

algun género: porque sustancia es el ente que subsiste por sí mismo; y esto conviene perfectamente á Dios. De consiguiente Dios está en el género de la sustancia.

2.º Cada cosa tiene por medida otra del mismo género: así las longitudes y los números tienen por medida la longitud y el número. Pero Dios es la medida de todas las sustancias, como lo prueba el comentador de Aristóteles (1) (Met. I. 10). Por lo tanto Dios es del género de la sustancia.

Por el contrario: el género es en el órden de las idéas anterior á lo que él contiene. Nada es anterior á Dios, ni real ni intelectualmente: por consiguiente Dios no pertenece á ningún género.

**Conclusion.** *Siendo Dios acto puro, y principio de todo género, y no siendo en él la esencia distinta de su ser; no puede pertenecer ni reducirse á ninguno.*

Responderémos, que una cosa está en un género de dos maneras: 1.ª de una manera absoluta y propia, como las especies se contienen en el género; 2.ª por reduccion, como los principios y las privaciones (2). Por ejemplo, el punto y la unidad se reducen al género de la cantidad, como principios; la ceguera y cualquier otra privación se refieren al género de su hábito respectivo (3). Pero Dios no pertenece á un género de ninguna de estas dos maneras. En efecto: se puede probar de tres modos que no puede ser especie de ningún género: 1.º porque la especie es constituida por el género y la diferencia; pues aquello, de que dimana la diferencia, que constituye la especie, es siempre respecto á aquello, de donde se toma el género, lo

que el acto á la potencia. Porque lo animal se toma de la naturaleza sensitiva de una manera concreta; toda vez que se da el nombre de animal á todo lo que tiene naturaleza sensitiva: y lo racional proviene de la naturaleza intelectual; puesto que es racional lo que tiene naturaleza intelectual, y lo intelectivo es á lo sensitivo lo que el acto á la potencia. Del mismo modo es evidente en todo lo demas. Por consiguiente, puesto que en Dios la potencia no está unida al acto, es imposible que sea como una especie comprendida en un género (4). 2.º Porque, siendo el ser de Dios su esencia, como se ha probado (a. 4), si Dios perteneciese á un género, sería necesario que este su género fuese un ente; porque el género significa la esencia misma de la cosa, puesto que en él se predica lo que la cosa es esencialmente. Aristóteles demuestra (Met. I. 3, test. 10) que el ente no puede ser un género de alguna cosa; porque todo género tiene algunas diferencias, que estan fuera de su esencia; y no puede encontrarse diferencia alguna fuera del ente, pues el no ente no puede constituir una diferencia. De donde se deduce que Dios no pertenece á género alguno (5). 3.º Porque todos los seres incluidos en determinado género tienen de comun la *quiddidad* ó la esencia del género, que se predica de ellos en lo que tienen de esencial; pero difieren en cuanto á la existencia, porque la existencia de un hombre no es la misma que la de un caballo, ni la de este hombre que la de otro hombre. Es preciso de consiguiente que, cualesquiera que sean los seres comprendidos en un género, haya diferencia

que es otra especie de *cuantidad*. Y, como quiera que los hábitos y disposiciones pueden pertenecer al ser del sujeto y á la operacion; de aquí es que unos son llamados *entitativos*, como la hermosura, fealdad, etc., y otros *operativos*, como la ciencia, error, etc. P. Cef. (Fil. elem. t. 1., p. 51).

(4) El argumento puesto en forma lógica por el Cardenal Cayetano es este: Dios es acto puro, luego no está directamente en ningún género. La razon es, porque todo género es respecto de sus especies, lo que el acto respecto de la potencia, como se prueba con el ejemplo del género *animal* y su especie *racional*.

(5) Pudiera creerse que en este argumento se contradice el Santo Doctor, toda vez que en el artículo precedente ha establecido la diferencia entre el ente en comun y Dios, y aquí aplica á Dios lo que solo se ha demostrado del ente en comun. El Cardenal Cayetano, de quien es esta observacion, resuelve la duda, haciendo extensivo el argumento á Dios mismo, en sus comentarios al cap. 5.º del opúsc. *De ente et essentia*.

(1) Averrós.

