejante doctrina, aun estimada como mera hipótesis, está destituida de todos los caracteres indispensables para que una hipótesis deba tenerse por legítima. En efecto, para que sea legítima una hipótesis, debe ser necesaria, debe no ser absurda, y debe, en fin, ser conducente á la explicacion del hecho que con ella se quiere explicar. Pues bien; de todas estas condiciones carece la hipótesis maniquea. Veámoslo.

I. No es necesaria, pues, la [razon porque sus inventores la creyeron tal, carece de todo fundamento; no es, en efecto, verdad que la existencia del mal en el mundo no pueda conciliarse con la Suma Bondad de Dios. Por ahora nos limitamos á este aserto, que más adelante probaremos inconcusamente, demostrando cómo la existencia del mal no repugna á la existencia de Dios, principio Sumo de todo bien.

II. Es absurda, por cuanto supone dotado de sér á lo que no le tiene. El *mal*, en efecto, no es sino *privacion de bien*, y de consiguiente, es *privacion de sér*, por cuanto *el bien y el sér* se convierten uno en otro, y se identifican. Si, pues, el mal es *privacion de sér*, el Sumo Mal será una Suma *privacion de sér*, es decir, un Sumo Nada. Ahora bien, ¿cómo el Nada Sumo puede ser principio sumo productivo de cosa alguna?

III. Por último, la hipótesis maniquea destruye el hecho mismo que se propone explicar. En efecto, esa invencion de dos principios supremos, uno bueno y otro malo, tiene como fin explicar, por el principio bueno, la existencia del bien, y por el principio malo, la del mal. Y aquí procede el siguiente dilema, á saber: ó ambos prin-

(1) Cons. LAFORET, *De l'état primitif de l'homme*, art. 3.º en la *Revue Catholique de Louvain*, Setiembre, 1854.

cipios están dotados de fuerza igual, ó no. ¿Lo están? pues entónces se destruirán el uno al otro con alternativa sin fin: el principio sumamente bueno destruirá perpétuamente con sus producciones las producciones del principio sumamente malo, y vice-versa. ¿Y cuál será el resultado necesario de este eterno antagonismo? Pues el resultado será cero; negacion del bien y negacion del mal. ¿Son desiguales las fuerzas respectivas de cada uno de esos dos principios? Pues entonces no pueden ser *supremos* ambos, sino que lo será únicamente aquel cuya fuerza sea mayor. Aquí el impío Bayle, no sabiendo cómo resolver esta insoluble dificultad, acudió á una hipótesis verdaderamente peregrina: dijo que los dos principios, ligándose con una especie de compadrazgo, tienen hecho pacto de no estorbarse uno á otro en su maniobra. Lo que semejante idea tiene de ridículo, eso mismo tiene de absurdo; porque si el principio supremo del bien, cediendo su derecho, puede dejar allá al supremo principio del mal hacer de las suyas, ninguna necesidad hay de tener la permission del mal por contraria á la existencia del principio supremo del bien; y si no hay esta necesidad, no la hay tampoco de recurrir, para explicar la existencia del mal en el universo, al supuesto de que existe un principio supremo del mal. Y por otra parte, ¿cómo es posible esa especie de *Santa Alianza* entre los dos principios? Ello, ambos son *supremos*, y por consiguiente, el ódio del uno de ellos al mal ha de ser tan supremo como el ódio del otro al bien; y entre dos Majestades supremas que tan supremamente se excluyen, ¿cuál será el vínculo de esa Alianza? Absurdo y ridiculez verdaderamente inconcebibles.

## CAPITULO SEGUNDO.

DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS.

### ARTÍCULO PRIMERO.

*Del modo con que conocemos los atributos de Dios.*

I. Para la luz natural de nuestra limitada razon, Dios no es ni del todo conocido, ni del todo incomprensible, pues que al fin conocemos su existencia, y del modo que nos es dado, algunas de sus perfecciones, tales como, por ejemplo, su Bondad, su Providencia, su Omnipotencia, su Justicia. Estas y otras perfecciones que á Dios

atribuimos, en cuanto le conocemos y como le conocemos, constituyen lo que en la lengua humana llamamos *atributos divinos*. De entre estos atributos que nuestra mente alcanza á concebir en Dios, llamamos *absolutos* á los que le competen en Sí mismo, por ser Él quien es, y sin relacion á lo que es como Causa del mundo; y llamamos *relativos* á los que concebimos pertenecerle en cuanto es Causa Creadora. De unos y otros vamos á tratar; pero á fin de hacerlo debidamente, comenzaremos ante todo investigando el cómo adquirimos nocion no solo de la existencia de esos atributos, sino tambien de su naturaleza, considerando qué son en sí mismos, y qué son con respecto á la esencia divina.

