

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 según cierta analogía.*

Responderemos que, consistiendo la semejanza en la conveniencia ó comunicación 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 según 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 están 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 algún 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 según cierta analogía, como el ser mismo es común 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, según 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 disminución, como lo más ó lo menos en los colores; sino porque nada hay de común entre él y ellas, ni en cuanto á la especie, ni en cuanto al género.»

Al 2.º que Dios no está en relación 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 participación.

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

proposición, el lector comprenderá que en nada se perjudica á la fuerza del argumento. Pudiera substituirse el ejemplo por el de la coloración 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 algún 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 orden, 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 algún 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 después 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 razón, 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 orden?—6.ª División 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 disminución, y el ente no lo es; luego difieren en la realidad.

Por el contrario: dice San Agustín 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 según la razón (secundum ratio-*

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

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

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

Responderemos, que el bien y el ente son en realidad la misma cosa, pero difieren solamente según la razón; 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 razón de lo que tiene de perfecto, pues que todos los seres apetecen su perfección. 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 según 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 razón de apetibilidad, que no tiene el ente.

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

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

cosa (1) *secundum rem*; sin embargo, como se diferencian *secundum rationem*, no del mismo modo se dice una cosa ente *simpliciter* y bien *simpliciter*. Porque, significando el ente que una cosa está en acto propiamente, y como acto propiamente hace relación á la potencia; de aquí el que en tanto una cosa se dice ente *simpliciter* ó absolutamente, en cuanto esa misma cosa se diferencia en primer lugar de lo que se encuentra solo en potencia: esto es pues lo que se llama ser *sustancial* de una cosa cualquiera; de lo cual se sigue que por su ser sustancial una cosa es ente *simpliciter* ó en absoluto; mientras que por los actos, que se le añaden, es ente *secundum quid* ó relativamente: como, por ejemplo, el ser blanco es un ser *secundum quid*. No quita pues el ser blanco al ser *en potencia* (*simpliciter*) ó en absoluto, porque recaé sobre una cosa preexistente ya en acto.

Mas el bien ó lo bueno dice ó incluye la razón de cosa perfecta, que es *apetecible*, y de aquí que á su vez diga ó incluya la razón de lo último *en el ser*: en su consecuencia todo lo que es últimamente perfecto, se llama bien ó bueno *simpliciter* ó en absoluto; mas lo que no tiene esta perfección última, que debe tener, aunque por otra parte se encuentre revestido de alguna perfección, en cuanto se halla *en acto*; no por eso se dice perfecto *simpliciter* ó en absoluto, ni bueno *simpliciter*, sino *secundum quid* ó relativamente.

Así, por lo tanto, según el primer modo de ser (*secundum primum esse*), que es sustancial, una cosa se dice ente *simpliciter* ó en absoluto, y buena ó bien *secundum quid* ó relativamente, esto es, en cuanto es ente; mas, si se considera según el acto último (ó sea la perfección), una cosa se llama ente relativamente ó *secundum quid*, y buena ó bien en absoluto ó *simpliciter*.

De esta manera, cuando dice Boecio que en las cosas uno es lo bueno y otro lo que son, debe referirse al ser bueno *simpliciter*, y al ser *simpliciter*: porque según el primer acto una cosa se consti-

(1) Puede decirse que cualquier bien es ente, y que cualquier ente es bien; pero con esto no se da á entender que la entidad sea indistintamente la entidad ó la bondad. Dos cir-

tuye ente *simpliciter*, mientras que por el acto último llega á ser bien ó bueno *simpliciter*; no obstante que sea bueno ó bien hasta cierto punto por el primer acto, y en cierto modo también ente por el último.

Al 2.º que el bien es tal por la forma del ente, entendiéndose del bien en absoluto con relación al último acto.

Al 3.º igualmente, que se dice que lo bueno es susceptible de aumento ó disminución por algún acto sobreañadido; por ejemplo, la ciencia ó la virtud.

