

imperera la fuerza atractiva; pero nadie sabrá decir cuándo ni dónde nuestro Sol choque con otro, ni cuándo las fuerzas todas del universo cesen de obrar, dejándolo todo reunido en una mole inerte¹.

Y ¿qué será de esta mole inmensa? Siguiendo las indicaciones hechas por el citado sabio de conformidad con otros investigadores, deberíamos decir que esa mole iría perdiendo, como el Sol, su calor, irradiándolo en el espacio inmenso hasta quedar suspenso en la soledad fría y oscura, impotente para iniciar por sus propias fuerzas ninguna mutación de su estado de desolación. Podríamos, pues, condensar en este resumen la evolución de todo el mundo visible: después de salir de un estado de tranquilidad en el cual ha sido todo lo extensa y difusa posible, la materia aspira, á través de muchas y variadísimas fases de movimiento y disolución en cuerpos distintos de duración pasajera, á volver á su primer estado de reposo, aunque condensada hasta el punto de formar un solo cuerpo. Por el primer movimiento en aquella primitiva mole de niebla infinitamente difusa principia la vida de nuestro mundo actual, el último fin de todos los movimientos de los cuerpos celestes será la reunión de la materia dispersa. Cuando los últimos cuerpos celestes se hayan unido á la masa que ya forman los demás; cuando la temperatura de este último cuerpo celeste sea igual á la temperatura glacial del espacio; cuando el último rayo de calor haya desaparecido en la inmensidad del vacío, habrán llegado las postrimerías y la muerte del mundo, según lo ha previsto la ciencia natural².

El grano de verdad que hay en el párrafo que acabamos de transcribir, es que, según enseña la Física, todos los fenómenos de la naturaleza van acompañados de comunicación ó conversión de energía, descendiendo la mayor parte de las formas superiores de energía al estado de calor, mientras que el calor no es elevado al de una forma superior de energía sino bajo condiciones muy particulares, y, por tanto, en una fracción relativamente pequeña. De aquí se sigue que la energía total del mundo irá cayendo gradualmente en la forma de calor. No puede dudarse tampoco que, según las leyes relativas á la compensación del calor, éste debe, por fin, difundirse de manera que reinará la misma temperatura por toda la mole del universo, con lo cual quedaría eliminada la posibilidad de más conversión de energía. CLAUSIUS, que llamó "eutropía del universo," á la suma de todas las conversiones de energía que tienen lugar en el mundo, resume el estado de cosas antes

¹ Conferencias científicas, Heidelberg, 1880, pág. 75.

² PFAFF, *El desarrollo del mundo*, pág. 202 y sig.

expuesto en la proposición siguiente: "La eutropía del universo tiende á su máximum., Alcanzado éste, esto es, realizado el equilibrio térmico en el mundo entero, será lícito llamar rigidez de muerte á aquel estado del mundo, puesto que será imposible toda ulterior alteración química, física y mecánica.

Hasta aquí estamos conformes con PFAFF. Lo demás que dice sobre la irradiación del calor por el espacio, no debe entenderse tan rigurosamente como él lo expresa. RUMFORD, DAVY, CLAUSIUS y otros han demostrado hasta la evidencia que el calor no es ninguna materia (como habían afirmado BLACK, WILKE, CRAWFORD), sino que para el físico no denota más que un estado mecánico de la materia, y, por tanto, debe considerársele en el sentido de la escuela antigua como un accidente, una *qualitas* (núm. 129). No podría, pues, tratarse de una irradiación del calor en el "espacio, inmenso sino cuando nos figurásemos la inmensidad del espacio llena de alguna materia, lo cual pugna con la premisa establecida por PFAFF mismo. El espacio mismo no puede de ninguna manera ser depositario del calor (núm. 383 y siguientes). De consiguiente, el conjunto reunido en una mole deberá guardar en sí el calor en cualquier forma que sea, no existiendo fuera de él nada á que lo pueda comunicar. Sí podría juzgarse que sería empleado en dar una extensión gigantesca á aquel cadáver del mundo.

Aparte de esta rectificación, la idea fundamental no deja de ser verdadera; todo dura su tiempo. Así como el organismo se eleva hasta cierto punto culminante, desde el cual vuelve á descender y tornar al polvo, el mundo ha de perecer también. El universo se parece á una rosa que tiene su período de florecimiento y se marchita después; en la flor está su importancia, y no en el resto decrepito de su existencia. El mundo es de comparar también al transcurso de la vida terrestre del hombre, á quien se ha mandado: "Obrad mientras sea de día., pues que su florescencia decide de toda la eternidad. Que tal como se vive se muere, y como se muere así se queda. El Cosmos semeja á un grandioso fuego artificial que sorprende y embelesa á los que lo contemplan y después es reducido á cenizas; en la ejecución, no en el fin que halla en el tiempo, están su objeto é importancia.

Temerario sería querer formarse una idea segura sobre las condiciones de la suspensión futura del desarrollo del mundo, según los datos que hasta ahora lleva apuntados la ciencia natural. Sabio hay que pronostica al mundo un enfriamiento universal; otros prevén un incendio que consumirá el mundo entero. Ningún otro que el sobrio KANT se ha complacido en pintarnos la conflagración del universo del modo más poético, mostrándonos lagos de fuego que levantan columnas de llamas al cielo abrasado; rocas

qué, consumidas ya por el ardor, yerguen sus horribles puntas de entre los abisinos, que las envuelven en sus llamaradas, etc. ¹

Haremos bien en dejar de discutir el valor científico de semejantes pronósticos. Aun en los círculos de la Filosofía antigua se ha hablado alguna vez de una conflagración universal del mundo; pero no apoyándose en razones científico-naturales, sino únicamente siguiendo indicaciones contenidas en los documentos de la revelación cristiana ².

¿Qué sucederá, pues, después de esta ruina del mundo? Conforme á la doctrina de los antiguos, podemos estar seguros de que nada de lo que existe, será aniquilado jamás ³. Fué conveniente, según dice SANTO TOMÁS, que las cosas empezasen á ser en el tiempo, toda vez que así se reveló el poder de Dios; mas sería en todo extremo inconveniente que algo de lo que existe tornase á la nada. Pues en *conservar* las cosas, no en destruirlas, muéstrase el poder divino ⁴.