2. En cuanto á la investigacion sobre el cómo conocemos los atributos de Dios, la historia del moderno racionalismo nos ofrece una de aquellas contradicciones palpables, tan comunes á todos los sistemas que se agitan entre las tinieblas del error. En efecto, mientras, por un lado, los modernos racionalistas se arrojan el derecho de proclamar absurda toda idea de lo sobrenatural y de lo supra-inteligible, y presuntuosamente atribuyen á la razon humana poder para sacar de sí misma toda verdad, profesan, por otro lado, que el Absoluto es de todo punto inaccesible á la humana inteligencia (1), y que sus atributos están fuera de todo alcance humano. Hé aquí la argumentacion de los racionalistas: — La nocion de Dios y de sus atributos, dicen, no podría alcanzarse sino por una de estas dos maneras: ó por conocimiento inmediato que la mente tuviese de Dios mismo, ó deduciéndole del que tiene de las perfecciones del hombre, sér el más perfecto que conocemos entre los séres del mundo sensible. Ahora bien; ni Dios puede ser inmediatamente conocido por la inteligencia humana, ni tampoco es posible elevarse del conocimiento de las perfecciones del hombre al de las perfecciones de Dios, so pena de hacer de Dios un semejante del hombre, y de incurrir, por consiguiente, en *antropomorfismo*. — Tal es el dilema de los racionalistas, y efectivamente, fundados en él, se atreven á calificar de *antropomorfismo* el

(1) Sostienen esta opinion, entre otros, JOUFFROY, en su *Préf. á l'Esquisse d'une philosophie morale de Dugald-Stewart*, n.º 4, *Œuv.*, t. I, p. 98, Bruxelles, 1839; CH. RÉMUSAT, en su *Saint Anselme de Cantorbery*, lib. 2.º, c. v, *Concl.*, p. 561-562, París, 1853; y HAUREAU, en su *Histoire de la phil. Scholast.*, art. 20, t. II, p. 207-209, París, 1830. Á la misma opinion se han adherido imprudentemente HAMILTON en sus *Frag. phil.*, art. *Cousin-Schelling*, p. 19-20, ed. cit., y PEISSE, en su *Examen de la Préf.*, á la 2.º edit. des *Fragmens de Mr. Cousin*, en el periódico titulado *Le National*, n. 29 de Octubre de 1833; y en su *Préf. aux Fragmens de Mr. Hamilton*, p. LXXXIX-XCVI, ed. cit.

procedimiento con que los filósofos cristianos se han elevado del conocimiento de las perfecciones de las criaturas al de las perfecciones y atributos de Dios (1).

3. Pero nada es comparable á la injusticia de semejante acusacion sino la racionalidad con que los filósofos cristianos han procedido al tomar como punto de partida, para elevarse á la nocion de los divinos atributos, el conocimiento de las perfecciones del hombre; pues que si bien es cierto que no pudiendo naturalmente el hombre, en su actual estado de viador, conocer á Dios intuitivamente, le está negado el conocer por inmediata contemplacion los divinos atributos, no es ménos cierto que las perfecciones de las criaturas pueden servirle como escala para elevarse á la cima de ese conocimiento. Prueba. — Principio es general, que toda causa ha de precontener de un modo, si no superior, igual, cuando ménos, las perfecciones que en sus efectos respectivos se hallen, pues de lo contrario, se daría el imposible de un efecto mayor que su causa. Conforme á ese principio general, es de todo punto procedente que cuando las perfecciones de una causa cualquiera no puedan ser conocidas por inmediato conocimiento de la misma causa, lo sean por el de las perfecciones de sus efectos respectivos; del propio modo y por la misma razon que del conocimiento de la existencia de un efecto, se concluye la existencia de la causa respectiva. Y es así que á Dios no se puede ménos de tenerle por causa absoluta de todas las perfecciones que en las criaturas se hallan; luego legítimamente cabe elevarse del conocimiento de las perfecciones de las criaturas á la de las perfecciones de Dios (2).