(2) Aristóteles (Met. I. 5.) define la privacion, diciendo que es la negacion de una forma cualquiera (ó *realidad*) en un sujeto apto para tenerla. Cuidese de no confundir la negacion con la privacion; ambas suponen carencia de una realidad; pero la negacion supone incapaz al sujeto para tener la tal realidad, y la privacion le supone capaz. La ceguera ó carencia de la vista en el hombre ó en el animal es privacion; en una planta ó en una piedra es negacion.

(3) Hábito, en cuanto significa una perfeccion, realidad ó potencia cualquiera; es decir, en un sentido lato. Tomado en sentido estricto, los escolásticos entendian por hábito la primera de las cuatro especies, que comprende la categoría de *cuantidad*, ó sea una *cuantidad* que facilita al sujeto ó en su ser ó en sus operaciones; debiendo considerarse que todo hábito es una disposicion de la naturaleza del sujeto, disposicion *firme y permanente*, por la cual dicha naturaleza es determinada *ad bene vel malé*. Esta misma disposicion, si se la sustrae la condicion de *permanente*, etc., se llama simplemente *disposicion*,

entre su existencia y lo que es cada uno, es decir, su esencia. Pero en Dios no existe esta diferencia, como se ha demostrado (a. 4). Por lo tanto es evidente que *Dios no está en un género como especie*. De donde se deduce que no tiene ni género, ni diferencias, ni hay definicion del mismo, ni demostracion sino por sus efectos; porque la definicion consta de género y diferencia, y la definicion es el medio de la demostracion. Que Dios no puede ser de ningún modo reducido como principio á un género cualquiera, esto es evidente: porque un principio, que se reduce á un género cualquiera, no se estiende más allá de este género; así como el punto no es principio sino de la cantidad *continua*, y la unidad de la cantidad *discreta* ó *discontinua*. Pero Dios es el principio de todo ser, como se demostrará más adelante (C. 44, a. 1). Por lo tanto *no está contenido en ningún género como principio*.

Al argumento 1.º dirémos que la palabra *sustancia* no significa solamente lo que existe por sí mismo: porque el existir no puede ser por sí mismo un género, como se ha demostrado en el cuerpo de este artículo; sino que significa la *esencia*, á la que compete el ser así, esto es, el ser por sí mismo, sin que su existir sea su misma esencia. De este modo es evidente que Dios no está en el género de la sustancia (1).

Al 2.º que esta objecion se funda en la medida proporcionada. Es preciso, en efecto, que esta medida sea de la misma naturaleza que el objeto, á que se aplica; pero Dios no es medida adecuada de ningún ser. Se dice únicamente que es la medida de todas las cosas, en cuanto cada ser tiene tanto de ser, cuanto se aproxima á él.

#### ARTÍCULO VI. — Hay accidentes en Dios?

1.º Parece que en Dios hay algunos

(1) Lo cual no quiere decir que Dios no sea sustancia; sino, como dice el Cardenal Cayetano, que no está contenido en el género de sustancia. El mismo Santo Tomás (*De potentia*, q. 7, a. 3), reconoce, como no podía ménos, la sustancialidad de Dios; pero no en la relacion de contenido á continente con respecto á la sustancia, sino más bien á la inversa de continente á contenido. Segun observa el citado Cardenal, una cosa es estar en algun género como principio, y otra estar

accidentes. En efecto: «una sustancia no es accidente de cosa alguna,» como dice Aristóteles (Phys. I. 1, text. 27 y 30); y por lo mismo lo que en un ser es accidente, no puede ser sustancia en otro. De este modo se prueba que el calórico no es la forma *sustancial* del fuego, porque está como un accidente en otras cosas. Pero la sabiduría, la virtud y todas las cualidades análogas, que en nosotros son accidentes, se atribuyen á Dios: luego tambien en él son accidentes.

2.º En cada género hay algo que es lo primero. Pero hay muchos géneros de accidentes: luego, si los primeros de estos géneros no existen en Dios, habrá fuera de Dios otros muchos primeros, lo cual es absurdo.

Por el contrario: Todo accidente existe en un sujeto. Dios no puede ser sujeto, porque «una forma simple no puede ser sujeto,» como lo dice Boecio (*De Trinitate*): luego en Dios no puede haber accidentes.

