

los filósofos antiguos (1) en fuerza de esta misma verdad, al reconocer un principio infinito, lo aceptaron como único.

3.º Por la unidad del mundo. Todo lo que existe se halla dispuesto de manera, que todas las criaturas están ordenadas con reciprocidad, sirviendo unas á otras. Pero las cosas, que son diversas, no concurrirían á un solo orden, si no estuvieran ordenadas por algo único. En efecto: la unidad del orden resulta mejor de la direccion de uno solo, que de la de muchos; porque la unidad es causa propia (*per se*) de la unidad; mientras que la multitud no es causa de la unidad, sino accidentalmente, es decir, en cuanto es una bajo algun aspecto (2). Siendo el primer ser infinitamente perfecto por sí mismo y no por accidente (3) (*per se, et non per accidens*); es preciso que este primer ser, que reduce todo á un solo y mismo orden, sea absolutamente uno: y tal es Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que el Apóstol recuerda el error de los que adoraban á muchos Dioses, considerando á los planetas, las estrellas, y cada una de las partes del mundo, como otras tantas divindades; y por esto dice á continuacion: *Mas para nosotros un solo Dios, etc.*

Al 2.º que la unidad como principio del número no se aplica á Dios, sino solamente á los objetos materiales. Porque la unidad así entendida pertenece al género de las cosas matemáticas, que tienen su existencia en la materia; aunque existen separadas de esta segun la razon: pero la unidad transcendental es una entidad metafísica, cuya existencia es independiente de la materia. Y, aunque en Dios no hay privacion alguna; sin embargo, en razon de nuestro modo de entender, le conocemos, descartando de su nocion todo lo que no sea él (4). Así nada impide que afirmemos de él alguna cosa que indica privacion, como cuando decimos que es incorpóreo, y que es infinito. En este mismo sentido decimos que es uno.

(1) « Argumento empleado ya por Tertuliano (*Adversus Marcionem*, l. 1, c. 5) ». P. Nicolai.

(2) Véase la respuesta al 2.º en el artículo precedente.

ARTÍCULO IV. — Dios es eminentemente (*maximè*) uno?

1.º Parece que Dios no es por excelencia uno. La unidad supone en efecto la privacion de toda division. Es así que una privacion no es susceptible de más ni de menos. Luego Dios no es más uno que las otras cosas, que son unas.

2.º Parece que nada hay más indivisible que lo que es indivisible á la vez en acto y en potencia, como el punto y la unidad. Es así que un ser es tanto más uno, cuanto es más indivisible: luego Dios no es más uno que la unidad y el punto.

3.º Lo que es bueno por esencia, es por excelencia bueno: luego lo que es uno por su esencia, es excelentemente uno. Es así que todo ente es uno por su esencia, como lo demuestra Aristóteles (*Met.* l. 1, test. 3). Luego todo ente es sumamente uno, y por consiguiente Dios no es más uno que los demás entes.

Por el contrario. Dice Boecio (*De cons.* l. 5, c. 8): «Entre todas las cosas, que se dicen una, la unidad de la divina Trinidad ocupa el primer lugar».

Conclusion. Siendo Dios el Ente Supremo y el más indiviso, es por lo mismo soberanamente uno.

Responderémos que, siendo uno el ente indiviso, para que algo sea sumamente uno, es preciso que sea tambien por excelencia ente al par que eminentemente indivisible. Este doble carácter conviene solo á Dios: él es el ente por excelencia, puesto que no tiene un ser limitado por naturaleza alguna, á la cual se una; sino que es el mismo ser subsistente, ilimitado en todos conceptos. Él es tambien absolutamente indiviso, porque no puede ser dividido en acto ni en potencia por modo alguno de division, siendo simple bajo todo aspecto, como lo hemos demostrado (*C.* 3, a. 7): luego es evidente que *Dios es por excelencia uno*.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la privacion en sí misma no sea susceptible de más ni de menos; sin em-

(3) *Primo et per se*: el sentido de estas palabras fué explicado por el Santo Doctor en la *C.* 8, a. 4.

