

» antigua es la figura de la ley nueva»; y esta, añade San Dionisio (Hier. Eccles. c. 5), «es ella misma la figura de la gloria futura.» Además en la nueva ley las acciones de Cristo son la norma de lo que debemos hacer. Así pues, cuando lo que pertenece á la ley antigua significa lo que corresponde á la nueva, el sentido es *alegórico*; si miramos lo que en Cristo se ha realizado ó que le representa, como la imágen de lo que debemos hacer, el sentido es *moral*; y, cuando consideramos estas mismas cosas en su relacion con la gloria eterna, el sentido es *anagógico*. Pero, como el sentido literal es el que el autor trata de espresar, y Dios, que todo lo ve al mismo tiempo en su inteligencia, es el autor de la Escritura sagrada; «ningun inconveniente hay en que, como dice San Agustin (Conf. l. 12, c. 18 y 19), haya muchos sentidos contenidos bajo el testo literal.»

Al argumento 1.º dirémos, que esta multiplicidad de sentidos no produce ni ambigüedad, ni complicacion en la idéa; porque, como ya lo hemos dicho en el cuerpo del artículo, los sentidos no se multiplican, porque la misma palabra signifique muchas cosas; sino porque las cosas espresadas por las palabras puedan á su vez ser signos de otras cosas. De este modo no hay confusion en la Sagrada Escritura, puesto que todos los sentidos estan fundados en el literal, único que puede servir de base á la argumentacion; porque, como lo dice San Agustin en su Epístola contra el Donatista Vicente (Ep. 48), no se argumenta segun el sentido alegórico. Con todo, la Sagrada Escritura nada pierde en ello;

(1) El cardenal Cayetano, con su acostumbrada sutileza, se propone esta cuestion: ¿puede darse el caso de que haya en una frase diversos sentidos literales? Caso de que así suceda, responde el Cardenal, se comparará con otros pasajes, segun consejo de San Agustin: y si de esta comparacion resulta incompatibilidad, pueden aceptarse ambos sentidos, si en nada

porque el sentido espiritual no contiene cosa alguna, que sea necesaria á la fe, y que no haya sido ya espresada literalmente en algun otro pasaje de los libros sagrados.

Al 2.º que estas tres cosas, la historia, la etiología y la analogía, pertenecen esclusivamente al sentido literal; porque la historia consiste, como lo dice San Agustin, en esponer simplemente una cosa; la etiología en dar cuenta de las causas, como cuando Nuestro Señor dice el motivo, por el cual Moisés ha permitido el divorcio á causa de la dureza de corazon de los Judíos (Matth. 19, 8); y hay analogía, cuando se prueba que la verdad de un pasaje no está en oposicion con la verdad de otro (1). Entre los cuatro sentidos indicados por San Agustin, solo la alegoría comprende los tres sentidos espirituales, que hemos designado. Así es como Hugo de San Victor comprende el sentido anagógico en el alegórico; y no establece por este motivo, en el libro tercero de sus sentencias, sino tres sentidos: el histórico, el alegórico y el tropológico.

Al 3.º que el sentido parabólico está contenido en el literal; porque las palabras tienen un sentido propio y otro figurado: en este caso el sentido literal no es la figura misma, sino lo figurado; porque, cuando la Escritura habla del brazo de Dios, no es el sentido literal que Dios tiene un miembro corporal de esta naturaleza; sino que debe entenderse lo que este miembro representa, es decir, el poder de su accion. De donde se deduce que el sentido literal de la Escritura no puede contener jamás una falsedad.

se oponen á la fe; pero no en caso contrario. De no haber posibilidad de comparacion, á la Iglesia es á quien compete el decidir cuál es el sentido, que debe aceptarse. Sobre el derecho esclusivo de la Iglesia, para interpretar las Escrituras, puede consultarse cualquiera de las muchas obras de Teología dogmática.

CUESTION II.

De Dios en cuanto á su existencia.

Siendo el objeto principal de la ciencia sagrada el dar á conocer á Dios, no solo segun lo que es en sí mismo, sino tambien segun que es el principio y fin de todas las cosas, y especialmente de la criatura racional, como se ve segun lo que tenemos dicho (C. 1, a. 7); para esponer esta ciencia en toda su estension, trataremos: 1.º de Dios; 2.º del movimiento de la criatura racional hácia Dios; 3.º del Cristo, que en cuanto hombre es el camino, por el cual hemos de llegar á Dios.