**Conclusion.** *Siendo Dios un acto puro, el ser mismo, el primer ente y la primera causa; no puede existir en él accidente alguno.*

Responderémos, que, segun lo que anteriormente se ha establecido, es evidente que *en Dios no puede haber accidente*. 1.º Porque el sujeto es al accidente lo que la potencia al acto, puesto que el sujeto está de algun modo en acto con respecto al accidente; y el ser en potencia bajo todos conceptos desdice de Dios, como queda probado (C. 2, a. 3). 2.º Porque Dios es su mismo ser, como dice Boecio (in lib. de hebdomad.): y, aunque lo que es puede tener adjunta alguna otra cosa; sin embargo no puede tenerla el ser mismo (2): así lo que es cálido puede muy bien tener otra propiedad distinta, tal como la blancura; pero el calor mismo no puede tener otra cosa que el calor. 3.º Porque todo lo que es por sí (*per se*) es anterior á lo que es por accidente (*per accidens*). Así, siendo Dios el primer ente

como principio en algun género. Lo primero no puede decirse de Dios; y si lo segundo, refiriéndose á todo género.

(2) El pensamiento de este pasaje es: aunque lo que es *tal cosa concretamente*, puede tener adjunta otra cosa, ó es *compatible con otra cosa* (como lo que es cálido puede al mismo tiempo ser blanco); sin embargo *la tal cosa en abstracto*, en su *puro ser*, no es compatible con alguna otra cosa (como el calor). Véase la nota del Card. Cayetano.



en absoluto (*simpliciter*); no puede haber en él nada, que sea accidental. Y ni aún pueden suponerse en él accidentes absolutos (*per se*) (1), como lo es del hombre la facultad de reír; porque estos accidentes son efectos de los principios del sujeto. Pero en Dios nada puede haber, que sea efecto, toda vez que es la causa primera. De lo cual se deduce que en Dios no hay accidente alguno (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la virtud y la sabiduría no se dicen de Dios y de nosotros bajo un mismo concepto (*univoce*), como se verá (C. 13, a. 5): de consiguiente no puede deducirse que en Dios haya accidentes, como los hay en nosotros.

Al 2.º que, siendo la sustancia anterior á los accidentes, los principios de estos se reducen á los de la sustancia, en razon de prioridad; aunque Dios no es lo primero contenido en el género de la sustancia, sino que es lo primero, fuera de todo género, respecto de todo ser.

#### ARTÍCULO VII. — Es Dios absolutamente simple? (3)

1.º Parece que Dios no es simple de un modo absoluto: porque lo que procede de Dios, se le parece; por lo cual todos los seres proceden del primer ser, y todos los bienes del primer bien. Pero en las cosas, que provienen de Dios, nada hay absolutamente simple. Luego tampoco lo es Dios.

2.º Debe atribuirse á Dios todo lo que hay más excelente. Entre nosotros las cosas compuestas son mejores que las simples, como los cuerpos mistos respecto de los elementos y los animales respecto de las plantas. Luego no se debe decir que Dios es absolutamente simple.

Por el contrario, dice San Agustín

(1) Accidente absoluto ó *per se* en contraposición al accidente modal. Con estos calificativos se da á entender la mayor ó menor entidad, que representa un accidente. Según la escuela Tomista, el accidente tiene varias acepciones; pues se suele tomar en el sentido de ser una cosa, que rara vez sucede, ó que es variable, ó que la diferencia de la sustancia, ó que puede estar ó no estar en dicha sustancia sin variación de la misma, etc. Será accidente físico, si realmente se halla unido al sujeto; y lógico, si no se encuentra así necesariamente, como las privaciones, ceguera, etc. Aquellos se dicen inseparables; estos separables. Son absolutos los que no hacen relación á otra cosa; y relativos los que sí: y esto es así,

(De Trin. l. 4, c. 6 y 7) que «Dios es verdadera y soberanamente simple.»

