

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 (Algazeli), 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.

absolutamente primer principio, sino que es precedido por algun otro perfecto: porque la semilla, por más que sea el principio del animal producido por ella, tiene sin embargo por antecedente al animal ó á la planta, de donde dimana; toda vez que es preciso que, ántes que algo exista en potencia, haya alguna cosa que exista en acto; puesto que el ser en potencia no puede ser reducido á acto, sino por un ente en acto.

Al 3.º que el ser mismo (1) es lo más perfecto de todo: porque se le considera, respecto á todas las cosas que existen, como un acto; pues ningun ser tiene actualidad, sino en tanto que es. De donde se deduce, que el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, incluidas áun las formas. Hé aquí por qué no está respecto de las demas cosas en la razon de recipiente á recibido, sino más bien de recibido á recipiente. De este modo, cuando digo ser de hombre, ó de caballo, ó de cualquier otro animal; se considera el mismo ser como formal y recibido; y no como aquello, á lo cual conviene el ser.

ARTÍCULO II.—Existen en Dios las perfecciones de todos los seres?

1.º Parece que Dios no contiene las perfecciones de todos los seres: porque es simple, como se ha demostrado (C. 3, a. 7), y las perfecciones de las cosas son múltiples y diversas. Luego en Dios no están todas estas perfecciones.

2.º En un mismo ser puede haber atributos opuestos. Pero las perfecciones de los seres son opuestas entre sí; porque cada especie está perfeccionada por su diferencia específica; y las diferencias, en que se divide el género y que constituyen las especies, son opuestas entre sí. Luego, por la misma razon de que en un solo y mismo ser no puede haber atributos opuestos, parece que Dios no puede contener en sí las perfecciones de todos los seres.

(1) La existencia ó el existir.

(2) Permitase la palabra, toda vez que su equivalente *prevahet* no es de pura latinidad: la reconocida autoridad del P. Ceferino abona la traducción (*Filosofía elemental*, t. 2, p. 118).

(3) El agente unívoco y sus efectos son de la misma naturaleza; el agente equívoco y sus efectos tienen solo entre sí cierta proporción.

3.º El ser viviente es más perfecto que el simple ente, y el ser sabio más que el ser viviente. Luego vivir es más perfeccion que existir, y saber más que vivir. Pero, siendo la esencia de Dios su ser mismo, no hay en él la perfeccion de la vida y la sabiduría, ni las demas perfecciones de esta naturaleza.

Por el contrario, dice San Dionisio (De div. nom. c. 5), que *Dios precontiene (2) en una sola existencia todas las cosas*.

Conclusion. *En Dios estan las perfecciones de todos los seres.*

Responderémos, que en Dios existen las perfecciones de todas las cosas. Por esto se dice que es universalmente perfecto: porque no le falta nobleza alguna, que se encuentre en un género cualquiera, como lo dice el comentador de Aristóteles (Met. 1. 5, test. 21); lo cual puede comprobarse por dos razones: 1.ª Porque todo lo que un efecto contiene de perfeccion, debe encontrarse en su causa efectiva, ya bajo el mismo concepto, si el agente es unívoco (3), como el hombre engendra al hombre; ya de un modo más eminente, cuando el agente es equívoco. Así es como en el sol se encuentra una semejanza de lo que es engendrado por su virtud: porque es evidente que el efecto preexiste virtualmente (4) en la causa, que le ha producido. Ahora bien: preexistir virtualmente en una causa agente, no es preexistir de una manera más imperfecta, sino más perfecta; por más que lo que preexiste en la potencia de una causa material, preexiste más imperfectamente: porque la materia, en cuanto tal, es imperfecta de suyo; mientras que el agente, como tal agente, es de suyo perfecto. Luego, siendo Dios la primera causa efectiva de las cosas, es preciso que las perfecciones de todos los seres preexistan en él de un modo más eminente. San Dionisio insinúa esta razon, cuando dice de Dios (De div. nom. c. 5): «No digamos esto es, y aquello no es; sino que es

(4) Un efecto está; contenido en su causa efectiva de una de estas tres maneras: *formal, virtual ó eminentemente*. Se dice que está formalmente, cuando la naturaleza ó esencia del efecto está en la causa misma; virtualmente, cuando en la causa está el poder (ó la virtud) de producir el tal efecto, pero no está la naturaleza de este; y eminentemente, cuando la causa es más perfecta que el efecto, ó aquella no contiene las imperfecciones del efecto.