Dividiremos en tres partes nuestras consideraciones sobre Dios siendo sus respectivos asuntos: 1.º la esencia divina; 2.º la distincion de las personas; 3.º el modo segun el que las criaturas proceden de él.

Respecto á la esencia divina es preciso examinar: 1.º si Dios existe; 2.º cómo es, ó mejor, cómo no es; 3.º lo que tiene relacion con su operacion, es decir: su ciencia, su voluntad y su poder.

En lo relativo á la existencia de Dios se presentan tres cuestiones: 1.ª la existencia de Dios es conocida por sí misma? 2.ª puede demostrarse? 3.ª existe Dios?

ARTÍCULO I. — La existencia de Dios es conocida por sí misma? (1)

1.º Parece que la existencia de Dios es conocida por sí misma; porque consideramos conocidas por sí mismas las cosas, cuyo conocimiento está naturalmente en nosotros, como son los primeros principios. Pero, como dice San Juan Damasceno (De fid. orth. l. 1, c. 1 y 3), «el conocimiento de la existencia de Dios se halla naturalmente impreso en todos.» De consiguiente la existencia de Dios es conocida por sí misma.

2.º Se dice que se conocen por sí mismas aquellas cosas, que se conocen tan luego como se sabe los términos que las espresan. Esto es lo que Aristóteles atribuye á los primeros principios de la demostracion (I Poster. c. 2); pues, sabido lo que es un todo y lo que es una parte, inmediatamente se deduce que el todo es mayor que la parte. Pero, tan pronto como se sabe lo que significa la palabra Dios, se sabe tambien lo que Dios es: pues con esta palabra se significa una cosa tal, que no puede imaginarse otra mayor; y lo que existe á la vez en realidad y en pensamiento es mayor que lo

(1) Los tres artículos de la presente cuestion pueden utilizarse en la controversia con los atóos.

que solo existe en pensamiento. Hé aquí por qué, tan luego como se ha comprendido el nombre de Dios y se tiene la inteligencia de lo que es, se deduce la consecuencia de que existe en realidad. Por lo tanto la existencia de Dios es conocida por sí misma.

3.º La existencia de la verdad es conocida por sí misma. En efecto: el que niega la existencia de la verdad, concede que no existe; porque, si la verdad no existe, es cierto que no existe (2); y, si hay algo verdadero, es preciso que exista la verdad. Pero Dios es la verdad misma, segun estas palabras (Joann. 14, 6): *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* Por consiguiente la existencia de Dios es conocida por sí misma.

Por el contrario: nadie puede pensar lo contrario de lo que es evidente por sí mismo, como lo dice Aristóteles (IV Met. text. 9; y I Post. text. 5) respecto á los primeros principios de la demostracion. Es así que se puede pensar lo contrario de la existencia de Dios, segun estas palabras del Salmista (Ps. 52, 1): *El impío ha dicho en su corazon: no hay Dios.* Luego la existencia de Dios no es conocida por sí misma.

(2) Esto es: si la verdad no existe, ya tenemos algo verdadero, y es que la verdad no existe.

Conclusion. Puesto que Dios es su ser y nosotros no sabemos lo que es, esta proposición existe Dios es evidente en sí misma; mas no lo es para nosotros.

Responderemos, que una cosa puede ser conocida por sí misma de dos maneras: en sí y no con relación á nosotros; en sí y á la vez con relación á nosotros. Una proposición es conocida por sí misma, cuando el atributo ó predicado está contenido en la razón del sujeto, como *el hombre es un animal*; porque el ser animal es de esencia en el hombre. Si pues todo el mundo conoce lo que son el atributo y el sujeto de una proposición; esta será para todo el mundo conocida por sí misma, como se ve de un modo evidente por los primeros principios de las demostraciones, cuyos términos son cosas comunes, que nadie ignora: tales como el ser y el no ser, el todo y la parte, y otras semejantes. Pero, si hay alguien, que no conozca ni lo que es el sujeto, ni lo que es el predicado de la proposición; esta será conocida por sí misma, en cuanto está por parte de ella, pero no lo será para aquellos, que ignoren el sujeto y el predicado. Hé aquí por qué sucede, como dice Boecio (in lib. De Hebd.) (1), que «hay concepciones generales del alma, que no son conocidas por sí mismas, sino de los sabios, tales como esta proposición: los seres incorpóreos no ocupan lugar.» Decimos, por lo tanto, que esta proposición Dios existe (2) es de suyo conocida por sí misma; pues el predicado no forma sino una misma cosa con el sujeto, porque Dios es su existencia, como lo demostraremos más adelante (C. 3, a. 3 y 4). Pero, por cuanto no sabemos lo que es Dios, dicha proposición no nos es conocida por sí misma, sino que es menester se nos demuestre por medio de cosas, que son más evidentes con relación á nosotros, y que lo son ménos en cuanto á su naturaleza, es decir, por sus efectos.