Conclusion. *Dios es absolutamente simple.*

Responderémos, que se puede demostrar de muchas maneras, que *Dios es absolutamente simple*. 1.º Según lo dicho (en los artículos precedentes de esta cuestión): porque, no habiendo en Dios composición, ni de partes cuantitativas, toda vez que no es un cuerpo; ni de forma y materia; ni distinción entre naturaleza y supuesto, ni entre esencia y existencia, y ni composición de género y diferencia, ni de sujeto y accidente; es evidente que no hay en él composición alguna, sino que es absolutamente simple. 2.º Porque todo lo compuesto es posterior á los elementos componentes, y depende de ellos; mas Dios es el primer ente, como se ha demostrado (C. 2, a. 3). 3.º Porque todo compuesto tiene causa; pues las cosas, que son diversas por sí mismas, nada tienen comun, sino mediante alguna causa, que las una; y Dios no tiene causa, como se ha hecho ver (C. 2, a. 3), toda vez que es la primera causa eficiente. 4.º Porque en todo compuesto es necesario que haya potencia y acto, lo cual no existe en Dios (4); porque ó una de las partes es acto con relación á la otra, ó al ménos existen todas como en potencia relativamente al todo. 5.º Porque todo compuesto es algo, que no puede aplicarse á una de sus partes. En efecto: esto es evidente en los todos formados de partes heterogéneas. Así en el hombre ninguna parte de él es el hombre; ni alguna parte del pie es el pie. En cuanto á los todos formados de partes semejantes, aunque algo, que se afirma del todo, se afirma igualmente de la parte, como una parte del aire es aire, y una parte del agua es agua; sin embargo algo se dice del todo, que no conviene á una

no porque no sea propio de todo accidente estar unido al sujeto, sino porque muchas veces su inherencia actual no es de esencia del mismo.

(2) De los llamados predicamentales; pero sí de los llamados predicables: y á estos es á los que se refiere la respuesta al primer argumento, cuando dice que en Dios no hay accidentes, como los hay en nosotros.

(3) Es doctrina de fe la absoluta simplicidad de Dios, según las decisiones de la Iglesia en el Concilio 4.º de Letran (cap. Firmiter).

(4) Gran parte de la 1.ª Conferencia del P. Monsabré en 1874 es una ampliación de este pasaje.

de sus partes: porque, si una masa de agua tiene dos codos de profundidad, no sucederá lo mismo con una parte de esta masa. Así en todo compuesto hay algo, que no es él mismo: y, si bien de lo que tiene forma puede decirse que tiene algo, que no es ello mismo, como en lo blanco hay algo, que no pertenece á la razón de blancura; sin embargo en la forma misma nada hay extraño á ella. Hé aquí por qué, siendo Dios su misma forma, ó más bien, su mismo ser; no cabe en él composición alguna. San Hilario insinúa esta razón, cuando dice (De Trinit. l. 7) que «Dios, que es la fuerza, no está compuesto de elementos débiles; ni el que es la luz, está formado de tinieblas.»

Al argumento 1.º dirémos, que las cosas, que proceden de Dios, se le parecen, como los efectos á la causa primera; y pertenece á la esencia de un efecto estar compuesto de algún modo, porque á lo ménos su existencia es distinta de su esencia, como se verá (C. 4, a. 3, argumento 3.º).

Al 2.º que para nosotros las cosas compuestas son mejores que las simples: porque la perfección de la bondad en las criaturas no se encuentra en una sola cosa simple, sino en muchas; mientras que la perfección de la bondad divina se encuentra en su solo ser simple, como se verá (C. 4, a. 1, y C. 6, a. 2).

#### ARTÍCULO VIII. — Entra Dios en la composición de otros seres? (1)

1.º Parece que Dios entra en la composición de otros seres: porque dice San Dionisio (De Hier. cœl. c. 4). «*El ser de todas las cosas, que es ser sobre todo ser, es la divinidad.*» Pero el ser de todas las cosas entra en la composición de cada una de ellas. De consiguiente Dios entra en la composición de otros seres.

2.º Dios es forma; porque, según dice San Agustín (lib. de Verb. Dom. serm. 33). «*El verbo de Dios, que es Dios, es una forma no formada.*» La forma es

(1) Contra Marco Varron, quien, según San Agustín (De Civit. l. 7, c. 6), dijo que Dios era el alma del mundo; contra los secuaces de Amaury de Chartres, que sostienen ser Dios el principio formal de todas las cosas (doctrina condenada por el

parte del ser compuesto; luego Dios es parte de algún compuesto.

3.º Todas las cosas que existen, y que en nada difieren, son idénticas. Dios y la materia primera existen, sin diferir uno de la otra: luego son una misma cosa, absolutamente hablando. Y, como la materia primera entra en la composición de los seres, se deduce que Dios entra también. La menor de este argumento se prueba de este modo: Todos los seres, que difieren entre sí, deben su diferencia á algunas desemejanzas, lo que hace necesario que sean compuestos. Pero Dios y la materia prima son absolutamente simples: luego no difieren de modo alguno.