Hasta ahí la ciencia antigua y la moderna se hallan en perfecta consonancia. Si después se pasa á suscitar la cuestión del destino postrero del mundo, una y otra convienen aún en la convicción de que de las cenizas del mundo saldrá un nuevo fénix. En cuanto, empero, á la concepción de aquel "nuevo mundo", existen diferencias imposibles de conciliar.

Apoyados en la enseñanza de la divina Revelación ⁵, los peripatéticos eran de parecer que el mundo sería esclarecido y elevado á una perfección superior por un especial influjo divino. Al enseñarlo así miraban á la importancia que el mundo material envuelve para el hombre, diciendo que la clasificación del hombre debería ir acompañada de la de la naturaleza entera, toda vez que el hombre no dejaría de encontrar una satisfacción conveniente á su naturaleza al reconocer al Criador, aun en su creación sensible ⁶; añadían que el hombre y el mundo se pertene-

¹ *Historia natural del cielo*, pág. 176.

² «Dominio veniente ad iudicium precedet ante cum ignis, qui comburetur facies mundi huius, et peribit caelum et terra, non secundum substantiam sed secundum speciem.» (Petr. Lomn., *Sent.*, l. IV, dist. 47, n. 4.) — «Per illum igitur ignem ita facies terrae exuret, quod figura huius mundi peribit.» (S. Bonav., *Comp. Theol. corr.*, l. VII, cap. XV.)

³ «Simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur.» (S. Thom., *Summ. Theol.*, l. 9, 104, a. 4. Cf. *Quaest. disput.*, q. 5, de Pot. a. 9, ad 2. r. dist. 8, q. 3 a. 2.)

⁴ «Quod res in infinitum durat, sequitur infinitatem divinae virtutis.» (Lec. cit.)

⁵ «Vi un nuevo cielo y una nueva tierra, pues el primer cielo y la primera tierra habian pericido, y el mar no existe ya. Yo, Juan, vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalem, descender de Dios en el cielo... Ve la tienda de Dios entre los hombres... Ve que todo lo hago nuevo... La ciudad no necesita ni del Sol ni de la Luna que brillan en ella, pues la magnificencia de Dios la ilumina, y noche ya no la habrá.» (Apoc., XXI, 22.)

⁶ «Ad hoc innovatio mundi ordinatur, ut etiam mundo innovato manifestis iudiciis quasi sensibilibiter Deus ab homine videatur.» (S. Thom., 4, dist. 48, q. 2, a. 3.) «Mundus factus est, ut homo nu-

cían el uno al otro, por lo cual juntamente con el hombre, también el mundo debería elevarse á cierto estado de perfección'. Insistíase explícitamente por parte de los doctores de la antigüedad en que en la renovación futura del mundo (que llamaban apocatástasis) no se trataba de una evolución natural, sino de una disposición especial de la divina Providencia, mirando al estado sobrenatural del hombre clarificado ⁷. Es ésta, pues, una doctrina que ni la investigación natural, ni reflexión racional alguna en cuanto se apoya en principios naturales, acertarán jamás á hacer plausible; doctrina que mana de aquel conjunto de verdades participado al hombre por vía de inmediata revelación divina. La cuestión de qué vendría á ser el mundo si quedase abandonado á su naturaleza, á su desarrollo natural, no ha sido nunca propuesta en la escuela antigua; por faltar los indispensables puntos de apoyo se dejó de abordarla. Hoy día se cree, especialmente en los círculos del materialismo, poseer aquellos puntos de apoyo, á saber: en el axioma de la equivalencia de las fuerzas. Afírmase que la ruina venidera de todas las estrellas debe producir primero una cantidad de calor suficiente para dispersar la materia en un espacio tan vasto como el que ocupó cuando aún fué niebla; es fuerza que esta nueva niebla, producto del mundo actual derruido, encierre una fuerza equivalente á la de aquella otra que fué madre del mundo actual; de consiguiente, la tumba del mundo aún existente será á la vez cuna de uno nuevo parecido al de ahora.

No tenemos motivo alguno para ocuparnos en esta fantasmagoría, que hasta el día de hoy creemos que la cuestión no está madura para un fallo que se acerque á la verdad, y podemos descansar tranquilos esperando á que la ciencia del porvenir traiga más datos á propósito para arrojar alguna luz sobre este tenebroso problema. Por de pronto, se oponen dificultades irresolubles á semejante *innovatio mundi* ⁸.

per speculum creaturae Deum cognosceret, quem in sua natura videre non potuit. Unde in futuro oportet speculum meliorari et purgari, ut in pulchritudine creaturarum amplius refuleat species creatoris.» (S. Bonav., *Comp. Theol. serm.*, l. VII, cap. XX.)

⁷ «Ordo est in universo convenientissimus; ergo uno meliorato, quod est de perfectione universi, necesse est omnia meliorari, quae sunt de eius constitutione.» (S. Bonav., dist. 47, a. 1, q. 1.) «Homo habet aliquam similitudinem cum universo, unde et minor mundus dicitur. Ergo homo universum diligit naturaliter; ergo et eius bonum concupiscit; et ita, ut satis fiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.» (S. Thom., 4, dist. 48, q. 2, a. 1.)

⁸ «Illa dispositio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam, sed erit supra naturam, sicut gratia et gloria sunt supra animae naturam, et erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conservabit.» (S. Thom., loc. cit.)

⁹ EPPING, *El círculo del Cosmos*, pág. 85-103.

§ IV

Dios y su relación con el mundo ya hecho.

698. CARLOS VOGT, famoso apóstol á esta sazón de la descendencia pitecoidea del hombre, dice en alguna de sus obras: «Un ser conscio de sí mismo residente fuera del mundo, que se retira para reposar después de crear la materia del mundo y terminar la legislación del universo, es un ser risible.» Esto es exacto; pero la frase es un proyectil que no hierde á la doctrina del teísmo, sino á las ficciones del llamado deísmo. «Si es reprobable el panteísmo porque mezcla á Dios de tal manera con el mundo, como si le fuese consubstancial y debiésemos ver en el universo una mera apariencia ó un puro accidente de la Divinidad, no es menos falsa la doctrina deísta, que aleja á Dios tanto del mundo como si ya nada tuviese que ver con él, como si fuese—empleando otra vez palabras de VOGT—un rey constitucional que al principio de su reinado dictó leyes como autócrata, pero después renunció á su autocracia por impulso libérrimo, y sin reservarse ninguna influencia directa sobre los gobernados deja que la ley gobierne en su lugar.» La verdad de todo está en el medio. Dios y el mundo son, sin duda, substancias distintas y separadas; pero Dios está cerca del mundo, obra en el mundo, como en el principio así hoy y por siempre jamás.