Al argumento 1.º dirémos, que tene-

(1) El verdadero título del libro de Boecio no es de *hebdomadibus*, sino *An omne quod est sit bonum*; pero ordinariamente se acotan las citas como en el texto, porque el libro comienza: *Postulas ut ex hebdomadibus nostris*, etc., P. Cap.

(2) El texto dice *Deus est*, Dios es: aunque en rigor metafísico no es lo mismo el ser que la existencia, el pensamiento es más inteligible en nuestro idioma, traduciendo *Dios existe*.

(3) Y de aquí se deduciría que Dios era todas esas cosas

mos naturalmente un conocimiento general y confuso de la existencia de Dios, en el sentido de que Dios es la soberana felicidad del hombre; porque el hombre procura hallar naturalmente lo que debe hacerle venturoso, y lo que busca lo conoce naturalmente del mismo modo. Pero no es esto en lo que consiste el conocer de un modo absoluto que Dios existe; como el conocer que alguien viene, no es conocer á Pedro, por más que el que llegue sea el mismo Pedro: y hay muchos, que cifran la dicha ó la bienaventuranza del hombre en las riquezas, como otros en la voluptuosidad y otros en otras cosas (3).

Al 2.º que tal vez el que oye el nombre de Dios no comprende que signifique una cosa de tal naturaleza, que no puede imaginarse nada más grande; puesto que hay quien ha creído que Dios era cuerpo. Aun supuesto que todo el mundo asocie este sentido á la palabra Dios, y que por ella se entienda todo lo que de más grande puede imaginarse; no por esto se deduce, que se comprenda, que lo que este nombre expresa existe realmente en la naturaleza, sino que tan solamente existe en la percepción de la inteligencia: y no puede de aquí deducirse que exista en la realidad, á no suponer que exista en la realidad lo más grande que pueda imaginarse: lo cual no admiten los que niegan la existencia de Dios (4).

Al 3.º que la existencia de la verdad en general es conocida por sí misma; pero la existencia de la verdad primera no es una cosa, que sea conocida por sí misma con relación á nosotros (5).

ARTÍCULO II. — Puede demostrarse la existencia de Dios?

1.º Parece que la existencia de Dios no puede demostrarse: porque la existencia de Dios es un artículo de fe, y las cosas que son de fe no son susceptibles de ser demostradas; puesto que la demos-

distintas y aun contrapuestas, hasta confundirlo con las obras de sus manos en un sentido panteísta.

(4) El argumento, que aquí combate Santo Tomás, es el empleado por San Anselmo, y que muchos atribuyen á Descartes.

(5) El que desee conocer la teoría de Santo Tomás acerca de la verdad, consulte al P. Ceferino Gonzalez (*Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 1, l. 2, c. 17 al 24).

tración produce la ciencia, en tanto que la fe tiene por objeto lo que no se ve, como dice el Apóstol (Hebr. 11). De consiguiente la existencia de Dios no puede demostrarse.

2.º El medio de demostrar una cosa es partir de lo que ella es. Pero con respecto á Dios no podemos saber lo que es, sino únicamente lo que no es, como lo dice San Juan Damasceno (*De orth. fid.* 1, 4). Por consiguiente no podemos demostrar la existencia de Dios.

3.º Si se demostrase la existencia de Dios, sería únicamente según sus efectos. Pero no hay proporción entre Dios y sus efectos; puesto que es infinito y sus efectos son finitos, y no hay proporción entre lo finito y lo infinito. Luego, como una causa no puede ser demostrada por un efecto, que no le es proporcionado; dicho se está que la existencia de Dios no puede ser demostrada.