Por el contrario, dice San Dionisio (De div. nom. c. 2) que «no hay por parte de Dios tacto, ni otra cosa alguna, que tenga relación con lo que es compuesto.» Además se lee en el libro de las causas que «la causa primera gobierna todas las cosas, pero sin mezclarse con ellas.»

Conclusion. — *Siendo Dios la causa primera eficiente, y absolutamente el primer ser y primer agente; es imposible que entre en la composición de ningún ser, ora como alma del mundo, ora como su forma ó materia, como algunos falsamente opinaron.*

Responderémos, que sobre este punto ha habido tres errores. Unos afirmaron que Dios era el alma del mundo; como lo refiere San Agustín (De civ. Dei, l. 7, c. 6); y á esta opinión se reduce la de los que dijeron que Dios era el alma del primer cielo. Otros han sostenido que era principio formal de todas las cosas; y esta opinión ha sido la de los discípulos de Amaury de Chartres. El tercer error fue de David de Dinant, que sostuvo neciamente que Dios era la materia primera. Todas estas opiniones son falsas evidentemente: *ni es posible que Dios entre de ninguna manera en la composición de cosa alguna, ni como principio formal, ni como principio material.* 1.º Porque, como se ha dicho (C. 2, a. 3), Dios es la primera causa eficiente,

Concilio 4.º de Letran; contra David de Dinant, que dijo que Dios era la materia prima; y en general contra todos los que sostienen la absurda doctrina del panteísmo bajo cualquiera de sus variadas formas.



y esta no conviene con la forma en ser una misma cosa en cuanto al número (1); sino solo en cuanto á la especie. De este modo el hombre engendra al hombre. Mas la materia no es numéricamente la misma que la causa eficiente, como ni en cuanto á la especie: porque esta existe en potencia, y aquella en acto. — 2.º Porque, siendo Dios la primera causa eficiente, á él pertenece el obrar primordialmente y por sí (*primò et per se*). Ahora bien: lo que entra en la composición de algo, no es agente primordial y por sí, sino que más bien lo es el compuesto: porque no es la mano la que obra, sino el hombre quien obra por la mano; y el fuego el que calienta por el calor. De donde se deduce que Dios no puede ser parte de algun compuesto. — 3.º Porque ninguna parte de un compuesto puede ser de un modo absoluto la primera entre los entes, ni aún la materia y la forma, que son las partes primeras de los seres compuestos; puesto que la materia existe en potencia, y la potencia es en absoluto (*simpliciter*) posterior al acto, como se ha visto (C. 3, a. 1); y la forma, que es parte del compuesto, es una forma participada. Mas, así como el ser participante es posterior á lo que es

(1) Como se ve en el ejemplo, que se cita á continuación. El hombre, en efecto, aunque engendrado por el hombre, no es numéricamente el mismo: ó bien, no es el mismo individuo el padre y el hijo, aunque sean idénticos en especie.

(2) O en otros términos: ántes es concebir lo que una cosa es por esencia, que concebir si es participante. Hay pues prioridad á favor de la esencia de una cosa con respecto á sus modos de existencia.

(3) Más adelante (C. 8, a. 1 y 3) explica el Santo Doctor en qué sentido dice el Catecismo de la doctrina cristiana que Dios está en todas las cosas por esencia; ó más bien, el Catecismo ha compendiado la doctrina de la Iglesia, y Santo Tomás la ha explicado.

por esencia (2); de igual manera el participado: por ejemplo, el fuego en las materias abrasadas es posterior á lo que es por esencia. Y ya se ha demostrado (C. 2, a. 3) que Dios es absolutamente el primer ente.

Al argumento 1.º dirémos que la divinidad se dice el ser de todos los seres de un modo efectivo y ejemplar; mas no por esencia (3).

Al 2.º que el Verbo es la forma ejemplar (4); pero no la que es parte de un compuesto.

Al 3.º que los seres simples no difieren con pluralidad de diferencias, lo cual es peculiar de los compuestos. De este modo el hombre y el caballo difieren en lo racional é irracional; pero estas diferencias no difieren ya entre sí por otras diferencias. Hé aquí por qué, hablando en rigor, no debe decirse que difieren; sino que son diversos. Por lo cual Aristóteles establece (Met. I. 10, c. 24 y 25) que diversidad es término absoluto, y que toda diferencia proviene de diferir en algo. De este modo, para hablar con exactitud, la materia primera y Dios no difieren, sino que son diversas entre sí: de donde no se sigue que sean idénticas (5).