(4) *Per modum privationis et remotiois*.

bargo, segun que lo es su opuesto (1), aun las mismas privaciones se espresan por el más y el menos. Así, segun que un ser es más ó menos divisible ó dividido, ó no lo es de modo alguno, se dice que es más ó menos uno, ó sumamente uno.

Al 2.º que el punto y la unidad, que es el principio del número, no son entes del grado más elevado, puesto que tienen necesidad de existir en algun sujeto: no

son pues ni el uno ni la otra todo lo uno que pudieran ser; porque, como el sujeto no es sumamente uno, á causa de la diferencia que hay entre él y su accidente, tampoco este lo es.

Al 3.º que, aunque todo ente sea uno por su sustancia, no por esto la sustancia de cada ente produce de igual manera la unidad; puesto que en los unos la sustancia está compuesta de multitud de partes, y en los otros no.

CUESTION XII.

Cómo conocemos á Dios?

Despues de haber considerado lo que es Dios en sí mismo, nos resta examinar lo que es con respecto á nuestro conocimiento, es decir, de qué manera le conocen las criaturas; cuya materia trataremos en trece artículos, á saber: 1.º Puede algun entendimiento creado ver la esencia de Dios? — 2.º El entendimiento ve la esencia de Dios mediante alguna semejanza creada? — 3.º La esencia de Dios puede ser vista por los ojos corporales? — 4.º Hay alguna sustancia intelectual creada, capaz por sus medios naturales de ver la esencia de Dios? — 5.º La inteligencia creada tiene necesidad, para ver la esencia de Dios, de alguna luz creada? — 6.º Entre las criaturas, que ven la esencia de Dios, la ve una más perfectamente que otra? — 7.º Alguna inteligencia creada puede comprender la esencia de Dios? — 8.º La inteligencia creada, que ve la esencia de Dios, lo conoce todo en ella? — 9.º Lo que conoce en la esencia de Dios, lo conoce por algunas semejanzas? — 10.º Conoce á la vez todo lo que ve en Dios? — 11.º En el estado de la vida presente puede algun hombre ver á Dios en su esencia? — 12.º Podemos conocer á Dios en esta vida por la razon natural? — 13.º Sobre el conocimiento que tenemos de Dios por la razon natural, puede haber en esta vida otro conocimiento, que sea efecto de la gracia?

ARTÍCULO I. — Alguna inteligencia creada puede ver á Dios en su esencia? (2)

1.º Parece que ninguna inteligencia creada puede ver á Dios en su esencia: porque San Juan Crisóstomo, explicando (*Hom.* 14) estas palabras de San Juan: *Nadie ha visto jamas á Dios* (*Joann.* 1), dice que «no solamente los profetas, pero ni los ángeles, ni los arcángeles, han visto lo que es Dios; porque cómo lo que es de naturaleza creada, podrá ver

» lo que es increado?» Y San Dionisio, hablando de Dios, dice (*De div. nom.* c. 1) que «*no es accesible* ni á los sentidos, ni á la fantasía, ni á la opinion, ni á la razon, ni á la ciencia.»

2.º Todo lo infinito, en cuanto tal, es desconocido. Dios es infinito, como lo hemos demostrado (*C.* 7, a. 1). Luego no puede ser conocido como él es.

3.º Una inteligencia creada no puede conocer más que las cosas existentes. Porque lo primero que cae bajo el domi-

(1) El hábito ó forma, de que despoja la privacion. Aun cuando las tinieblas no son susceptibles de más ni de menos; sin embargo, por relacion á su opuesto, la luz, se dice que hay más ó menos tinieblas, segun es menor ó mayor la cantidad de luz, de que nos vemos privados: es ejemplo citado muy oportunamente por el P. Médicis (obra citada).

(2) Contra los herejes llamados trinitarios, y contra los discípulos de Amaury y de Arnaldo, que negaban al hombre y aun á los ángeles la posibilidad de ver á Dios en su esencia: error condenado por la Iglesia en diferentes ocasiones, y espresamente con respecto á Amaury en el Concilio 4.º de Letran (*Extr. de Summa Trin. et fide cathol.*).

nio de la inteligencia, es el ente. Pero Dios no es existente, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 1 y 2), sino que está sobre toda existencia; luego no es inteligible, sino que está sobre toda inteligencia.