ARTÍCULO II.—El bien es, según la razón, antes que el ente?

1.º Parece que el bien existe, según la razón, antes que el ente; porque el orden de los nombres debe ser conforme con el orden de las cosas por ellos significadas. Pero San Dionisio, enumerando los nombres de Dios, coloca la bondad antes del ente, como se ve en su libro de los nombres divinos (c. 3). Por lo tanto el bien existe, según la razón, antes que el ente.

2.º Lo que se extiende á un mayor número de cosas es, según la razón, lo primero. Pero el bien se extiende á más cosas que el ente; porque, como dice San Dionisio (De divin. nom., c. 5), «el bien» se extiende á lo que existe y á lo que no existe, mientras que el ente no se extiende sino á lo que existe». Por lo tanto el bien existe, según la razón, antes que el ente.

3.º Lo que es más universal es, según la razón, lo primero. Pero el bien parece más universal que el ente; porque el bien comprende todo lo que es apetecible, y para ciertas personas la no existencia es una cosa apetecible, pues se dice de Judas (Math. 26, 24): *Mejor le hubiera sido no haber nacido*. Por lo tanto el bien existe, según la razón, antes que el ente.

4.º No solo es apetecible el ser, sino que lo son asimismo la vida, la sabiduría y muchas cosas semejantes. Parece por esto que el ser no es sino una cosa particular apetecible; mientras que el bien

conferencias secantes pueden aclarar estas relaciones entre ambos conceptos á los que no conozcan las reglas lógicas sobre la conversión (Pág. 47, nota 2).

es universal: de consiguiente el bien, absolutamente hablando, existe, según la razón, antes que el ente.

Por el contrario, se dice en el libro de las causas (Prop. 4) que *la primera de las cosas creadas es el ser*.

Conclusion. Siendo conocido por el entendimiento el ser antes que el bien, dedúcese de aquí que existe en la razón antes que él.

Responderemos, que el ente existe, según la razón, antes que el bien; porque la razón significada por el nombre es lo que el entendimiento concibe de una cosa y lo espresa por medio de la palabra: por lo tanto lo que cae primeramente bajo el dominio del entendimiento, es primero según la razón. Pero el ente cae ante todo bajo la concepción del entendimiento; porque en tanto una cosa es cognoscible, en cuanto existe en acto (1), como dice Aristóteles (Met. I. 9, t. 20). De donde se deduce que el ente es el objeto propio del entendimiento, y por lo mismo la primera cosa inteligible; como el sonido es lo primero, que puede percibir el oído. Así pues el ente es antes que el bien, según nuestro modo de concebir, ó sea, *secundum rationem*.

Al argumento 1.º dirémos que San Dionisio trata de los nombres divinos en su relación con Dios, considerado como causa; porque, como él mismo lo dice, designamos á Dios por las criaturas, como la causa por los efectos. Ahora bien: lo bueno, como tiene razón de apetecible, contiene por esto mismo la idea de causa final, cuya causalidad es la primera de todas; porque el agente no obra sino por un fin, y por el agente la materia es movida á la forma (2). Por eso se dice que el fin es la causa de las causas (3). Por consiguiente bajo el punto de vista de la causalidad el bien es antes que el ente, como el fin antes que la forma; y por este motivo entre los nombres que espresan la

(1) Véase la C. 12, a. 1.

(2) «La palabra movimiento admite varias y diversas significaciones, que pueden dar origen á inexactitudes y confusiones de ideas. En su sentido más lato é impropio significa cualquier operación ó acto... En sentido más lato se toma como equivalente de mutación, en virtud de la cual se adquiere ó se pierde algo de nuevo, interviniendo mutación real del ser.» (P. Ceferino Gonzalez: *Filosofía elemental*, t. 2, p. 210.)