En el teísmo queda instituída en toda su razón aquella dilatada dependencia de Dios que aparece en el panteísmo desfigurada hasta el punto de ofrecer el aspecto de una caricatura feroz y repugnante. La doctrina panteísta refuerza esta dependencia con tal exageración, que el mundo es despojado por ella de toda actividad y substancialidad propia. Según ella, Dios sería la única substancia á la cual estaría inherente el universo como mero accidente, modificación, manifestación, ó aun como mera apariencia, de modo análogo á aquel con que en un hombre llegasen á manifestarse sus actos, su lenguaje, hábito exterior ó hasta sus sueños. Nada en el mundo, fuera de Dios, sería un verdadero punto de partida para acción alguna. Sin duda, la dependencia en que se halla una determinación, acción ó modificación respecto de la substancia activa y modificada puede servir de objeto de comparación á fin de formar una idea correcta de la dependencia en que el mundo se encuentra respecto de Dios. Pero no por eso es lícito decir que el mundo sea á Dios, como tal ó cual acción, modificación ó manifestación al ser que se manifiesta, se modifica y obra. El símil aducido adolece del mal común á todos los símiles: cojea. La inexacti-

tud del símil proviene de que las cosas del mundo (el hombre, los demás organismos, etc.) no son meras actividades, sino *cosas agentes*, centros y sujetos de operaciones. De consiguiente, la relación de las cosas del mundo respecto de Dios, no es de *inhesión*, cual tiene lugar en los accidentes mencionados, que no poseen ninguna actividad propia, ni, por tanto, ningún ser propio, sino antes es una *dependencia de especie totalmente diversa*. La actividad propia y, por razón de ésta, la substancialidad de los diferentes seres es un hecho, una verdad que reclama ser reconocida de todo sistema que tienda á explicar el mundo (número 523 y sigs.).

Supuesto lo que precede, hasta puede decirse que la dependencia respecto de Dios, á que las cosas del mundo están sujetas, es mucho más amplia y honda que la de los accidentes respecto de la substancia á que son inherentes. Todo lo que los panteístas han dicho en apoyo de su error relativo á la estrecha unión entre las cosas del mundo y Dios, puede servir para corroborar esta verdad frente á la aberración deísta. Con tal que se expurguen las ideas y argumentos expuestos por aquellos sabios de las extravagancias contrarias á la realidad del mundo, se podrá disertar del modo más luminoso sobre la íntima dependencia del mundo respecto de Dios.

Digamos con toda brevedad cómo la Filosofía de la Edad Media concibió la presencia y la acción de Dios en el mundo.

Primeramente, la acción ejercida por Dios en el mundo se refiere á la conservación de todas las cosas, de suerte que el mundo entero recibe continuamente su ser de Dios, de igual manera que lo recibió en el momento de la creación. Dios no es solamente la causa del origen del mundo, sino la causa de su existencia; no es solamente la última razón por la que las cosas han empezado á ser, sino también la razón próxima por la que son. Si Dios no fuese más que la razón del origen de las cosas, así como el arquitecto es la causa de la construcción del edificio, hubiera podido proceder de igual manera que el arquitecto, formando el mundo y abandonándolo después á su suerte. Es así, empero, que Dios es también la razón del ser de las cosas; *cessante causa cessat effectus*; luego si Dios cesase de dispensar el ser á las cosas, volverían ellas á abismarse en la nada¹.

Puédese concebir bajo cuatro diversas imágenes la relación de dependencia respecto de Dios y de las cosas por Él creadas, según LESSIO profundamente lo ha expuesto². Primero, Dios es, con

¹ «Neque enim, sicut tractor aedium, quum fabricaverit, abcedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus ejus; ita mundus nec lecto oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui substraxerit.» (S. AUG., *De Gen. ad. lit.*, IV, cap. XIII.)

² *De perfect. mor. div.*, l. X, cap. III.

respecto á las cosas, como la base, el fundamento, relativamente á aquello que sobre él descansa; segundo, como aquel que tiene de la mano á un niño al borde de un precipicio, respecto de este niño, siendo la nada el precipicio que amenaza devorarlo todo; tercero, Dios es el dispensador del ser y de la vida, del cual las cosas reciben continuamente cuanto poseen; cuarto, es el sostén y apoyo intrínseco que contiene y abraza sin cesar toda la esencia de las cosas. Conforme á esto, los antiguos pensadores equiparaban la influencia con la cual Dios conserva las cosas al acto divino creador mismo ¹, enseñando que ningún ser puede conservar su propia existencia, así como no se la ha podido dar á sí propio ². La conservación no se refiere, pues, menos al ser entero de la cosa que la creación, de suerte que la única diferencia consiste meramente en que el conservar tiene por efecto la *duración* del ser, mientras que el acto creador da el ser en el *primer* momento. Así como la duración no es más que la existencia continuada, la conservación no es ni más ni menos que el acto creador continuado.

Que esta concepción es exacta, es evidente. La duración, que es *más* que el mero principiar á ser, debe tener una razón equivalente á la que tuvo el principio de la existencia. ¿A dónde, pues, iremos á buscar esta razón? ¿Tal vez en el principio mismo? Mas no hay ninguna relación esencial entre éste y la ulterior continuación del ser. ¿O en una fuerza peculiar á la cosa existente? Tal fuerza debería ya poseer esa duración que en ella ha de estribar ³. Es verdad que se atribuye á las cosas un instinto de conservación, una facultad de movimiento (núm. 149). Mas esto no toca sino á los accidentes, y presupone siempre el que la substancia misma permanezca y sea conservada. Pero ¿no podría provenir la duración de las cosas de cierta necesidad natural peculiar á todos los seres existentes? Tal necesidad puede existir en cierto modo como *pretensión*, pero por sí sola no puede indicar sino que la existencia debe ser conservada á la esencia, mas no puede ser la *causa efectiva* de esa conservación. El mismo, pues, que dispensó el ser en el primer momento creándolo, lo dispensa también en los momentos posteriores conservándolo. El ser es una perfección que permanece por su esencia dependiente de Dios, aunque es comunicada á las cosas criadas. Estas cosas no son por sí nada, no son ninguna

¹ «Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse.» (S. THOMAS, *Summa theol.*, I, q. 94, a. 2, ad. 4.)