4.º Es preciso que haya cierta proporcion entre el sujeto que conoce y el objeto conocido; puesto que el conocimiento de un objeto es una perfeccion del que lo posee. Pero no hay proporcion alguna entre la inteligencia creada y Dios; puesto que media infinita distancia entre una y otro: luego una inteligencia creada no puede ver la esencia de Dios.

Por el contrario: dice San Juan (3, 2): *le veremos así como él es.*

Conclusion. *Consistiendo la última felicidad del hombre en la operacion más elevada de su inteligencia, que es la vision clara de la esencia divina por el entendimiento; es cierto que una inteligencia creada puede ver á Dios en su esencia.*

Responderemos que, siendo todo ente cognoscible en cuanto es (1) en acto; Dios, que es un acto puro sin mezcla alguna de potencia, es en sí ó en cuanto está de su parte lo más cognoscible. Empero lo que es en sí más cognoscible, no lo es al entendimiento particular por causa de la superioridad ó exceso de lo inteligible sobre el entendimiento. Así el sol, que es de todos los objetos materiales el más visible, no puede ser visto por el murciélago á causa del exceso de luz. Teniendo esto en cuenta algunos filósofos (2), supusieron que ningun entendimiento creado podía ver la esencia de Dios. Mas esta opinion es infundada: por-

(1) *Unumquodque cognoscibile est in quantum est actu.* «El objeto del entendimiento puede ser ó adecuado ó proporcionado. Es el objeto adecuado del entendimiento, lo que puede ser conocido por esta potencia, considerada absolutamente en sí misma; y el objeto proporcionado, lo que conviene con el entendimiento en su estado actual de union del alma con el cuerpo. — Todo lo que es ó puede ser, es objeto del entendimiento simplemente considerado. Nótese que bajo la palabra ser se entiende aquí el ser que constituye la esencia de las cosas, no el ser por el cual la esencia es determinada en los individuos. De donde se infiere que la esencia de las cosas es el objeto propio del entendimiento. El objeto proporcionado del entendimiento es la esencia de la cosa material, abstraída de las condiciones materiales.» Esta verdad se demuestra, etc. (Ortí y Lara, *Psicología*, 1876, núms. 61, 62 y 63) donde se encuentran perfectamente compendiadas las nociones indispensables sobre esta materia.

(2) «San Gregorio hace tambien esta alusion indefinida» (Lib. 18, Mor. c. 28). Lo indudable es que renovaron semejante doctrina Abelardo y Amaury, ademas de los Arme-

que, consistiendo la suprema felicidad del hombre en su operacion más elevada, que es la operacion del mismo entendimiento, si tal entendimiento creado no pudiese jamás ver á Dios en su esencia; el hombre, ó nunca gozaría de la soberana felicidad, ó esta consistiría en otra cosa que en Dios: lo cual es contrario á la fe. Porque la perfeccion última de la criatura racional se halla en Dios, que es el principio de su ser; pues tanto más perfecto es un ser, cuanto más se acerca á su principio (3): lo cual se ve igualmente aun prescindiendo del racionio (4); porque es innato en el hombre el deseo natural de conocer la causa al contemplar el efecto, y esto es lo que produce en él la admiracion. Luego, si el entendimiento humano no se pudiera elevar á la causa primera de las cosas, este deseo de la naturaleza quedaría frustrado. Es preciso pues reconocer absolutamente que los bienaventurados ven á Dios en su esencia.

Al argumento 1.º dirémos, que uno y otro autor hablan de la vision de comprension. Así en San Dionisio ántes del pasaje citado se lee: «El es absolutamente incomprensible á todos, y no es accesible á los sentidos, etc.» Y San Juan Crisóstomo añade á continuacion: «Llama aquí vision á la consideracion ciertísima del Padre, y á la comprension en el mismo alto grado que el Padre la tiene del hijo».

Al 2.º que el infinito, que se refiere á la materia no perfeccionada por la forma, es desconocido en sí mismo; porque todo conocimiento se adquiere mediante una forma (5): pero el infinito, que es tal

«nios». P. Nicolai.