Por el contrario: dice San Pablo (Rom. 1, 20): *Lo invisible de Dios nos lo hacen conocer las criaturas, que ha formado*. No sucedería esto, si no se pudiese demostrar la existencia de Dios por medio de sus obras; porque lo primero, que de alguna cosa debe conocerse, es su existencia.

Conclusion. Aunque a priori no pueda demostrarse la existencia de Dios, puede demostrarse a posteriori por algunos de sus efectos, que nos son mejor conocidos.

Responderemos, que hay dos clases de demostración: una, que se funda en la causa, y que se llama *propter quid*, y esta es a priori absolutamente hablando; y otra, que se funda en el efecto, y se llama *demonstratio quia*, y esta es a priori relativamente á nosotros. Cuando un efecto nos es más conocido que su causa, por medio del efecto venimos en conocimiento de ella: mas por cualquier efecto puede demostrarse su propia causa, si tal efecto es más conocido *quoad nos*; porque, cuando los efectos dependen de su causa, puesto el efecto, necesariamente preexiste la causa. Por consiguiente la existencia de Dios, que con relación á nosotros no es evidente por sí misma, puede ser demostrable para nosotros por los efectos, que de él conocemos.

(1) En las escuelas se distinguían las dos clases de definición con los nombres de nominal y real (*nominis et rei*).

Al argumento 1.º dirémos, que la existencia de Dios y todas las cosas, que podemos conocer acerca de él con las luces de la razón, como lo dice el Apóstol (Rom. 1), no son artículos de fe, sino preámbulos para ellos; porque la fe presupone las luces naturales, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible. Nada impide, sin embargo, que aquel, que no comprende una demostración, acepte como creíble lo que en sí mismo es demostrable y accesible á la inteligencia.

Al 2.º que, cuando una causa se demuestra por su efecto, es necesario, para demostrar la existencia de la causa, servirse del efecto en lugar de la definición de la causa misma: y esto es lo que se hace principalmente con relación á Dios; porque, para probar la existencia de una cosa, es necesario tomar como medio de demostración el sentido, que se da á la palabra que se expresa, pero no la esencia de la cosa misma (1); puesto que, después de haber reconocido la existencia de una cosa, es cuando se examina lo que es. Ahora bien: los nombres, que damos á Dios, están tomados de los efectos que produce, como lo probaremos más adelante (C. 13, a. 1). Por consiguiente, demostrando la existencia de Dios por sus efectos, podemos tomar como medio de demostración el significado que se da á su nombre.

Al 3.º que no es posible conocer perfectamente una causa según sus efectos, si no guardan proporción con ella; pero un efecto cualquiera, si nos es conocido, demuestra la existencia de su causa, como lo hemos dicho en el curso de este artículo. Así es como podemos demostrar la existencia de Dios por sus efectos, por más que no podamos por el mismo medio conocerle según su esencia.

ARTÍCULO III. — Existe Dios?

1.º Parece que Dios no existe; porque, si de dos contrarios el uno fuese infinito, el otro estaría completamente destruido. Pero bajo el nombre de Dios se entiende un bien infinito. Por consiguiente, si Dios existe, el mal no debe existir; mas, como

ción con los nombres de nominal y real (*nominis et rei*).

este existe en el mundo, de aquí se deduce que Dios no existe.

2.º Lo que puede hacerse con pocos principios, no debe ser la obra de muchos. Pero parece que cuanto vemos en el mundo puede ser producido por otros principios, en la hipótesis de que Dios no existiese; porque las cosas naturales se reducen á su principio, que es la naturaleza, y las que resultan de nuestra libertad se reducen á un principio, que es la razón ó la voluntad humana. De consiguiente no es necesario admitir la existencia de Dios.