(3) Como se verá después (a. 5), la causa final es la primera de las causas, considerada en la intención del agente; pero es

causalidad divina el bien se antepone al ente. Además, porque según los platónicos, que no distinguían la materia de la privación, y que decían que la materia era el no ente, la participación del bien se extiende á mayor número de cosas que la participación del ente: porque la materia prima participa del bien, puesto que lo apetece, y los seres no apetece sino lo que se les asemeja; pero no participa del ente, puesto que se la supone no ente. Por esto dice San Dionisio que «el bien se extiende á las cosas, que no existen.»

Por eso mismo la respuesta al 2.º es evidente, ó también se puede contestar que el bien se extiende á lo que existe y á lo que no existe, no á manera de predicado, sino atendiendo á la causalidad; de tal modo que por cosas, que no existen, no se entiende las cosas, que no existen absolutamente; sino aquellas, que no existen más que en potencia, sin existir en acto; porque, por la misma razón de que el bien implica la idea del fin, no solamente las cosas, que existen en acto, descansan en él, sino que hacia él tienden también las cosas, que no existen sino en potencia. El ente al contrario no comprende la idea de otra causa que la formal ó inherente (4) ó ejemplar; y su causalidad no se extiende por este motivo sino á las cosas, que existen en acto.

Al 3.º que el no ser no es apetecible por sí mismo, sino (*per accidens*) accidentalmente; es decir, en cuanto no exime de un mal, cuyo término deseamos, y cuya exención se obtiene por su no existencia; y esta exención del mal solo es apetecible en cuanto el mal priva de cierto ser. Lo que es apetecible por sí mismo, es el ser; el no ser no lo es sino por accidente (*per accidens*), es decir, en cuanto es apetecido cierto modo de ser, cuya privación el hombre no puede sobrellevar. En este

la última en la ejecución.

(4) *Inherentis*, dice el texto: no es admisible la variante que propone el P. Nicolai, leyendo *inexistentis*. «Así como la disposición artificial comunicada al mármol por el artista constituye la causa formal interna de una estatua; así la idea, que le sirve de tipo ideal para esto, constituye la causa formal externa de la misma.» (P. Ceferino: *Filosofía elemental*, t. 2, p. 72). Indudablemente la causa formal interna es la llamada inherente, y la externa la ejemplar. Sin embargo puede también resultar un sentido satisfactorio, teniendo en cuenta lo que el mismo Santo Tomás dice en la C. 15, a. 1.

sentido es como el no ser se llama bueno *per accidens* (1).

Al 4.º que se apetece la vida, la sabiduría y las demás cosas semejantes, que existen en acto, y así en todo se desea el ser: y en tal sentido nada hay apetecible sino el ente, y por lo tanto nada hay bueno, si no es ente.

ARTÍCULO III. — Todo ente es bueno? (2)

1.º Parece que no todo ente es bueno; porque el bien añade algo al ente, según lo dicho (a. 1). Lo que añade algo al ente, le restringe, como la sustancia, la cantidad, la cualidad y otras cosas de esta naturaleza. De consiguiente el bien restringe al ente, y por lo tanto no todo ente es bueno.

2.º Nada malo es bueno. *Ay de vosotros*, dice Isaías (5,20), *que llamáis malo á lo que es bueno, y bueno á lo que es malo!* Pero hay algún ente, que se dice malo: luego no todo ente es bueno.

3.º Lo que es bueno es apetecible. Pero la materia prima nada tiene de apetecible, siendo más bien la que apetece. Luego la materia prima no tiene razón de bien, y por lo tanto no todo ente es bueno.

4.º Aristóteles dice que «lo bueno no existe en las cosas matemáticas» (Met. 3, test. 3). Pero las cosas matemáticas son ciertos entes; de otro modo no serían el objeto de una ciencia. De consiguiente no todo ente es bueno.

Por el contrario, todo ente, que no es Dios, es criatura de Dios. *Pero toda criatura de Dios es buena*, como lo dice el Apóstol (I Tim. 4): y, puesto que Dios es infinitamente bueno, de aquí se deduce que todo ente es bueno.