(4) O á cuya imagen han sido hechas las cosas.

(5) « Llámense idénticas varias cosas, cuando tienen la misma sustancia; semejantes, cuando tienen la misma cualidad; iguales, cuando tienen la misma cantidad: podemos por tanto decir que la identidad entre varias cosas es *unidad en la esencia de las mismas*; semejanza es *aquella relacion de conveniencia de varias cosas en una misma cualidad*; y por último igualdad es *relacion de conveniencia de varias cosas en una misma cantidad*. Del propio modo que á lo idéntico se opone lo diverso; á lo semejante se opone lo desemejante, y á lo igual lo desigual. « *Filosofía especulativa* de Prisco, traducción de D. G. Tejado, t. 2, p. 23).

## CUESTION IV.

### De la perfeccion de Dios.

Después de haber examinado la simplicidad de Dios, es preciso hablar del mismo Dios. Y, como en todo ser la perfeccion es la medida de la bondad, trataremos en primer lugar de la perfeccion divina, y en segundo de su bondad. — En lo relativo á la perfeccion de Dios se presentan tres cuestiones: 1.ª Dios es perfecto? — 2.ª Es universalmente perfecto? es decir, tiene en sí las perfecciones de todos los seres? — 3.ª Se puede decir que las criaturas son semejantes á Dios?

#### ARTÍCULO I. — Dios es perfecto? (1)

1.º Parece que el ser perfecto no conviene á Dios: porque se dice perfecto como que está hecho completamente. Dios no puede decirse que ha sido hecho; luego tampoco puede decirse que es perfecto (2).

2.º Dios es el primer principio de las cosas. Pero los principios de las cosas parecen ser imperfectos; porque la semilla es el principio de los animales y de las plantas: luego Dios es imperfecto.

3.º Se ha probado (C. 3, a. 4) que la esencia de Dios es su ser mismo. Pero parece que este sea muy imperfecto, puesto que es lo más comun y susceptible de toda clase de adiciones: luego Dios es imperfecto.

Por el contrario: se dice en San Matéo (Math. 5, 48): *Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto.*

Conclusion. *Dios es soberanamente perfecto.*

Responderémos, que, segun refiere Aristóteles (Met. 12, text. 40), hubo algunos filósofos antiguos, tales como los pitagóricos y Leucipo, ó *Speusipo*, que no han atribuido al primer principio lo más excelente y perfecto. La razon de esto consiste en que estos filósofos antiguos no han considerado más que el principio material, que efectivamente es muy

imperfecto; porque, existiendo la materia, en cuanto tal, en potencia, es necesario que el primer principio material sea absolutamente potencial, y por consiguiente lo más imperfecto. Pero Dios es el primer principio, no material, sino en el género de causa eficiente; y este es necesario que sea lo más perfecto: porque, así como la materia, en cuanto tal, está en potencia; del mismo modo el agente, en cuanto tal, existe en acto. De donde se deduce, que *el primer principio activo debe existir absolutamente en acto; y por consecuencia debe ser absolutamente perfecto*: pues un ser es perfecto, en cuanto está en acto; puesto que se llama perfecto aquello, á que nada falta segun su modo de perfeccion.

Al argumento 1.º dirémos, que, segun San Gregorio (Mor. I. 5, c. 29), « ¡¡ no hacemos más que balbucear, hablando de las grandezas de Dios !! » porque lo que no ha sido hecho, no puede decirse propiamente que es *perfecto*. Mas, como en las cosas, que son hechas, se llama perfecto lo que pasa de la potencia al acto; se usa igualmente la misma palabra *perfecto*, para espresar todo aquello, á que no falta el ser en acto, ya sea por modo de perfeccion, ya de otra manera.

Al 2.º que el principio material, que es imperfecto para nosotros, no puede ser

(1) Contra la doctrina del filósofo árabe Al-Gazeli (Algazel), que decía que la bondad, la santidad y las demás perfecciones de Dios debían interpretarse en sentido negativo, esto es, Dios no es malo, Dios no es finito, etc., no entendiéndose con estas palabras perfeccion alguna positiva.

(2) En castellano no es fácil dar á este argumento toda la fuerza, que tiene en latin por la composición de la palabra *perfectus*, de *factus* (hecho) y *per* (completamente). Téngase en cuenta esta advertencia para la respuesta al argumento, que todo él descansa sobre la dicha etimología.