Por el contrario: en la Escritura Sagrada dice Dios (Ex. 3, 14): *Yo soy el que soy.*

Conclusion. *Es necesario que en la naturaleza de las cosas haya un primer ente inmóvil, una primera causa eficiente, un ser necesario, que no proceda de otro, el ente por excelencia bueno, el mejor, el primero que rige todo por su inteligencia, y el fin último de todas las cosas, que es Dios.*

Responderemos, que la existencia de Dios puede demostrarse de cinco maneras. La primera y más evidente prueba es la que se deduce del movimiento; porque es cierto y consta por la experiencia que en este mundo hay cosas, que se mueven. Pero todo lo que se mueve recibe el movimiento de otro; porque ningún ser puede moverse, sino en tanto que tiene poder para ello con relación al objeto, hácia el cual sea movido. Una cosa no mueve á otra, sino en cuanto existe en acto, porque mover no es otra cosa que hacer pasar un ser de la potencia al acto; y un ser no puede pasar de aquella á este, sino por medio de otro, que está en acto. Así es como lo cálido en acto, cual es

(1) «Sea la serie A, B, C, D, E, F, etc., que debemos suponer prolongada a parte ante hasta lo infinito. La existencia de F ha debido ser precedida por la de E; la de E por la de D; la de D por la de C; la de C por la de B; la de B por la de A; y, como A es también contingente, su existencia ha debido ser precedida por otro, y la de este por otro, hasta lo infinito: luego, para que existiese F, han debido existir términos infinitos; luego se ha debido acabar lo infinito; lo infinito acabado ó finido es contradictorio; luego la supuesta serie infinita es de todo punto absurda» (Balmes, *Teodicea*, c. 3). El lugar propio de esta nota es en la segunda demostración del texto; pero fácilmente se puede aplicar el razonamiento á la necesidad de un primer motor, por la imposibilidad de una serie infinita de motores. El P. Monsabré ha utilizado este artículo en la Conferencia 4.ª de 1873.

(2) «Para la producción de un nuevo ser, concurren generalmente: 1.º la causa material, ó sea la materia, en la que

el fuego, hace que el combustible, que es cálido en potencia, sea cálido en acto, y por esto lo mueve y modifica. Mas no es posible que el mismo ser esté á la vez en acto y en potencia, sino en conceptos diferentes; porque lo que es cálido en acto, no puede serlo al mismo tiempo en potencia, y sí frío simultáneamente en potencia. De consiguiente es imposible que el mismo ser mueva y sea movido bajo el mismo concepto y del mismo modo, ó que él se mueva á sí mismo; y por lo tanto es necesario que todo lo que se mueve sea movido por otro. Si pues el que da el movimiento él mismo está en movimiento, es preciso que lo reciba de otro, y este de otro; pero no procediendo hasta el infinito (1), porque en este caso no habría primer motor, y por consecuencia tampoco habría algo que moviese á otro; porque los segundos motores no mueven, sino en cuanto son movidos por un primero. Así un bastón no se mueve, sino cuando le mueve la mano que se sirve de él. De consiguiente es preciso remontarse á un primer motor, que no sea movido por otro, y este primer motor es el que todo el mundo llama Dios. — La segunda prueba se deduce de la naturaleza de la causa eficiente (2). En efecto: en las cosas sensibles hallamos cierto encadenamiento de causas eficientes. No se encuentra, sin embargo, ni es posible, que una cosa sea causa eficiente de sí misma; porque entonces sería anterior á sí misma, lo que repugna: ni es posible que para las causas eficientes se remonte uno de causas en causas en serie infinita; puesto que en todas las causas eficientes ordenadas la primera es causa de la intermedia, y esta de la última; ya sea que las causas interme-

» se introduce una nueva forma, como el mármol ó tronco, que reciben la forma de estátua: debiendo tenerse presente que, cuando se trata de efectos espirituales ó simples, como la acción de entender, de querer, etc., aunque estos efectos no tienen ni exigen materia propiamente dicha; puede no obstante decirse que el sujeto, de cuya potencialidad y virtualidad se saca el acto, tiene razón de causa material respecto de este; 2.º la forma, introducida en la materia, es lo que se llama causa formal, como la forma de la estátua en el ejemplo indicado; 3.º el fin, que se propone el agente, al obrar sobre la materia y producir la nueva forma, constituye la causa final; 4.º finalmente el agente, que por medio de su acción produce en la materia ó sujeto la nueva forma, constituye la causa eficiente, que es la principal entre todas, y á la que conviene con más propiedad y perfección la razón de causa» (P. Ceferino González: *Filosofía elemental*, t. 2, p. 70; y *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 1, c. 32).