(3) Se entiende del principio último, estricto al ser, y de quien este ha recibido precisamente el ser (Santo Tomás, *In lib. 4, Sent. Dist. S. C. 1, a. 1, ad 1um*).

(4) La doctrina que se viene combatiendo.

(5) «Siendo el entendimiento indiferente de por sí, para conocer esta ó aquella esencia; necesita en cada acto una forma, que lo determine á conocer una mejor que otra, cuya forma no puede ser diferente del objeto conocido. Esta forma de los objetos, considerada como principio del conocimiento, no segun su naturaleza real, es la especie inteligible» (*Psicología* de Ortí y Lara, núm. 66). «Las formas de que hablaban Aristóteles y los Escolásticos, al tratar de la posibilidad y existencia de la materia sin la forma, y de esta sin aquella, son las formas que llamaban sustanciales, muy distintas por cierto, y que nada tienen que ver con las formas sensibles é inteligibles, de que hablaban al tratar del conocimiento sensible é intelectual» (P. Cef. *Estudios filosóficos sobre Santo Tomás*, t. 3, p. 58). Véase la nota 5, pág. 81.

por parte de la forma no limitada por la materia, es por sí mismo perfectamente conocido. En este segundo sentido, y no en el primero, es Dios infinito, como lo hemos probado (C. 7, a. 1).

Al 3.º que, cuando se dice que Dios no es existente, esto no significa que no exista de ningun modo; sino que está sobre lo que existe, puesto que él mismo es su existencia. Por lo que no se deduce de ahí que no pueda ser conocido de ninguna manera; sino que escede á todo conocimiento, en lo cual consiste el no ser comprendido.

Al 4.º que se distinguen dos clases de proporcion: una de ellas es determinada relacion de una cantidad á otra; y en este sentido el doble, el triple y lo igual son especies de proporcion (1): la otra consiste en una relacion cualquiera de un ser con otro; y así puede haber proporcion entre la criatura y Dios, en el sentido de que hay de la una al otro relacion, como de efecto á causa y como de potencia á acto. Bajo este aspecto una inteligencia creada puede ser capaz de conocer á Dios.

ARTÍCULO II. — La esencia de Dios es vista por el entendimiento creado mediante alguna semejanza? (2)

1.º Parece que la inteligencia creada ve la esencia de Dios mediante alguna semejanza: porque se dice (I Joann. 3, 2): *Sabemos que, cuando él aparezca, seremos semejantes á él, y le veremos tal cual es.*

2.º San Agustin dice (De Trin. Dei, l. 9, c. 11): «Cuando conocemos á Dios, se forma de él en nosotros una semejanza».

(1) La llamada en Matemáticas, no proporcion, sino razon geométrica ó por cociente, segun Prisco (*Filosofía especulativa*, t. 1, c. 2, n. 17). Sin embargo Aristóteles (Met. l. 5), comentado por Santo Tomás, hace estensiva la idea de proporcion ó relacion (*relatio, ratio, rason*) á la razon aritmética ó por diferencia.

(2) La doctrina de este artículo ha recibido la sancion de la Iglesia en el Concilio 4.º de Letran y en el Florentino (*ib.*): el Papa Benedicto XI lo hizo constar de nuevo (Extrav. *Benedictus Deus*). Es doctrina de la Sagrada Escritura, como se verá en el texto.

(3) En el cuerpo del artículo se esplican ambas proposiciones, que tienen una importancia suma, para comprender la teoria ideológica de Santo Tomás.

(4) *Specularis* (de *speculum*, espejo): otros leen *speculativa*.

(5) «No es ménos evidente, que en la mayor parte de nuestros conocimientos actuales el objeto preconcebido no existe dentro de nosotros en sí mismo, ó sea, segun el modo de ser, que tiene fuera de nuestra alma. Cuando pienso so-

3.º El entendimiento en acto es lo inteligible en acto, como el sentido en acto es lo sensible en acto (3). Pero no hay conocimiento ni sensacion, sino en tanto que el sentido es informado por una semejanza del objeto sensible, y el entendimiento por una semejanza de la cosa entendida. Luego, si un entendimiento creado ve á Dios en acto, es preciso que le vea por medio de alguna semejanza.