Conclusion. *Todo ente, en cuanto ente, es bueno.*

Responderémos, que todo ente, en cuanto tal, es bueno; porque todo ente, como ente, existe en acto, y es perfecto

(1) Aunque anteriormente se ha indicado, no deje el lector de consultar al P. Ceferino en lo que se refiere á la teoría del mal.

(2) Contra los maniqueos y todos los que con ellos sostengan la dualidad de principios, uno para el bien y otro para el mal.

(3) Como observa oportunamente el P. Nicolai, pudiera creerse que las expresiones *el ser mismo* se referían al ser en general; pero, para comprender el sentido, basta introducir esta pequeña variación: el ser mismo (la entidad misma de

en cierto modo, puesto que todo acto es una perfección. Pero lo que es perfecto es apetecible y bueno, como lo hemos probado más arriba (a. 1): de donde se deduce que todo ente, en cuanto tal, es bueno.

Al argumento 1.º dirémos que la sustancia, la cantidad, la cualidad y todo lo que estas contienen, contráe al ente, aplicándole á una esencia ó naturaleza determinada; pero que el bien no añade otra cosa al ente sino una razón de apetibilidad y de perfección, lo que le conviene al ser mismo (3), en cualquier naturaleza que esté: de donde se deduce que el bien no limita al ente.

Al 2.º que no se llama malo á ningún ente, en cuanto tal, sino únicamente porque carece de cierto ser (4). De este modo se dice que el hombre es malo, cuando carece del ser de la virtud; y se dice ojo malo, cuando carece de la integridad de la vista.

Al 3.º que la materia prima, así como no es ente sino en potencia, tampoco es bien de otra manera. Aunque según los platónicos se puede decir que la materia prima es un no ente á causa de la privación, que á ella va unida; sin embargo participa del bien, porque tiene predisposición ó aptitud, para recibirle; y por lo mismo no le conviene el ser apetecible, sino el apetecer.

Al 4.º que los objetos matemáticos no tienen existencia propia: porque, si así fuese, habría en ellos bien, cual sería su mismo ser. Pero los objetos matemáticos son considerados como entes solo mediante la operación de la razón, en cuanto se abstraen del movimiento y de la materia, y de este modo se elimina de ellos el concepto de fin, que entraña la idea de motor: á pesar de esto, no creemos que haya repugnancia en admitir que en algún ente de razón no hay bien ó razón de bien; puesto que la idea de ente es anterior á la de bien, según se ha dicho (a. 2.) (5).

cualquier ente), en cualquiera naturaleza que esté, lleva una razón de apetibilidad y perfección, que es en lo que consiste el bien.

(4) Para evitar ambigüedades, téngase en cuenta lo dicho (pág. 26, nota 2) sobre la privación y la negación. Aquí se habla de la primera; de lo contrario, resultaría el absurdo de que el hombre sería malo, simplemente por faltarle las propiedades de la planta ó del mineral.

(5) Véase sobre este punto la citada obra del P. Ceferino (*Estudios Filosóficos*, t. 1, c. 26).

ARTÍCULO IV. — El bien importa la razón de causa final?

1.º Parece que el bien no importa la razón de causa final, sino más bien la de otras causas: porque, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4), «se alaba el bien, porque es bello»; pero lo bello importa la razón de causa formal: luego el bien lleva inherente la razón de causa formal.

2.º El bien es comunicativo de su ser, como nos lo enseña San Dionisio, cuando dice (ibid.) que «el bien es lo que da la subsistencia y el ser á todas las cosas.» Pero esta tendencia difusiva de sí misma implica la idea de causa eficiente: luego el bien importa la causa eficiente.

3.º San Agustín dice (De doct. christ. l. 1, c. 31) que «existimos, porque Dios es bueno.» Pero debemos el ser á Dios como á causa eficiente; luego el bien tiene el carácter de causa eficiente.