diarias sean muchas, ó que solamente haya una. Pero quitada la causa, se quita también el efecto: luego, si en las eficientes no se admite una primera causa, no hay ni puede haber última ni intermedia. Ahora bien: si por medio de las eficientes se remonta uno de causa en causa hasta el infinito, no habría causa eficiente primera, y por consecuencia no habría ni último efecto, ni causas eficientes intermediarias: lo que evidentemente es falso. Luego es necesario admitir una primera causa eficiente, y esta es la que todo el mundo llama Dios. — La tercera prueba está sacada de lo posible y de lo necesario, y se espone de este modo. En la naturaleza hallamos cosas, que pueden ser y no ser, toda vez que hay quien nace y quien muere, y que puede por consecuencia ser y no ser. Ahora bien: es imposible que tales seres existan siempre; porque lo que es posible que no exista, alguna vez no existe. De consiguiente, si todos los seres han podido no existir, ha habido un tiempo, en que nada existía. Si así hubiera sido, nada existiría ahora; porque lo que no existe no puede recibir el ser, sino de lo que existe. Por consiguiente, si no hubiese existido ningún ser, hubiera sido imposible que ninguna cosa empezase á existir; y por lo mismo nada existiría ahora: lo que á todas luces es falso. Por lo tanto no todos los seres son posibles, sino que es preciso que en la naturaleza haya un ser necesario. Pero todo ser necesario ó tiene la causa de su necesidad en otra causa, ó no: y, como no es posible que se proceda hasta lo infinito en las cosas necesarias, que tienen en sí la causa de necesidad, como tampoco en las causas eficientes, según lo dicho en este artículo; se deduce que es preciso admitir un ser, que sea necesario por sí mismo, que no tome de otra parte la causa de su necesidad, sino al contrario que él sea la causa de necesidad respecto de los demás; y este ser es el que todo el mundo llama Dios (1). — La cuarta prueba está tomada de los diversos grados, que se no-

tan en los seres. En efecto: se observa en la naturaleza algo más ó menos bueno, más ó menos verdadero, más ó menos noble, y así en todo lo demás. El más y el menos se dice de los objetos diferentes, según que se aproximan de diversa manera á un tipo el más elevado: así un objeto es más caliente, á medida que se aproxima más á lo más cálido por excelencia. De consiguiente hay algo, que es lo verdadero, lo bueno, lo noble por excelencia, y por tanto el ser por excelencia: porque lo que es verdadero por excelencia, es ente por excelencia, como lo dice Aristóteles (*Met.* l. 2, text. 4). Ahora bien: lo que lleva por excelencia el nombre de un género, es causa de todo lo que contiene este género (2): así el fuego, que es lo que hay de más caliente, es causa de todo lo cálido, como lo dice el mismo filósofo (*ibid.*); hay pues algo, que es causa de lo que hay de ser, de bondad y de perfección en todos los seres: y á esta causa es á la que llamamos Dios. — La quinta prueba está tomada del gobierno del mundo. En efecto: vemos que los seres desprovistos de inteligencia, como los cuerpos naturales, obran de un modo conforme á un fin; pues se les ve siempre, ó al menos muy á menudo, obrar del mismo modo, para llegar á lo mejor (3): de donde se deduce, que no por casualidad, sino con intención deliberada, llegan de este modo á su fin. Los seres desprovistos de conocimiento no tienden á un fin, sino en tanto que son dirigidos por un ser inteligente, que lo conoce; como la flecha es dirigida por el arquero. Luego hay un ser inteligente, que conduce todas las cosas naturales á su fin; y este ser es al que se llama Dios.

Al argumento 1.º diremos, que, según dice San Agustín (*In Enchirid.* c. 11), «siendo Dios soberanamente bueno, no permitiría que hubiese nada malo en sus obras, si no tuviese suficiente poder y bondad, para sacar el bien del mal mismo.» De consiguiente á su bondad in-

(1) Después de exponer Balmes (*ibid.*) este argumento, añade: «Démole una forma nueva: Si existe algo, existió siempre algo: es así que existe algo; luego existió siempre algo.»

(2) «Una cosa es verdadera por excelencia, dice Aristóteles en el pasaje citado, cuando las demás cosas toman de

» ella lo que tienen de verdad.» Luego un ente será el ente por excelencia, cuando los demás entes toman de él lo que tienen de ser: pero semejante ente por excelencia es el que todos llamamos Dios; luego Dios existe. Tal es el sentido y la fuerza del argumento.