² «Sicut nulli effectui praestari potest, ut sit causa sui ipsius (potest tamen ei praestari ut sit causa alterius); Ita etiam nulli effectui praestari potest, ut sit sui ipsius conservativus (potest tamen ei praestari, ut sit conservativus alterius).» S. THOMAS, *Id.*, ad. 2.

³ Cf. LEIBNIZ, *De divin. perf.*, l. X, cap. IV.

cosa que reciba en sí el ser de parte de Dios del modo como el material de construcción recibe del arquitecto la forma de casa y la conserva en sí. En el momento de la creación, no siendo nada por sí, llegaron á ser por Dios cuanto son, y siguen derivando todo su ser de aquel manantial de luz y de vida, del cual lo tomaron por la vez primera. En este sentido es lícito decir que el ser de todas las cosas criadas es un *hacerse* incesante.

Este modo de concebir la acción de Dios relativa al mundo existente, hace justicia también al concepto de Dios como de Ser absolutamente perfecto é infinito. Un Ser infinito, cual debemos considerar á Dios con necesidad lógica ineludible, reclama, sin duda, que todo lo que existe, siga dependiendo de Dios por cuanto es y por todo concepto. Dios solo es absolutamente independiente; todo lo que hay fuera de Dios depende de Él. Cuando el panteísmo asevera que Dios solo es substancia, y que el mundo no es más que una forma de existencia de la substancia divina, nada sino un fenómeno del ser divino, recuerda una verdad, por cuanto Dios, el Señor, es realmente una substancia y posee subsistencia en un sentido en que no sería lícito predicarla de las substancias criadas. Dios se basta á sí solo; el mundo, empero, no podría seguir subsistiendo un solo instante si Dios le retirase su mano conservadora. El panteísmo afirma que el mundo no es otra cosa que la acción de Dios, pues sin la acción de Dios el mundo no es nada. Esta tesis es, sin embargo, equívoca. Aun aparte de la acción de Dios, el mundo, en sí considerado, lejos de no ser nada, es un ser subsistente en sí. Pero *sin* la acción de Dios no podría poseer este ser; aún hoy este ser es tan dependiente de Dios como en el momento de la creación. El efecto de la acción creadora de Dios, efecto permanente, no subsiste en el sentido de que pueda ser sin que dure aquella acción divina, pero sí en el sentido de que posea un ser propio y verdadero, y de que se manifieste como raíz de actividad propia. Mirando á este efecto de la acción divina (haciendo abstracción de ésta misma), obtengo un residuo que posee en sí un ser, mas este ser no deja de deber ser causado por Dios, adquiriendo cierta autonomía en cuanto es sujeto de actividad *propia*, y, por tanto, no es inherente al Criador, pero siguiendo sujeto á otra substancia en cuanto no es capaz de continuar su existencia por sí solo. Hasta el día presente, la especulación panteísta trata de continuo de borrar este simple concepto de la substancia sin salir del tejido de sofismas de SPINOZA, ya mil veces destruído.

697. Nuestro gran Darwin jenense trazó en el papel, si bien no á sabiendas, un pensamiento profundo cuando escribió estas palabras: "Si todo cuerpo cae en el espacio vacío de aire 15 piés en el primer segundo; si tres átomos de oxígeno forman ácido sul-

fúrico con un átomo de azufre; si el ángulo que un plano del cristal de roca hace con otro contiguo, es siempre de 120 grados, estos fenómenos son tan inmediatos efectos de Dios como lo son las flores de las plantas, los movimientos de los animales y los pensamientos de los hombres. Todos somos "por la gracia de Dios", así la piedra como el agua, el radiolario como el pino, el gorila como el Emperador de la China¹. Ciertamente, todas las cosas, desde la más grande estrella fija hasta la más pequeña mota hecha visible por un rayo de sol, dependen enteramente de Dios, no solamente en su ser, sino también en su acción. Todo aire que sopla, todo arroyuelo que murmura, toda hoja que cae, toda concepción de poeta, todo acto de virtud del hombre de conciencia, toda vibración del éter es efecto de inmediata acción divina. Debemos, pues, dar de mano con la mayor energía al error deísta.

Creemos que nuestras anteriores declaraciones bastan á evitar que se nos entienda mal, imputándonos la intención de rebajar ó menguar, con tanto insistir en la acción *divina* en las cosas, la actividad *natural* de las cosas mismas. No; la actividad peculiar á las cosas naturales debe reconocerse plenamente. Pero á poco que reflexionemos sobre este concepto de la acción natural, reconoceremos que no es posible sino en cuanto es sustentada por la acción divina. La escuela antigua enseñaba unánime que toda operación de las criaturas debe referirse á Dios como á su causa primera (núm. 410). ¿Cómo hemos de entender esto?

Ya hemos dicho que Dios, criador y conservador de todas las cosas, ha conferido á las cosas naturales el ser que tienen junto con las facultades correspondientes, y que se lo conserva sin cesar. Esta razón bastaría por sí sola para mostrarnos de qué modo Dios es la causa de todas las manifestaciones de actividad en la naturaleza. Pues aquél que conserva la luz de mis ojos, cuando corro riesgo de perderla por una enfermedad, no es sin razón designado como autor de mi vista².

Mas no basta esto. Mucho más íntima es la dependencia de todo lo que sucede en el mundo respecto de Dios. Todo lo que adquiere ser en la naturaleza, sea de la manera que fuere, después de no haber sido antes, necesita ser completado por parte de Dios de dos suertes, una intrínseca y otra extrínseca.