Por el contrario, San Agustin dice (De Trin. l. 15, c. 9) que «en estas palabras del Apóstol: *venos á Dios ahora como en un espejo y en enigma*», bajo el nombre de espejo y de enigma pueden entenderse designadas por él cualesquiera semejanzas acomodadas, para conocer á Dios». Pero ver á Dios en su esencia no es vision enigmática ó especular (4), sino lo contrario: luego no se ve la esencia divina por semejanzas.

Conclusion. *La esencia divina no es vista por el entendimiento creado mediante alguna semejanza por parte de la divina esencia; sino que la aprende y ve confortado por alguna semejanza por parte del mismo entendimiento creado, siendo esa semejanza la luz de la gloria.*

Responderemos, que tanto para la vision sensible, como para la vision intelectual, se requieren dos condiciones: la facultad de ver, y la union del objeto visto con la vista. Porque no existe la vision en acto, si el objeto visto no existe de alguna manera en el sujeto que lo ve. En cuanto á las cosas corporales, es evidente que el objeto, visto no puede estar por su esencia en el sujeto que lo ve, sino solamente por su semejanza (5): así la

«bre la naturaleza y propiedades del mármol (por ejemplo), del sol, de las estrellas, de las plantas, existe ciertamente una especie de union y union muy íntima entre estos objetos y mi pensamiento; y sin embargo ni el mármol, ni el sol, ni las estrellas y plantas existen realmente dentro de mí. Luego entre el objeto real, tal cual existe fuera del alma y que es la cosa conocida, y el acto mismo con que se percibe dicho objeto, ó si se quiere, entre el objeto pensado y el pensamiento es preciso admitir alguna cosa, que ponga en contacto estos dos extremos, y sirva de razon suficiente á la union íntima, que observamos entre el acto intelectual y el objeto pensado. Ese algo, que hace pasar al entendimiento del estado de potencialidad ó pasividad al estado de actualidad, constituyéndole en razon de principio próximo de la accion de conocer; ese algo, que le obliga á dirigir su actividad sobre tal ó tal objeto, removiendo de él la indiferencia é indeterminacion objetiva, en que se halla por sí mismo; ese algo, que sirve de lazo misterioso entre el acto de conocer y el objeto conocido, segun existe fuera de nues-

semejanza de una piedra está en el ojo del que la ve en acto, mas no la sustancia de la piedra. Si el principio de la potencia visiva y el objeto, que se ve, fuesen una sola y misma cosa; sería preciso que el que ve, recibiera de la cosa, tanto la facultad visiva, como la forma, mediante la cual la percibe.

Ahora bien: es evidente que Dios es el autor de nuestra facultad intelectual, y que puede ser visto por el entendimiento. Y, puesto que la potencia intelectual de la criatura no es la esencia de Dios (1); no puede ser más que una participativa semejanza de él, que es el primer entendimiento. Por este motivo la potencia intelectual de la criatura es llamada cierta luz inteligible, como derivada de la primera luz; ya se entienda de la potencia natural, ya de cualquiera perfección sobrenatural de la gracia ó de la gloria (2). Requiere pues, para ver á Dios, alguna semejanza de Dios por parte de la potencia visual, por la cual el entendimiento se halle en condiciones de verle. Pero por parte de la cosa vista, cuya union con el sujeto es necesaria de algun modo, para constituir la vision, se debe reconocer que no hay semejanza creada, por la cual se pueda ver la esencia divina.

1.º Porque, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 1), «las imágenes de las cosas de un orden inferior no pueden en manera alguna hacernos conocer las de un orden superior; así como no se puede conocer la esencia de una sustancia incorpórea por la especie de otra corpórea». Mucho menos por consiguiente

tra alma, es lo que Santo Tomás apellida especie ó idea im- presa y tambien especie ó idea inteligible, semejanza, forma del objeto conocido: species impressa, similitudo rei, o forma cogniti, species intelligibilis» (P. Cef. Estudios filosóficos sobre Santo Tomás, t. 3, p. 22).