» todas las cosas, en el sentido de que es » la causa de todas. »

2.ª Siendo Dios, como se ha demostrado (C. 3, a. 4), el ser subsistente por sí mismo (*per se*), es forzoso que contenga en sí la perfeccion completa del ser; pues es evidente que, si un objeto cálido no contiene en sí toda la perfeccion del calórico, consiste únicamente en que su calor no le ha sido comunicado sino en cierta medida; porque, si fuese el mismo calórico subsistente por sí mismo, no le faltaría ningun grado de calor. Así pues, siendo Dios el ser subsistente por sí mismo, nada puede faltarle de la perfeccion del ser. Mas esta perfeccion del ser abarca las perfecciones de todas las criaturas; porque estas no son perfectas sino en razon del ser, que han recibido. De donde se deduce que Dios no carece de ninguna de las perfecciones, que tienen los demas seres. San Dionisio espresa tambien esta razon, cuando dice (De div. nom. c. 5) que «Dios no es existente de » un modo cualquiera, sino que existe, » preconteniendo en sí mismo bajo una » forma ejemplar todo el ser de un modo » absoluto é ilimitado (*simpliciter et incircumscripse*)»; y despues añade que «él » mismo es el ser para todo lo subsistente » (1).

Al argumento 1.º dirémos, que, «como » el Sol, segun la comparacion de que se vale San Dionisio (De div. nom. c. 5), » contiene en sí de antemano y uniformemente muchas y diferentes sustancias y » cualidades de cosas sensibles, existiendo » y siendo uno mismo y brillando con su » propia luz de un modo constante»; así con mayor razon es necesario que en la causa universal preexistan todas las cosas por union natural: y por esto mismo las cosas, que son diversas y opuestas entre sí, preexisten en Dios, como una misma cosa con él, sin perjuicio de su misma simplicidad. Esta consideracion hace evidente la solucion del 2.º argumento.

Al 3.º, que, como dice tambien San Dionisio (*ibid.*), aunque el ser mismo sea más perfecto que la vida, y esta más perfecta

(1) Cuyas palabras, como se deduce de lo anterior, no deben entenderse en el sentido de que el ser de Dios constituye un todo, del cual el ser de cada cosa subsistente sea una parte integrante; porque en esto precisamente consiste el panteísmo más grosero.

que la sabiduría, si se consideran cada una de estas cosas segun su distincion racional; sin embargo el que vive es más perfecto que el simple ente: porque el que vive es tambien ente, y el que es sabio es ente y viviente. Por lo tanto, aunque el ente no contiene en sí la vida y la sabiduría, porque no es necesario que el que recibe el ser por participacion le reciba con todos los modos de ser; no obstante el ser de Dios contiene en sí mismo la vida y la sabiduría, siendo, como es, el ser que subsiste por sí mismo, y no puede carecer de ninguna de las perfecciones del ser (2).

ARTÍCULO III.—Puede alguna criatura ser semejante á Dios?

1.º Parece que ninguna criatura puede ser semejante á Dios; porque el Salmista dice (Ps. 85, 8): *Entre los dioses de las naciones no hay ninguno, que os sea semejante, ¡oh, Señor!* Entre todas las criaturas las más escelentes son las que se designan con el nombre de dioses por participacion. Luego mucho ménos se pueden asimilar á Dios las otras criaturas.

2.º La semejanza es una comparacion. No se puede establecer comparacion entre cosas, que son de distintos géneros; por lo tanto no puede haber semejanza entre ellas: así no decimos que la dulzura se parece á la blancura. Como no hay criatura, que sea del mismo género que Dios, puesto que Dios no está incluido en ningun género, como queda demostrado anteriormente (C. 3, a. 5); no hay por consiguiente criatura semejante á Dios.

3.º Se llaman semejantes las cosas, que tienen la misma forma. Pero nada hay, que pueda tener la misma forma que Dios; puesto que no hay más que él, cuya esencia sea su misma existencia. Por lo tanto no hay criatura, que sea semejante á Dios.