4. Pero como quiera que las perfecciones de las criaturas sean limitadas y contingentes como lo es el sér de las criaturas mismas, y, por tanto, no pueden ser infinitas ni absolutas, síguese de aquí, por razon contraria, que siendo infinito y absoluto el sér de Dios, infinitas y absolutas tienen que ser las divinas perfecciones. Para que puedan, por consiguiente, ser atribuidas á Dios las perfecciones que conocemos en las criaturas, es menester despojarlas antes de la limitacion que en las criaturas tienen, para poder atribuir las á Dios en aquel modo infinitamente perfecto que al sér de Dios cumple: y esto

(1) Entre los varios racionalistas que han reproducido lo principal de esto, injustos cargos contra la filosofía cristiana, citaré únicamente y como muestra á VACHEROT, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, part. III, lib. 1.º, c. I, t. III p. 10-11 y sig., París, 1851.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XIII, a. 1., y q. IV, a. 2., y en otros lugares.

porque las perfecciones que á todo sugeto se atribuyan, deben atribuírsele en aquel modo que sea propio de la condicion del sugeto mismo: y es así que el sér de las criaturas es finito, y el de Dios es infinito; luego las perfecciones de la criatura son finitas; luego no pueden ser atribuidas á Dios sino concibiéndolas como existentes en Dios de un modo infinito (1). Hé aquí cómo, en el partir de las perfecciones de las criaturas para elevarnos al conocimiento de los atributos de Dios, no hacemos sino seguir las tres vías que al efecto nos han dejado señaladas los filósofos cristianos, á saber: la *causalidad*, la *remocion* y la *super-eminencia*. Por la vía de *causalidad*, nos elevamos de la existencia de las perfecciones de las criaturas á la existencia de las perfecciones de Dios, en cuanto Dios efectivamente es la causa de las perfecciones de sus criaturas. Por la vía de *remocion*, separamos, removemos mentalmente de las perfecciones de la criatura la limitacion con que están en ella, y solo entonces atribuimos, así despojadas ya de todo límite, á Dios, las perfecciones que limitadas vemos en la criatura; que es en lo que consiste la atribucion por *super-eminencia* (2). Este es el procedimiento de la filosofía cristiana: ve el hecho de las perfecciones de la criatura; considéralas como un efecto, y busca su causa; halla esa causa en quien lo es de esas perfecciones, porque lo es de todo sér, á saber, en Dios; separa luego de las perfecciones de la criatura lo que en ellas ve limitado, y así depuradas de toda limitacion, las atribuye á Dios del único modo en quien, como en sér infinito, pueden estar las perfecciones, á saber, de un modo infinito.

5. ¿Quién puede acusar de *antropomorfismo* este procedimiento? Seríalo, ciertamente, si las perfecciones que en el hombre se hallan, tales como la inteligencia, la voluntad, el amor y otras cualesquiera, fuesen atribuidas á Dios en el propio modo con que se hallan en el hombre: sin duda ninguna, en este caso se haría de Dios un hombre, absurdo impío que no cabe sino en quien del hombre haga un Dios; pero la filosofía cristiana, como acabamos de verlo, no trasfiere pura y simplemente á Dios las perfecciones humanas, sino que esas perfecciones que en el hombre ve limitadas y contingentes, se las atribuye á Dios concibiéndolas como existentes de un modo infinito y absoluto en el sér divino. Irracional é injusta es, por tanto, la acusacion de *antropomorfismo* lanzada por los racionalistas contra el

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, Dist. II, q. I, a. 2.

(2) Véase SANTO TOMÁS, I, q. XIII, a. 1.

procedimiento que los filósofos cristianos siguen para explicar y aplicar la nocion de los atributos divinos.

6. Fijado ya el cómo nos elevamos á conocer los atributos divinos, consideremos ahora qué sean en sí mismos y con relacion á la esencia de Dios.