La compleción intrínseca, el llamado *concursus*, consiste en que Dios, el Señor, como en todo ser, así en todo hacerse, es el verdadero dispensador del ser, esto es, el que da el "ser como tal", á la cosa *in fieri*.

¹ HAECKEL, *Morfología general*, II, pág. 451.

² "Potesť deť Deus cause actiōnis, lo quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse" (S. THOM., *Quaest. disp.*, q. 2, *De pot.*, a. 7.)

Considérese que es muy posible que un ente criado ejerza influencia modificativa ó determinante sobre un ser ya existente ó en vías de existir, siendo causa de que un ser sea tal y no otro, ó llegue á ser tal ó cual. Mas es inconcebible que una cosa natural, limitada en su ser, sea la verdadera fuente del ser, esto es, que pueda producir un ser individualmente distinto del propio ser; efecto que requiere una fuerza infinita, cual conviene solamente á la Divinidad. Pues una fuerza, cuyo objeto propio es el *ser mismo*, puede producir *todas y cada una de las cosas* en cuanto hay *ser* en ellas.

Por otro lado, el concepto de la divinidad exige que todo ser, aun aquel que aún está *in fieri*, dependa y provenga de ella.

Somos, pues, compelidos á juzgar que es Dios quien da el *ser* como tal á todo lo que se hace (*fit*) en cualquier proceso natural.

Conviene insistir en que esta acción divina no menoscaba la actividad peculiar á las cosas naturales. Dios *no tiene necesidad* de esta *cooperación* de las cosas, como en general no tuvo necesidad del ser de las cosas creadas. Mas así como ha criado las cosas por su bondad, así les deja también por bondad la actividad que les corresponde¹.

Aquello, pues, que "se hace", (*fit*) debe referirse todo á Dios y también todo á la causa natural eficiente, pero bajo puntos de vista diversos. Dios es la razón propia por la cual entra en el imperio del ser aquello que empieza á ser; la criatura que obra bajo la acción de Dios (núm. 408) es la razón por la que la cosa naciente entra en esta ó aquella clase determinada del ser². Acertaremos aún mejor á comprender esta verdad cuando consideremos que todo efecto sale parecido á su *causa*, y que, por tanto, tenemos que reconocer como causa de su efecto aquello á que el efecto se parece. Es así que todo lo que adquiere el ser y en cuanto lo adquiere, es semejante ante todo á Dios, raíz de que brota todo ser. Luego Dios es autor de lo que empieza á ser, en cuanto lo que es hecho, posee el ser. Después vemos que todo lo que entra en la existencia, toma cierta semejanza, por el lado de su ser específico, con algún ser natural operativo, del cual depende en cuanto á su origen. Luego el ser natural operativo es autor de aquello que empieza á ser por cuanto en existiendo posee este ó aquel ser específico. Dios procede, según *simil candoroso* del P. LESSIUS³, como un padre benigno con su querido hijo. El niño

¹ "Hoc non est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius (Dei), per quam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc, quod essent, sed etiam quantum ad hoc, quod aliorum cause essent" (S. THOM., *Summa contra gent.*, I, III, cap. LXX.)

² "Deus est dans esse rebus, causat autem alias suas quasi determinantes illud esse" (S. THOM., 2, *dist.* 1., q. 1., a. 4.)

³ *De div. perf.*, I, XI, cap. IV, n. 15.

quisiera ver puesta un arca pesada en tal ó cual sitio, deseando transportarla él mismo; el padre leyendo el deseo del hijo en su mirada, accede á él y levanta el arca, pero aunque bien pudiera llevarla por sí solo, permite al niño poner sus manecitas sobre el arca, dejándole cooperar de la manera que consiente la flaqueza de sus fuerzas, y así queda colocada el arca según el deseo del niño. Así lo hace Dios, el Señor. Él solo hubiera podido hacerlo todo; pero su bondad le ha movido á otorgar cierto derecho de cooperación á sus criaturas; retirase al fondo, por decirlo así, para asegurarles también á ellas cierta parte en la producción de los sucesos naturales.

¡Antropomorfismo! se exclamará. Ciertamente; pero no para demostrar sino para ilustrar los hechos. TRENDELEBURG tiene razón en decir ¹: «La conclusión que presenta algo como verdadero por ser antropomórfico, abre las puertas á toda ilusión y apariencia, siendo este el paralógico del vulgo irreflexivo y de nuestros afectos impetuosos. Empero la conclusión que denuncia como falso todo lo que es antropomórfico, cierra la entrada al conocimiento porque las cosas extrañas no se descubren al conocimiento sino en las operaciones que ejercemos con reflexión consciente y que si bien ciegas, sirven de base á las cosas; trátase únicamente de que sean probadas como tales. No es nuestra intención ver al niño del simil en todo escarabajo, florécita y mota, como quiera que insistimos en la analogía únicamente después de hacer las substracciones respectivas (núm. 286). Dicho esto para rebatir el cargo de antropomorfismo, volvamos á nuestro asunto.

Es cierto, pues, que Dios hace lo principal en todos los efectos causados por las criaturas; mas el efecto sigue al apetito (esto es, á la tendencia natural) de la criatura, la cual, cooperando, influye sobre la producción divina y hace semejante el efecto á sí misma ². Luego cuando alguna causa natural da la existencia á algún efecto (le da el ser), no lo hace en virtud de ninguna fuerza propia, sino por la virtud de Dios que obra en ella y con ella ³. Por este con-

¹ *Disquisitiones lógicas*, 3.^a edic., II, pág. 79.

² «Licet causa prima (id est Deus) maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam (esto es, la causa natural eficiente) determinatur et specificatur, et ideó ejus similitudinem imitatur effectus» (S. THOM., *Quæst. dispul.*, q. 1., *de pot.*, a. 4., ad. 2.) Y en otro lugar: «Causa primaria plus dicitur influere quam secunda, in quantum ejus effectus est intimior et permanentior in causato, quam effectus causæ secundæ; tamen magis simulatur causæ secundæ, quia per eam determinatur quodammodo actus primæ causæ ad hunc effectum» (*Quæst. disp.*, q. 5., *De verit.*, a. 9., ad 10.).