«Cualquiera que haya sido, dice el mismo autor (ib. p. 26), la exactitud del pensamiento y lenguaje de los demas escolásticos, es absolutamente incontestable que Santo Tomás, al denominar á las ideas intelectuales semejanza del objeto, forma de la inteleccon, idea, especie inteligible, y muy pocas veces imagen del objeto, estaba muy lejos de entender por estos nombres imágenes ó semejanzas propiamente dichas, ni análogas á las representaciones sensibles. Luego (ib. p. 28) es absolutamente inexacto el atribuir á Santo Tomás la doctrina de las ideas-imágenes, en el sentido que se da comunmente á esta palabra».

(1) Sopena de incurrir en el panteísmo, al afirmar lo contrario.

(2) Potencia natural, para conocer á Dios en la vida presente, como nuestro fin último; potencia sobrenatural de la gracia, para conocerle mediante la fe; y potencia sobrenatural de la

se podría ver por cualquiera especie creada la esencia de Dios.

2.º Porque la esencia de Dios es su mismo ser, como lo hemos probado (C. 3, a. 4), lo cual no puede decirse de ninguna forma creada (3). Luego ninguna forma creada puede ser una semejanza, que represente la esencia de Dios al que la ve.

3.º Porque la divina esencia es algo ilimitado, que contiene en sí de un modo eminentísimo todo lo que puede ser significado y entendido por un entendimiento creado. Y esto de ningun modo puede ser representado por especie alguna creada; puesto que toda forma creada se halla determinada bajo algun concepto, ya sea de sabiduría, ó de virtud, ó de la misma existencia, ó cosa semejante. Por consiguiente, decir que se ve á Dios por una semejanza, es decir que no se le ve en su esencia (4); lo cual es erróneo. Es preciso admitir pues que, para ver la esencia de Dios, se requiere por parte de la potencia visiva alguna semejanza, es decir, la luz de la divina gloria (lumen divinae gloriae), que conforte al entendimiento, para ver á Dios, segun la espresion del Salmista (Ps. 35, 10): En tu luz veremos la luz. Mas ninguna semejanza creada puede hacernos ver la esencia de Dios; puesto que no hay ninguna, que la represente tal, cual ella es en sí.

Al argumento 1.º dirémos, que San Juan habla de la semejanza procedente de la participacion de la luz de la gloria (5).

Al 2.º que San Agustin habla en el

gloria, para conocerle como los bienaventurados intuitivamente, ó tal cual es, sicut est. (P. Médicis. Summa Theologica). «El Dios, que Krause dice que ve en su intuicion del ser, principio absoluto de la ciencia, es el ser universal y abstracto, que tiene su fundamento en las cosas criadas; un Dios tan ideal y quimérico como el espacio infinito, el tiempo infinito, la fuerza física infinita, la humanidad infinita; ideales puros de la razon de Krause, sueños y delirios criminales de un espíritu ateo» (Orti y Lara, Lecciones sobre el sistema de Krause, al fin de la lec. 3). Véase el a. 4.

(3) Aunque la especie inteligible sea, como queda dicho, la forma de la inteleccon; al hablar aquí de forma creada, se comprende que es la forma, que da la existencia y tal existencia á una cosa, de la cual la especie inteligible es la semejanza. Tambien pudiera interpretarse la forma como sinónimo de especie ó semejanza; y entonces creada se referiría, no á la forma en sí misma, sino al objeto que representase.

(4) Toda vez que dicha semejanza no existe.

(5) Que es una semejanza, que en el cuerpo del artículo se ha llamado ex parte potentiae visivae, subjetiva, ó por parte de la potencia visual del sujeto.

pasaje aducido del conocimiento de Dios, tal cual se tiene en esta vida (1) como viadores.

Al 3.º que la esencia de Dios es su mismo ser ó existencia. Por consiguiente, como las otras formas inteligibles, que no son su ser, se unen al entendimiento, que las percibe, en razon de algun modo de ser, por el cual le informan, constituyéndolo en acto (2); así la esencia divina se une al entendimiento creado, como objeto conocido en acto, constituyendo por sí misma al entendimiento en acto.