En las criaturas, sus propiedades nacen de su esencia, pero no son su esencia misma: por ejemplo, en el hombre la libertad nace de la esencia del hombre mismo, pero no constituye la esencia misma del hombre. Además, en las criaturas, las propiedades son realmente distintas una de otra: por ejemplo, en el hombre la inteligencia es distinta de la voluntad. Pero en Dios no hay estas distinciones reales: en Dios, todo atributo es idéntico á la esencia, y no hay distincion real entre un atributo y otro. Efectivamente, á Dios no le concebimos sino como *acto puro* y simplicísimo, sin mezcla alguna de *potencialidad* ni de composicion de ninguna especie. Ahora bien, si en Dios cupiese distincion real entre sus atributos y su esencia, no podríamos concebirle como Ente simplicísimo; pues toda distincion real supone alguna especie de composicion en el sér á quien pertenece. Sin duda nuestro entendimiento, no pudiendo, á causa de su natural limitacion, penetrar en el fondo de la esencia divina, concibe los atributos de Dios como derivados de su esencia, y pone entre ésta y aquéllos cierta distincion; pero semejante distincion no existe realmente en el sér divino, sino solo en el modo limitado y finito con que nuestro entendimiento concibe los atributos de Dios. Conocemos las perfecciones de Dios por sus criaturas; pero como no podemos al mismo tiempo comprender la divina esencia, forzoso es, á nuestro conocer limitado, el poner cierta distincion que realmente no existe entre la esencia y los atributos divinos (1).

7. No siendo los atributos de Dios realmente distintos de la divina esencia, claro está que tampoco son realmente distintos entre sí; pues que siendo una é indivisible en sí misma la divina esencia, y siendo idénticos á esta propia esencia los atributos divinos, forzosamente ellos han de ser idénticos entre sí.

Esta propia verdad puede ser tambien demostrada considerando el modo con que deben hallarse en Dios las perfecciones que vemos en las criaturas. Ahora bien; estas perfecciones que vemos hallarse limitadas en las criaturas, tienen que hallarse en Dios sin limitacion de ninguna especie, es decir, de un modo infinitamente perfecto; por-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In I Sent.*, Dist. II, q. I, a. 1.

que si estas divinas perfecciones se hallasen en Dios con la distincion real que se hallan en las criaturas, no se hallarían de un modo infinitamente perfecto, pues que la distincion, por su efecto mismo de hacer que una cosa no sea otra, es un principio de limitacion y de imperfeccion.

8. Aquí pudiera oponérsenos la siguiente dificultad: — Pues si en Dios no existen realmente las varias perfecciones que nosotros le atribuimos, resultará que esa pluralidad de atributos que concebimos existentes en Dios, no tienen existencia sino meramente en nuestro entendimiento. — La conclusion es falsa, porque las premisas son equívocas. No: una cosa es decir que en Dios no existen las perfecciones con esa distincion real que nosotros se las atribuimos, y otra cosa es decir que en Dios no existan las perfecciones que nosotros le atribuimos. Sí: en Dios están realmente las perfecciones que nosotros le atribuimos; pero no están con esa distincion real que nuestro entendimiento pone entre ellas. En otros términos: la esencia de Dios es, en sí, única é idéntica á cada una de sus divinas perfecciones, y como infinita que es, contiene identificadas en unidad de esencia perfecciones infinitas; pero nuestro entendimiento, como que es finito, por su limitacion misma no puede recoger en un solo y simplicísimo acto intelectual la infinidad de perfecciones que con unidad indivisible existen en Dios; y de aquí que ponga en ellas una distincion semejante á la que ve en las criaturas, cuyas perfecciones efectivamente son distintas entre sí y distintas de la esencia á quien pertenecen. Así, pues, las perfecciones que nosotros atribuimos á Dios, en Dios están realmente; solo que no están del modo en que nosotros las consideramos: en Dios son idénticas entre sí y á la esencia divina; en nuestro modo de entender, son distintas entre sí y distintas de la esencia de Dios (1).