(3) *Optimum* dice el texto.

finita pertenece el permitir que exista el mal, y sacar de él el bien (1).

Al 2.º que, obrando la naturaleza por un fin determinado bajo la dirección de un agente superior; es necesario que se refieran á Dios, como á su causa primordial, todas las cosas, sobre las que actúa la naturaleza. Del mismo modo, todo cuanto se hace deliberadamente, debe es-

tar en relación con una causa más elevada que la razón y la voluntad humana; porque estas son cosas mudables y defectibles (2), y todo lo que es móvil y defectible debe reducirse á un primer principio inmóvil y necesario por sí mismo, como lo hemos demostrado en este mismo artículo.

CUESTION III.

De la simplicidad de Dios.

Después de haber conocido la existencia de un ser, queda por examinar cómo es, para conocer lo que es. Pero, como respecto de Dios no puede saberse lo que es, sino solamente lo que no es; no podemos indagar cómo es, sino más bien cómo no es. De consiguiente es preciso examinar: — 1.º Cómo no es. — 2.º Cómo le conocemos. — 3.º Cómo le llamamos. — Puede demostrarse cómo no es, excluyendo de él todo lo que no le conviene, como la composición, el movimiento y las demás cosas semejantes. Tratarémos pues: 1.º De la simplicidad de Dios, que excluye de él toda composición; y, puesto que en las cosas corporales las más simples son imperfectas y partes de algún todo, nos ocuparemos: 2.º De su perfección; 3.º De su infinidad; 4.º De su inmutabilidad; y 5.º De su unidad.

Respecto á su simplicidad se nos presentan ocho cuestiones: 1.ª Dios es un cuerpo compuesto de partes cuantitativas? — 2.ª Está compuesto de materia y de forma? — 3.ª Hay en él composición de *quiddidad* ó esencia ó naturaleza, y de sujeto? — 4.ª Hay en él composición de esencia y existencia? — 5.ª Hay en él composición de género y diferencia? — 6.ª Hay composición de sujeto y de accidente? — 7.ª Está compuesto de algún modo, ó es totalmente simple? — 8.ª Entra Dios en composición con otros seres?

ARTÍCULO I. — Dios es cuerpo? (3)

1.º Parece que Dios es un cuerpo: porque cuerpo es lo que tiene tres dimensiones, y la Sagrada Escritura atribuye á Dios tres dimensiones; pues se dice en Job (Job. 11, 18): *Es más alto que el cielo, y qué harás? más profundo que el infierno, y cómo le conocerás? más largo que la tierra y más ancho que*

(1) En la imposibilidad de transcribir íntegros los capítulos, en que el P. Ceferino Gonzalez espone la teoría del mal, según Santo Tomás, y en conformidad con San Agustín, vea el lector los *Estudios filosóficos* (t. 1, c. 29, 30 y 31).

(2) *Defectibilia* en todo el rigor etimológico de la palabra, es

el mar. De consiguiente Dios es un cuerpo.

2.º Todo lo que tiene figura es un cuerpo; puesto que figura es una cualidad, que se refiere á la cantidad. Pero Dios parece tener figura, porque está escrito en el Génesis (Gen. 1, 26): *Hagamos al hombre á nuestra imagen y semejanza*; y las palabras *imagen* y *figura* son sinónimas, según estas otras (Hebr. 1, 3):

decir, todo lo que puede faltar ó no ser (*possunt deficere*).

(3) En contra de los antropomorfistas, que suponían que Dios es corporal; error injustamente imputado al catolicismo por Draper en sus ruidosos *Conflictos entre la religión y la ciencia*, c. 3.

Cristo es el esplendor de la gloria del Padre y la figura de su sustancia; es decir, la imagen. Por lo tanto Dios es un cuerpo.

3.º Todo lo que tiene partes corporales es cuerpo. La Escritura atribuye á Dios partes corporales; porque se dice (Job. 40, 4): *Si tiene un brazo como Dios*, y en los Salmos (Ps. 33, 16; y 117, 16): *Los ojos del Señor sobre los justos, y la diestra del Señor hizo proezas*. De consiguiente Dios es un cuerpo.

4.º El ocupar un sitio no conviene sino al cuerpo: y en las Escrituras se predicaban de Dios cosas concernientes á un sitio; pues se dice: *He visto sentado al Señor* (Is. 6, 1); *El Señor está de pie, para juzgar* (Is. 3, 13). Luego Dios es cuerpo.