³ «Nihil agit ad esse nisi per virtutem Dei» (S. THOM., *Quæst. disp.*, q. 3., a. 7.)—En otro lugar dice el Santo Doctor: «Omne operans (quiere decir: toda causa creada) est aliquo modo causa essendi vel secundum esse substantiale, vel secundum accidentale, nihil autem est causa essendi, nisi quantum agit in virtute Dei... Deus principalis est causa cujuslibet actionis, quam etiam causæ secundæ agentes» (*Summa contra gent.*, I. III, cap. LXVII. Compárese cap. LXVI).

cepto podría comparársela á un instrumento en la mano de Dios. Es verdad que el cincel en la mano del escultor produce la estatua, pero no gracias á su propia aptitud, sino en cuanto se sujeta á la del artista ¹.

Mas la causa natural no es simplemente instrumento; pues Dios, el Señor, se acomoda á ella, dejándola obrar conforme á su tendencia natural, porque quiere que ella misma se asemeje al efecto que produce, así como aquel niño trasporta la pesada arca conforme á su deseo.

En este sentido se habla de un concurso de Dios como de la «causa primaria», y de las criaturas como de «causas secundarias». Con respecto á la causa primaria, las causas secundarias son como instrumentos, mientras que se presentan como causas principales con respecto á su propia forma y sus efectos. Cuando atendemos á *aquello que es activo*, son los agentes naturales los que resaltan como elementos decisivos; mas cuando miramos á la fuerza productiva que obra en las operaciones, el elemento principal reside en la acción divina, pues que solamente por virtud de Dios puede una criatura dar el ser á un efecto. Sin duda, esto basta y sobra para representar á Dios como causa de todo lo que sucede ².

Algunas palabras más para disipar una duda que pudiera suscitarse. Podría haber alguien á quien la actividad de la criatura pareciese demasiado cercenada en este modo de concebir los efectos naturales. Si toda la causalidad de las cosas criadas se reduce á modificar la acción divina, ¿no se limitará también todo el ser de las cosas criadas á modificar el ser divino? ¡Modificaciones de la substancia divina! ¡Una cosecha abundante de modos á lo Spinoza! Aquí es menester rectificar una confusión de ideas al parecer insignificante, pero realmente gravísima por sus consecuencias. Si se nos permite emplear desde luego un simil trivial, diremos: Es verdad que los seres criados «modifican» la acción de Dios, pero no de la manera que la redondez modifica el movimiento de la bola ni como la modificación comunicada á la campana determina el sonido de la misma, sino que la modifican del mismo modo que el tornero modifica á la bola y el fundidor á la campana, á saber, por actividad propia, modificando no á manera de causas for-

¹ SANTO TOMÁS observa que el *instrumentum* es en cierto modo causa del efecto producido por la causa principalis «non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causæ, sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis, a quo movetur, et cum quoquo modo participat» (*Quæst. dispul.*, q. III, *de verit.*, a. 1.; y *Summa contra gent.*, I. II., cap. XXI).

² «... Potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum ejus virtute quælibet res indiget ad agendum» (S. THOM., *loc. cit.*).

males inherentes (*formarum accidentalium*), sino como causas activas eficientes. Además no ejercen la influencia modificativa sobre la acción divina, sino sobre el efecto que ha de acontecer.

Baste lo dicho sobre el complemento intrínseco de que las cosas naturales necesitan en sus operaciones por parte de Dios.

698. Agrégase á ésta otra compleción intrínseca que concurre á considerar á Dios como autor de todo lo que sucede naturalmente. Pues si consideramos el modo como obran las cosas, pronto nos persuadiremos de que ningún ser pasa á una operación actual si no es excitado á ella por otro ser que ya se halla en acción. *Quidquid movetur ab alio movetur* (núm. 377). Ni los vivientes siquiera, con atribuírseles "movimiento espontáneo", pueden pasar á ningún acto sin haber experimentado alguna excitación. Sin duda las cosas que son inmutadas, pueden tomar parte activa en esta alteración; pero al mismo tiempo dependen de otras en cuanto á esta actividad, no pudiendo inmutarse simplemente *por sí solas*. Ninguna potencia, pues, puede pasar por sí propia del estado de mera virtud al de la actividad actual. "Porque si hasta cierto tiempo no ha producido la determinación (sea un estado ó una cualidad) que podía producir, es menester que al producirla sea determinado este movimiento, para lo cual es fuerza que preceda una inmutación, aunque no sea más que la remoción de un obstáculo".¹

Luego aun por este concepto, toda fuerza natural requiere ser completada, siendo preciso que suceda algo que la mueva á obrar. SANTO TOMÁS habla en este sentido de una *applicatio virtutis ad agendum*². Todo suceso natural supone más allá de su causa próxima, otra que lo fué respecto de la operación de esta, reclamando á su vez otra anterior á todas ellas, y así sucesivamente, de suerte que, asidos de la cadena de los efectos naturales, llegamos á través de tantos siglos, á Dios, quien, en el principio de los tiempos, puso las cosas creadas en acción, causando movimiento en alguna forma primitiva, como quien hace marchar una máquina (núm. 456). La mutación que en la actualidad es producida por las diferentes cosas naturales conforme á la actividad correspondiente á su naturaleza, es un efluviu, un efecto ligado, por un número de miembros intermedios, á aquella cantidad primitiva de movimiento de que Dios dotó al mundo en el instante mismo en que lo hizo. Esta es la *promoción* física, que parte de Dios, y que concurre en toda operación de las cosas criadas.

¹ KLEUBER, *Filosofía antigua*, tomo IV, pág. 914.

² «Una res dicitur causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum... sicut homo est causa incisionis cultelli: ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum.» (*Quaest. disput.*, q. 3, *De pot.*, a. 7.)