## ARTÍCULO II.

*Que la ASEIDAD es en Dios el atributo primitivo, de quien nosotros entendemos derivarse todos los demás.*

9. Así como nuestro entendimiento, al concebir los divinos atributos, que son idénticos á la esencia de Dios y no realmente distintos tampoco entre sí, pone, sin embargo, cierta distincion en ellos, así

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. 1.º, c. XXXI, y 1, q. XIII, a. 4, ad 2.º

tambien podemos investigar si en nuestro concepto de Dios cabe poner, digámoslo así, cierta generacion en los divinos atributos, concibiendo alguno de ellos como primitivo, al cual, por consiguiente, podamos reducir, y del cual podamos deducir todos los demás; á la manera, por ejemplo, que partiendo de una fórmula algebraica y procediendo de ecuacion en ecuacion, deducimos todo cuanto en la misma fórmula se contiene.

10. Este punto se resuelve afirmativamente. En efecto, al investigar nuestra mente limitada todo cuanto la es dado acerca de los atributos divinos, halla uno primitivo, del cual se deducen los demás, y al cual los Escolásticos denominan *esencia metafísica de Dios*, por cuanto es, del propio modo que la esencia, principio de todas las propiedades que atribuimos á Dios. Este divino atributo que nuestra mente concibe como primitivo, ha de tener tres condiciones, á saber: 1.ª que sea último á que puedan reducirse todos los demás; 2.ª que sea valedero para dar explicacion de todos los demás; 3.ª que contenga la razon primitiva del entender nosotros cómo y por qué Dios se distingue de todos los demás seres. Fúndase esta doctrina en que si ese atributo, que nuestra mente concibe como primitivo en Dios, no fuese último á que se pudiera reducir los demás, cabría remontarse á otro superior de quien los demás se derivaran; del propio modo si ese atributo no fuese valedero para dar explicacion de todos los demás, no podría ser concebido como primero de quien los mismos se dedujeran; y por último, si no contuviese la razon primitiva del entender nosotros cómo y por qué Dios se distingue de todos los demás seres, no podríamos tenerle por raíz de quien procediesen los atributos propios de Dios. Ahora bien; como quiera que todos estos caracteres concurren en el atributo llamado *aseidad*, por cuanto este atributo es el que constituye la independenciam de Dios, ó séase la incomunicable nota que á Dios distingue como único Sér Absoluto, de aquí el acierto con que los filósofos cristianos (1) enseñan consistir en ese atributo la *esencia metafísica de Dios*.

Efectivamente, la *aseidad* es, en primer lugar, el último de los atributos divinos á que reducir cabe todos los demás. Prueba. El atributo divino á que últimamente pueda reducirse todos los demás, ha de constituir nota fundamental, ó séase primitiva, segun la cual se atribuya á Dios el sér, pues ciertamente nada cabe pensar anterior ni superior al sér y á la condicion primitiva del sér. Ahora bien, es así

(1) CONS. GINOULHIAC, *Op. cit.*, lib. 1.º, c. IX, t. 1, p. 54-55 y sig., ed. cit.

que la nota fundamental ó primitiva que respecto del sér de Dios cabe pensar, es la *aseidad*, ó séase su absoluta independencia, pues que la primera forma con que el sér es pensado en el órden de la realidad, es la de si depende ó no depende de otro sér alguno; luego la *aseidad* es en Dios el atributo á que en último término cabe reducir todos los demás.

11. Este atributo es, en segundo lugar, raíz de todas las perfecciones que á Dios atribuimos, pues en tanto son infinitas las perfecciones de Dios, en cuanto Dios es independiente en su sér, como quiera que ni aun concebir cabe que el sér existente en virtud de su misma esencia, no tenga en sí mismo todas las perfecciones posibles. Por esto, la *aseidad* es razon, fundamento y raíz de las perfecciones infinitas de Dios.

12. En tercero y último lugar, este atributo constituye la razon primitiva del entender nosotros cómo y por qué Dios se distingue de todos los demás séres. Prueba. Todas las perfecciones que hallamos en todo cuanto no es Dios, son perfecciones finitas, y de aquí que, por razon contraria, concibamos á Dios como á Sér dotado de perfecciones infinitas: es así que lo infinito de las perfecciones divinas presupone lo absoluto del sér divino, pues en tanto es Dios infinito en cuanto es absoluto; luego la razon primitiva porque Dios se diferencia de todos los demás séres, es el atributo de la *aseidad* (1). Y así lo expresó claramente Dios mismo en aquella solemne idea que de sí propio dió á Moisés cuando le dijo: «YO SOY EL QUE SOY» (*Ego sum qui sum*) (2).