5.º Solamente un cuerpo ó alguna cosa corporal puede ser un término local, hácia el cual marchemos, ó del cual nos alejemos. En la Escritura Dios está designado como un término local *ut ad quem*: *Llegáos á él, y seréis ilustrados* (Ps. 33, 6); y como punto de partida *à quo*: *Los que se alejan de vos, serán escritos sus nombres en la tierra* (Jerem. 17, 13). De consiguiente Dios es cuerpo.

Por el contrario, se dice (Joann. 4, 44): *Dios es espíritu*.

Conclusion. *Siendo Dios el primer motor inmóvil, el primer ente, y el más perfecto de todos; es imposible que sea cuerpo.*

Responderémos rotundamente que *Dios no es cuerpo*; lo que puede demostrarse de tres maneras: 1.ª Porque ningún cuerpo mueve, á no ser él movido (1), como se ve examinándolos todos en particular. Ahora bien: queda demostrado más arriba (C. 2, a. 3) que Dios es el primer motor inmóvil. Luego es evidente que no es un cuerpo. 2.ª Porque es necesario que el primer ente exista en acto, y de ningún modo en potencia: pues, aunque en un solo y mismo ser, que pasa de la potencia al acto, la potencia tenga prioridad de tiempo con relación al acto; sin embargo, absolutamente ha-

blando (*simpliciter*), el acto es anterior á la potencia; porque lo que existe en potencia no se reduce al acto sino por medio de un ser, que esté en acto. Pero se ha demostrado (C. 2, a. 3) que Dios es el primer ente: luego es imposible que haya en Dios algo en potencia; y, como todo cuerpo existe en potencia (2), puesto que, por lo mismo que es continuo, es divisible hasta lo infinito; dedúcese de aquí que es imposible que Dios sea un cuerpo. 3.ª Porque Dios es el más noble entre los entes, según lo demostrado (C. 2, a. 3). Pero es imposible que un cuerpo sea el más noble entre los entes, porque ó tiene ó no tiene vida: si la tiene, es evidentemente más noble que el que no la tiene; y un cuerpo viviente no vive, en cuanto cuerpo, porque entónce todos los cuerpos vivirían: es preciso, por lo tanto, que viva por medio de otro ser, como nuestro cuerpo vive por medio del alma; y, como lo que hace vivir al cuerpo es más noble que él, resulta de aquí que es imposible que Dios sea un cuerpo.

Al argumento 1.º contestarémos que, según lo espuesto (C. 1, a. 9), la Sagrada Escritura nos presenta las cosas espirituales y divinas bajo semejanzas corporales. Así, cuando atribuye á Dios las tres dimensiones, designa con el emblema de la cantidad corporal la cantidad virtual, que en él existe. En efecto: por la profundidad denota la facultad, que tiene, de conocer las cosas más secretas; por la altura su superioridad sobre todas las cosas; por la longitud la duración de su ser; por su anchura la extensión de su amor, que todo lo abarca. O bien, como dice San Dionisio (De Div. nom. c. 9), «por la profundidad de Dios se entiende » la incomprendibilidad de su esencia; por » su longitud el alcance de su virtud, que » penetra todas las cosas; por su anchura » la difusión de su ser sobre todas sus criaturas, según que las acoge á todas bajo » su protección.»

Al 2.º que, cuando se dice que el hombre ha sido formado á imagen de Dios; no

(1) *Nullum corpus movet non motum*. Axioma de la filosofía peripatética, de la cual lo tomó la escolástica, cuya traducción es la del texto; aunque, aisladamente considerado, pudiera creerse que significaba que *ningún cuerpo mueve á lo no movido*. Hoy no es aceptable la explicación del Card. Cayetano, para poner á salvo el argumento en el caso de la atracción del imán; mas no por esto pierde su universalidad el

axioma, tal como lo esplana el P. Roselli (*Summ. phil.* t. 2, q. 23, a. 2).

(2) Dios no puede ser cuerpo, ó los cuerpos no pueden ser Dios; porque en ellos siempre existe, cuando ménos, la potencia de ser divididos *por razón de su continuidad*, es decir, considerado el cuerpo matemáticamente, como observa el P. Ceferino (*Filosofía elemental*, t. 2, p. 207).