4.º Entre las cosas semejantes la semejanza es recíproca, porque todo es semejante á su semejante. Si pues alguna

(2) El P. Ceferino se funda en la doctrina de esta respuesta y la esplana con inimitable claridad, al establecer como atributo fundamental de Dios su existencia absoluta ó *aseidad* (*Filosofía elemental*, t. 2, p. 320), como lo hace el P. Roselli (*Sum. phil.* t. 5, q. 25).

criatura fuese semejante á Dios; Dios á su vez sería semejante á alguna criatura, lo que es contrario á lo que dice Isaías (Is. 40, 18): *A quién habeis asemejado á Dios?*

Por el contrario, se lee en el Génesis (1, 26): *Hagamos al hombre á nuestra imagen y semejanza*; y San Juan añade (Ev. 3, 2): *Cuando él apareciere, seremos semejantes á él.*

Conclusion. *Siendo Dios el agente universal, y el principio de todo ser, y no estando contenido en ningún género, ni en ninguna especie; las criaturas se le parecen, no bajo el concepto del género y de la especie, sino segun cierta analogía.*

Responderemos que, consistiendo la semejanza en la conveniencia ó comunicacion de forma, hay muchas clases de semejanza; porque hay muchos modos de convenir en la forma. Se llaman semejantes los seres, que tienen la misma forma, bajo el mismo concepto y modo (1): y en este caso no son solo semejantes, sino que su semejanza llega hasta la igualdad; al modo que se dice de dos objetos igualmente blancos, que son semejantes en blancura: esta semejanza es la más perfecta. En otro sentido se dicen semejantes las cosas, que tienen la misma forma y bajo el mismo concepto, mas no segun el mismo modo, sino atendiendo al más ó al menos; así es como un objeto menos blanco se parece á otro más blanco: esta semejanza es imperfecta. En tercer lugar se llaman semejantes las cosas, que tienen la misma forma, pero no bajo el mismo concepto; como se ve en los agentes, que no son unívocos con sus efectos. Porque todo lo que hace un agente es semejante á él, como tal agente; pero, como cada una de sus obras tiene su forma, se debe necesariamente volver á encontrar en el efecto la imagen de la forma del agente. Así, cuando el agente pertenece á la misma especie que el efecto, se parecen entre sí bajo el concepto de la especie misma, como el hombre engendra al hombre. Pero, si el

(1) *Secundum eundem modum*, dice el texto; modo debe tomarse en todo el rigor de la palabra, es decir, como sinónima de límite ó grado de intensidad. Los casos de semejanza estan tomados de la Metafísica de Aristóteles (1. 10, c. 3), aunque con algunas variantes.

(2) Aunque en la Física moderna no puede aceptarse esta

agente no es de la misma especie que el efecto, habrá semejanza entre ellos, pero no bajo el punto de vista de la especie. Así lo que es producido por la virtud del sol (2), refleja bajo algun concepto la imagen de este astro; pero no recibe su forma: se le parece en cuanto al género, mas no en cuanto á la especie. En consecuencia, cuando se trata de un agente que no pertenece á ningún género; sus efectos están mucho más distantes de reproducir su imagen: no participan de su semejanza ni bajo el concepto de la especie, ni bajo el del género; sino únicamente segun cierta analogía, como el ser mismo es comun á todos los seres. *En este sentido todas las obras de Dios se le asemejan, en cuanto son entes, como al primero y universal principio de todo ser.*

Al argumento 1.º contestaremos que, segun San Dionisio (De div. nom. c. 9), cuando la Escritura Sagrada dice que algo no es semejante á Dios, esto no quiere decir que no pueda asemejarse en nada; porque «las mismas cosas son á la vez semejantes y desemejantes á Dios: semejantes en cuanto le imitan, como se puede imitar al que no es perfectamente imitable; y desemejantes en cuanto se separan de su causa, no solamente en grado de intensidad y diminucion, como lo más ó lo menos en los colores; sino porque nada hay de comun entre él y ellas, ni en cuanto á la especie, ni en cuanto al género.»

Al 2.º que Dios no está en relacion á sus criaturas, como cosas de diversos géneros; sino como aquello, que está fuera de todo género, y que es el principio de todos los géneros.