No se la conciba al modo como si Dios, el Señor, debiese aún dar un golpe especial á toda causa operativa para determinarla á su acción. No; no es menester semejante impulso especial, procedente de Dios inmediatamente; la determinación se encuentra cabal y entera en la causa eficiente. Así como Dios ha dado á las cosas un ser propio, les ha otorgado también una actividad propia. Al obrar, las cosas manifiestan aquella determinación que implica tendencia peculiar. En cuanto esta tendencia es *natural*, el efecto lleva el sello de la necesidad natural, cual ha sido fijada por el autor de la naturaleza; cuando la tendencia es libre, como en el hombre sucede, la determinación del efecto debe manar de la sobreabundancia de esa capacidad intrínseca de determinarse á sí misma, de que Dios ha dotado á la criatura libre á fin de que sea imagen de la Divinidad¹. Introducir aquí otra influencia física especial (predeterminación), que proceda de Dios é induzca indefectiblemente á la voluntad á tal ó cual acto, sería negar el libre albedrío². Una promoción de parte de Dios sí tiene lugar, por cuanto es Él quien dió la naturaleza y coopera con ella³. Pero la cooperación divina deja intacta la naturaleza, aun la libre⁴.

Hay también una predeterminación por parte de Dios en la naturaleza conferida al ser libre, en cuanto ésta le impulsa con necesidad á aspirar á todo lo que apetece, bajo el punto de vista del *bien* (núm. 230)⁵. Poco ha vimos en qué consiste la *promoción* física que precede por parte de Dios. Hasta la voluntad del hombre

¹ «Deus operatur in omnibus, ita tamen, quod in unoquoque secundum ejus conditionem. Unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem; in libero arbitrio autem hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat, sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur.» (S. THOM., 2, dist. 25, q. 1, a. 1.) «Aliquis actus est ab aliquo dupliciter: Uno modo tam secundum substantiam actus, quam secundum determinationem agentis ad actum... ipsa potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinata exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinata, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus actus procedit ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatur eius.» (*Ibid.*, 2, dist. 39, q. 1, a. 1. y a. 2.—Véase: *Quaest. disput.*, q. 3, *De pot.*, a. 7, ad 13; q. 3, *De malo*, a. 3, ad 5.)

² «Non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum sui operis determinatio pertineret.» (S. THOM., 2, dist. 28, q. 1, a. 1.)

³ «Causa prima plus dicit influere quam secunda, in quantum ejus effectus sit intimior et permanentior in causato quam effectus causae secundae; tamen magis assimilatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actus causae primae ad hunc effectum.» (S. THOM., *Quaest. disput.*, q. 3; *De verit.*, a. 9, ad 10.)

⁴ «Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur.» (S. THOM., *Quaest. disput.*, q. 1, *De pot.*, a. 4, ad 3.)

⁵ «Potentia rationalis se habet ad opposita in his quae si subsunt, et haec sunt illa, quae per ipsam determinantur. Non autem potest in opposita illorum, quae ei sunt ab alio determinata; et ideo voluntas non potest in oppositum ejus, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi. Potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet.» (S. THOM., 4, dist. 49, q. 1, a. 1, ad 1.)—Véase q. 6 de malo, 2. un.

requiere que algún objeto obre sobre la potencia cognoscitiva para que pase á ejecutar algún acto. Tal impresión depende á su vez de otra, ésta de otra, y así sucesivamente, hasta que tocamos al comienzo de la serie de mutaciones, el cual tiene su origen de Dios. La premoción física, pues, está en el principio de los tiempos y en los orígenes del mundo. Todos los movimientos del universo proceden de la Divinidad en cuanto ésta es el primer motor ¹.

Así como una bala puesta en movimiento continúa su movimiento en virtud de la fuerza inherente á ella, hasta que cae en tierra, así el Universo perpetúa, á través de todos los acontecimientos y mutaciones de las cosas que nacen y perecen, de las generaciones en florecimiento y decadencia, durante períodos inmensos, aquellos movimientos á que fué impulsado por su Criador en el principio de los tiempos. Así como en un complicado aparato mecánico, las partes diferentes reciben la acción correspondiente á su disposición especial de aquella mutación que les fué causada por el primer movimiento del émbolo en el cilindro, como de su fuente común, así lo vemos todo en el mundo en acción en movimientos que mutuamente se sostienen á pesar de su variedad, en movimientos que convienen exactamente á la naturaleza de las cosas singulares, en movimientos que todos pueden ser reducidos á un movimiento único y en cierto modo indiviso. Con todo, no queda excluido el que Dios influya de modo preternatural ó sobrenatural en las criaturas, aun en la dotada de libertad. Mas Aquel que crea la naturaleza, no la anonada ².

Si comprendemos todos estos conceptos, á saber, la creación y conservación de todas las cosas por Dios, el movimiento del uni-

¹ Este es el sentido de SANTO TOMÁS, siempre que habla de la *applicatio virtutis ad agendum*, «sicut homo est causa incisionis cunctili, et hoc ipso quod applicat acumen cunctili ad incidendum, movendo ipsum.» El que empuja un cuchillo para cortar, lo mueve, sin duda, inmediatamente por sí mismo. Este modo inmediato de manejar un instrumento es explícitamente excluido por el santo Doctor cuando se trata del movimiento con el cual Dios mueve las criaturas á la acción correspondiente á su naturaleza. Indica hasta la mediación que tiene lugar, diciendo que ninguna naturaleza se pone en acción sino en cuanto está sujeta á la influencia alterante de otras, y que por la escala de estas alteraciones se llega á las influencias aéreas; pero aun en los cuerpos, ninguno puede ser motor si no es movido por otro, hasta que se llega por fin al primer motor, Dios. Y termina el Aquinas: «Siquitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum.» (*Quaest. disput. q. 3, de pot., a. 7.*)—Serían la antigua Física y Astronomía las que el Santo tenía presentes al expresarse así, mas por muchas que sean las correcciones que se apliquen por este concepto á su pensamiento, el fondo no será alterado por ellas, ni la conclusión dejará de ser exacta.

² «Ad providentiam divinam non pertinet, naturam rerum corrumpere sed servare. Unde omnia movet secundum eorum constitutionem, ita quod ex causis necessariis per motum divinum sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium, non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur.» (S. THOM., *Summ. theol.*, I II, q. 10, a. 4.)

verso, que de Dios arranca, el concurso que, para conferir el ser, Dios presta á toda suerte de actividad de las cosas naturales, obtendremos un cuadro grandioso de la acción divina en la naturaleza ¹. Es éste el verdadero monismo, aquel modo harmónico de concebir el mundo que cautiva el entendimiento y eleva el corazón, aquel sublime círculo cósmico en el cual todo procede de Dios como de su primera fuente y raíz, y todo vuelve á Dios como á su último término y fin. En diciendo fin, tocamos al otro lado de la dependencia del mundo respecto de Dios.