ARTÍCULO III.—Puede verse la esencia de Dios con los ojos corporales? (3)

1.º Parece que se puede ver la esencia de Dios con los ojos corporales; porque se dice (Job; 19, 26): Yo veré á Dios en mi carne, y (47, 5): Por oida de oreja te he oido, mas ahora te ve mi ojo.

2.º San Agustin dice (De civit. Dei, l. 22, c. 29) que «la vista de los glorificados será la más penetrante, no para que vean á más distancia que segun algunos ven las serpientes ó las águilas; pues, por perspicaz que sea la vista de estos animales, no pueden ver más que las cosas corporales; sino para que vean aun las cosas incorpóreas». Pero el que puede ver las cosas incorpóreas, puede ser elevado hasta la vision de Dios: luego el ojo glorificado puede ver á Dios.

3.º El hombre puede ver á Dios por vision imaginaria; porque se dice (Is. 6, 1): Yo he visto al Señor sentado sobre un trono. La vision imaginaria tiene su origen en los sentidos; puesto que la fantasía es un movimiento producido por el sentido en acto (4), segun se dice (De anima, l. 3, c. 3, test. 160). Luego Dios puede ser visto por medio de la vision sensible.

Por el contrario. San Agustin dice (Lib. De videndo Deum ad Paulinam, epist. 152, c. 9): «Nadie jamás ha

» visto á Dios ya en esta vida, como Él es; ya en la vida de los ángeles, como se ve este visible universo mediante la corporal vision».

Conclusion. Siendo Dios absolutamente incorpóreo, no puede ser visto por ningun sentido interno ni externo.

Responderémos, que es imposible ver á Dios por el sentido de la vista, ni por cualquier otro sentido ó potencia de la parte sensitiva: porque toda potencia de esta naturaleza es el acto de un órgano corporal, como veremos (a. 4; y C. 78). Pero el acto es siempre proporcionado á aquello, de que es acto: luego ninguna potencia de esta clase puede ir más allá de las cosas materiales. Y, como Dios es inmaterial, segun hemos dicho (C. 3, a. 1); no puede ser visto ni por los sentidos, ni por la imaginacion, sino por solo el entendimiento.

Al argumento 1.º dirémos que, cuando Job dice: Yo veré en mi carne á Dios mi Salvador, esto no significa que le verá con los ojos carnales; sino que le verá, existiendo en carne despues de la resurreccion. De igual modo, cuando dice: Ahora te ve mi ojo, se entiende que habla de la vista del espíritu, como dice el Apóstol (Ephes. 1, 17 y 18): Os dé espíritu de sabiduría y de revelacion, por su conocimiento iluminados los ojos de vuestro corazon.

Al 2.º que San Agustin se espresa en este pasaje condicionalmente y como cuestionando, segun consta por lo que antecede: «los ojos glorificados gozarán de una vista mucho más penetrante, si con ellos se ve aquella naturaleza incorpórea»; y despues determina este pensamiento, diciendo: «es muy creible que veremos entónces los cuerpos, que formarán el nuevo cielo y la nueva tierra, como veremos con brillantísima claridad á Dios en todas partes, y gobernando todo el mundo material; no como ahora percibimos con el entendimiento los

(1) Es decir, habla de una semejanza imperfecta, cual es la que pueden darnos de Dios sus criaturas.

(2) Nota 5, pag. 80.

(3) La doctrina de este artículo, aunque no tiene en su apoyo una definicion terminante de la Iglesia, está tan en armonía con la fe, que, de sostener la opinion contraria, se iría á parar al antropomorfismo.

(4) Puede decirse que la imaginacion (fantasia) está indisolublemente unida á la sensacion (el sentido en acto); porque

» sin la sensacion este movimiento particular, á que damos el nombre de imaginacion, no se produce» (B. Saint-Hilaire, Psicologia de Aristóteles, Plan del libro tercero, version castellana de Azcarate, t. 1, p. 85). «La teoría de la imaginacion en Aristóteles es oscura, y puede dar ocasion á alguna mala inteligencia; pero es un punto, que mostró con la mayor evidencia que la imaginacion, por más que se apoye en la sensacion, es sin embargo perfectamente distinta de ella». (Ib. prefacio, p. 15).