Al 3.º que no se dice que exista entre Dios y las criaturas una semejanza de forma, basada en la comunidad del género ó de la especie; sino únicamente en la analogía, es decir, en cuanto Dios es ente por esencia y las criaturas entes por participacion.

Al 4.º que, aun admitiendo que la cria-

proposicion, el lector comprenderá que en nada se perjudica á la fuerza del argumento. Pudiera substituirse el ejemplo por el de la coloracion de las plantas; y entonces el género comprensivo de la causa y del efecto sería la luz, manifestándose la unidad de sus colores en el sol y la variedad de los mismos en las plantas.

tura se asemeje á Dios en algun modo, sin embargo nunca se puede decir que Dios se asemeje á la criatura; porque dice San Dionisio (De div. nom. c. 9): «cuando se trata de cosas del mismo órden, la semejanza es recíproca; pero

» no lo es entre la causa y el efecto»: así decimos que la imagen se parece al hombre, y no al contrario. Del mismo modo puede decirse que la criatura se parece á Dios en algun modo, mas no que Dios es semejante á la criatura.

CUESTION V.

Del bien en general.

Debemos ahora ocuparnos del bien y desde luego del bien en general, y despues de la bondad de Dios. Respecto del bien en general se presentan seis cuestiones: 1.ª El bien y el ente son en la realidad una misma cosa?—2.ª Suponiendo que haya solo diferencia racional entre ellos, qué es lo primero respecto á la razon, el bien, ó el ente?—3.ª Suponiendo que el ente sea anterior, todo ente es bueno?—4.ª A qué causa se reduce el bien?—5.ª La esencia del bien consiste en el modo, la especie y el órden?—6.ª Division del bien en honesto, útil y deleitable.

ARTÍCULO I.—*Difiere en la realidad el bien del ente?* (1)

1.º Parece que el bien difiere del ente en la realidad; porque Boecio dice (Lib. de heb.). «Veo en las cosas, que el ser buenas no es lo mismo que el que simplemente sean.» Luego el bien y el ente son diversos en la realidad (*secundum rem*).

2.º Nada hay que se dé la forma á sí mismo: pero se dice bien en cuanto sirve de forma al ente, como se ve en el Comentario del libro de las causas (prop. 21 y 22). Luego el bien difiere del ente en la realidad.

3.º El bien es susceptible de aumento ó disminucion, y el ente no lo es; luego difieren en la realidad.

Por el contrario: dice San Agustin en su libro de la Doctrina Cristiana (1. 1, c. 32): «En el hecho de ser, somos buenos.»

Conclusion. *El bien y el ente son en la realidad la misma cosa, pero son distintos segun la razon (secundum ratio-*

nem); porque el bien lleva consigo razon de apetibilidad, que no lleva el ente.

Responderemos, que el bien y el ente son en realidad la misma cosa, pero difieren solamente segun la razon; lo que se puede probar muy fácilmente. En efecto: la naturaleza del bien consiste en ser alguna cosa apetecible. Por esto dice Aristóteles (Ethic. 1. 1, c. 1): «El bien es lo que todos los seres apetecen.» Pero es evidente que cada cosa es apetecible en razon de lo que tiene de perfecto, pues que todos los seres apetecen su perfeccion. Por otra parte, en tanto una cosa es perfecta, en cuanto existe en acto; de donde se deduce que en tanto una cosa es buena, en cuanto es ente: porque el existir es la actualidad de toda cosa, como se ve segun lo que se ha dicho (C. 3, a. 4; y C. 4, a. 1). Luego es evidente que el bien y el ente son en realidad una sola y misma cosa (2); pero el bien tiene razon de apetibilidad, que no tiene el ente.

Al argumento 1.º diremos, que, aunque el bien y el ente son una misma

(1) En general, los artículos de esta cuestion tienen tanta importancia para la Metafísica, como para la Teología.

(2) Hasta aquí la primera parte de las dos que abraza la conclusion; pues la segunda, como se ve, es una consecuencia in-

mediata de lo ya espuesto. El Cardenal Cayetano fija la marcha de la demostracion en estos términos: *El bien tiene razon de apetibilidad, luego de perfeccion, luego de ente en acto, luego de ente, luego el bien y el ente etc.*