Por el contrario, dice Aristóteles (Phys. l. 2, test. 31) que «aquello, por cuya causa algo es, es como el fin y el bien de otros seres.» Luego el bien importa la razón de causa final.

Conclusion. *Es preciso que el bien importe la razón de causa final, puesto que lleva en sí la de apetibilidad.*

Responderémos, que, siendo el bien lo que todos los seres apetecen, é incluyendo esto la idea de fin, *el bien lleva consigo la idea de fin.* Pero la idea del bien presupone la idea de causa eficiente y la de causa formal; porque vemos que lo que es lo primero en la causa, al obrar, es lo último en lo causado. Así el fuego calienta antes de transmitir la forma de fuego, no obstante que el calor en el fuego subsigue á su forma sustancial. En la causa, al obrar, se encuentra: 1.º el bien y el fin, que mueve al agente; 2.º la acción de este, tendiendo á la forma; 3.º y por último la forma (1). Procediendo en sentido inverso respecto de lo causado, es natural exista en primer lugar la forma,

(1) La generalidad de los autores escolásticos convienen en asignar un cuarto elemento en la producción de un efecto, ó sea, la materia, que ha de recibir la forma, y que importa la idea de causa material. Recuérdese lo dicho (pág. 18, nota 2), para comprender cuál es la materia en los actos espirituales.

(2) Vista en toda la extensión de la palabra, natural ó metafóricamente hablando. Como observa el P. Ceferino, por no conocer estos y otros muchos pasajes análogos de Santo Tomás, es por lo que ha podido M. Cousin afirmar que *la escolástica no*

que determina el ser; en segundo la virtud efectiva, que está en razón de la perfección del ser, porque un ser es perfecto, cuando puede producir lo semejante á sí mismo, como lo dice Aristóteles (Meteor. l. 4; y de an. test. 34); y por último la idea de bien, que es el fundamento de la perfección del ser.

Al argumento 1.º dirémos, que el bien y lo bello son en el sujeto una sola y misma cosa, porque uno y otro tienen la forma por base, y por este motivo se elogia el bien como bello: pero difieren en sus conceptos; porque, hablando con propiedad, el bien se refiere al apetito, puesto que se llama bueno lo que todos apetecen; y por esto lleva consigo la idea de fin, porque el apetito es como cierto movimiento hácia una cosa. Pero lo bello se refiere á la facultad intelectual; porque se dicen bellas las cosas, que agradan á la vista (2): así que lo bello consiste en cierta debida proporción, porque el sentido se recrea en las cosas debidamente proporcionadas, como semejantes á él; por cuanto el sentido es también cierta razón, así como lo es toda facultad cognoscitiva. Y, como el conocimiento se adquiere por la asimilación, y esta se refiere á la forma; lo bello corresponde, propiamente hablando, á la razón de causa formal.

Al 2.º que se dice del bien que es comunicativo de sí mismo, del mismo modo que se dice que el fin produce el movimiento (3).

Al 3.º que se llama bueno al que tiene voluntad, en razón del buen uso que hace de ella; porque mediante esta ponemos en juego todas nuestras facultades. Así no se llama bueno al hombre, porque tenga buen entendimiento; sino al que tiene buena voluntad. Pero la voluntad se refiere al fin, como á su objeto propio. Por lo tanto, cuando se dice que «nosotros existimos, porque Dios es bueno», esto se refiere á la causa final (4).

había conocido ni tratado las cuestiones sobre la belleza (*Estudios Filosóficos*, t. 1, c. 28). Como ampliación á las ideas del texto, véase la excelente obra del P. Jungmann, *La Belleza y las Bellas Artes*, traducción del Sr. Orti y Lara: Madrid, 1874.

(3) En la intención.

(4) Porque, de referirse á la causa eficiente, valdría tanto como decir que existimos, no por voluntad libre de Dios, sino por necesidad de su naturaleza. La bondad divina, dice el P. Nicolai, fué el motivo.