13. De que la *aseidad*, en efecto, sea atributo primitivo, fundamental y radical de todos los demás atributos de Dios, tenemos una prueba de hecho, consistente en que de ese atributo pueden todos los demás deducirse. Al llegar á este punto, ya se comprende que el redactar una deducción cabal y plena de los atributos divinos, sería tentativa tan temeraria como empresa inasequible, pues por el hecho mismo de ser infinitos esos atributos, claro está que á la limitada inteligencia humana no es dado concebirlos todos, ni plenamente ninguno. Dicho queda con esto que al tratar nosotros ahora de enumerar algunos, hemos de limitarnos á los que más fácilmente vemos poder deducirse del atributo de la *aseidad*. Hélos aquí:

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1, q. IV, a. 2.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 1, q. XIII, a. 2. Por esto SAN JUAN DAMASCENO, en su lib. 1.º *De Fide*, c. XII, dijo: «Inter omnes Dei nomenclaturas, nullam magis propriam esse quam istam: *Qui est*».

14. Como Sér ABSOLUTO, no puede ménos Dios de ser INFINITO. Prueba. En tanto es y se llama Dios Absoluto, en cuanto subsiste por su esencia misma: es así que el sér que subsiste por su esencia misma, no puede ménos de subsistir, como ántes lo hemos visto, dotado de todas las perfecciones posibles, lo cual equivale á que debe ser Infinito; luego de ser Dios Absoluto, ó lo que es igual, del divino atributo de la *aseidad*, nace inmediatamente el de la Infinitud.

Como Absoluto é Infinito en su sér, no puede ménos Dios de estar dotado de Poder Infinito, ó en otros términos, Dios es OMNIPOTENTE. Prueba. La virtud operativa de todo sér, como nacida de la esencia del mismo sugeto operante, no puede ménos de proporcionarse á la naturaleza de su sér: es así que Dios, como Sér Absoluto, es Infinito en su Sér; luego Infinito es también necesariamente en su obrar; luego Infinito es su Poder (1). En cuanto Dios es Infinitamente Poderoso, puede hacer todo lo que es intrínsecamente posible; porque lo intrínsecamente posible puede ser, y no otra cosa cumple al Poder divino para que pueda dar existencia á lo que la divina voluntad quiera (2). Por aquí se ve cuán absurda es la doctrina de los cartesianos, sobre que Dios con su Omnipotencia puede hacer lo contradictorio, como, por ejemplo, un círculo cuadrado, que dos y dos sumen cinco. No: semejante omnipotencia no cabe atribuirle á Dios; como Sér infinitamente Inteligente, nada cabe arbitrario. Lo contradictorio, por el hecho mismo de envolver afirmacion y negacion simultáneas de una misma cosa, *no es*, ó de otro modo, implica *la nada*: decir, pues, que Dios, por ser Omnipotente, puede hacer lo contradictorio, equivale á decir, que por ser Dios Omnipotente, puede hacer nada; y decir esto equivale á convertir la Suma Potencia en Impotencia Suma, ó de otro modo, equivale al absurdo de llamar Omnipotente á un Sér que al obrar, no produce término alguno (3). No: Dios, en tanto es y se llama Omnipotente, en cuanto puede hacer todo aquello que no es intrínsecamente imposible.

Sigamos enumerando los atributos divinos que se deducen del de la *aseidad*. Hemos dicho que de este divino atributo nace el de la Infinitud. Pues bien, de ser Dios Infinito, dedúcese que tiene que ser INMUTABLE. Prueba. Todo sér sugeto á mudanza, pierde ó gana alguna

(1) Véase SANTO TOMÁS, 1, q. XXV, a. 2.

(2) SANTO TOMÁS, *Ibidem*, a. 3.

(3) Cons. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia LI in Acta Apostolorum*; á HUGO DE S. VICTOR, *De Sac. Fid.*, part. 1, lib. 1.º, c. XXII, y á SAN ANSELMO, *Proslog.*, capítulo VII.