699. Volviendo ahora nuestra atención del primer principio del mundo hacia su *último fin*, entra en la esfera de nuestras reflexiones otra no menos importante dependencia del mundo respecto de Dios. El mundo es *de* Dios, y á la vez es *para* Dios, de Él viene y á Él vuelve. Vamos, pues, á hacer el fin ó destino del mundo objeto de algunas breves consideraciones.

¿Tiene el mundo en efecto algún fin? Casi parece excusada semejante pregunta, dado que el mundo es la obra de aquella inteligencia primordial que llamó el mundo á la existencia sin que ninguna fuerza natural la obligase á ello, antes determinada por su libérrima voluntad. Quien quiera que haga algo con inteligencia, tiene enderezada su voluntad á algún objeto, agitando en su mente alguna cosa que quiere alcanzar para sí ó para otros, la cual, por tanto, es de alguna manera causa de su volición. Pues esto es lo que llamamos *fin*. Si la voluntad de Dios ha sido movida á querer el mundo, también tenía propuesto algún fin al crearlo ². Luego quien reconoce á Dios como á Criador del mundo, debe conceder también que hay algún fin á que aspira toda la naturaleza. Obténese el mismo resultado si se atiende al hecho de la teleología natural. Porque así como no podemos establecer una serie de causas eficientes sin presuponer una causa eficiente *primera*, tampoco podemos afirmar una serie de causas finales sin una causa final á que tiendan todas las demás causas finales como causas intermedias. ¿Cuál es, pues, el destino final del mundo?

Ya entre los filósofos griegos brillaron algunos como relámpagos de verdad, arrojando un foco de luz sobre el punto en cuestión. Según la Filosofía de SÓCRATES, los fines naturales implican

¹ «Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et quum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentialis, sed sicut tenens rem in esse sequitur, quod ipse in quolibet operante immediato operetur non exclusa operatione voluntatis et naturae.» (S. THOM., *Quaest. disput. q. 3, de pot., a. 7.*)—Véase *Sum. theol.* I, q. 105, a. 5.—*Summ. contra gentes*, l. III, cap. LXVI y LXVII, l. IV capítulo XLIV; *Opusc. 2*, cap. CXXXI y cap. CXLV.

² «Omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud.» (S. THOM., *Summ. theol.*, I, q. 44, a. 4.)

principalmente el bien del hombre. PLATÓN insistió más en que las diferentes tendencias naturales se encaminan al bien en general, á la belleza, simetría y orden del universo. Concibiendo su idea con más profundidad, dice: "Dios era bueno, y porque era bueno, no abrigaba ninguna suerte de envidia, y por no envidiar nada á nadie, quería que todo le fuese tan semejante como pudiera serlo. Esta es la principal y más importante causa del mundo ¹."

ARISTÓTELES estableció la tesis de que el Ser Supremo no puede tener ningún fin fuera de sí, porque Él mismo debe ser su último fin ². Esta fué para él la razón por la cual creía deber concebir á la Divinidad como "el pensamiento puro". ¿Cuál es el contenido de esa continua actividad reflexiva? Todo pensamiento recibe su valor de lo que se piensa; el pensamiento divino no lo puede recibir de nada que esté fuera de él, ni su contenido puede ser otro que lo mejor; lo mejor empero, no es otro que Él mismo ³.

Acrisolando y desarrollando la idea de ARISTÓTELES relativa á la divina omnisuficiencia y absoluta independencia, la escuela peripatética afianzó aquel criterio con el cual solo fué posible hallar la verdadera solución del problema tocante al fin del mundo.

Ante todo, manteníase la verdad de que es preciso concebir la Divinidad como acto puro, eterno, inmutable, como un acto de voluntad que produce todo lo que nace y perece en el tiempo sin padecer ninguna mutación. Considerada en sí la volición de Dios, no puede ser otra cosa cuando quiere esto que cuando quiere aquello ú otra cosa aún.

Como objeto de la volición divina en el sentido propio y cabal se presentaba á Dios mismo, su propio perfecto ser, de suerte que si Dios pudiera querer otra cosa fuera de sí, no la querría sino á causa de sí propio. Suponer que Dios busca algo fuera de sí, sería despojar á Dios de su perfección absoluta, haciéndole depender de sus criaturas. Aun sin el mundo, Dios es absolutamente feliz. Si pensáramos en Dios alguna volición cuyo objeto propio no fuese la esencia divina misma, admitiríamos una volición excitada por algún móvil extrínseco. No hay duda de que Dios ⁴ quiere, también otras cosas y esencias; pero preguntase cómo. Si Dios quiere las cosas que existen fuera de Él, quíerelas en verdad, pero únicamente en cuanto manifiestan la esencia divina; el motivo de ésta su voluntad no está en las cosas externas, sino en su propio ser. Empero si le agradasen, á causa del valor intrínseco que tengan, siendo queridas por Él á causa de ese valor y no á causa de su propia divina

¹ Tim., XXIX. 6.

² L. II. De coel., cap. XII, 52, l. 4.

³ ZELLER, Filosofía de los griegos, III, 2., pág. 366.

esencia, ésta su voluntad dependería de las cosas, toda vez que tal voluntad no existiría sin la influencia de las cosas, no siendo ya la voluntad divina causa de las cosas, sino al revés, las cosas y la bondad de ellas serían causa de la voluntad divina. Luego, en realidad, las cosas son buenas porque Dios las ama; pero no es lícito decir simplemente que Dios las ama porque son buenas ¹.

Dios no puede, pues, querer las cosas que fuera de Él hay sino á causa de sí propio, ó sea como medios que son; pero de ningún modo son medios necesarios. Porque siendo Dios infinitamente feliz en sí, y no pudiendo adquirir de las criaturas nada que no posea ya, el verdadero fin de la volición divina es por todo concepto independiente de la existencia del mundo. Dios puede abrazar su propio ser con perfecto amor y ser feliz y perfecto en su posesión sin ser obligado á querer nada fuera de sí. La volición divina relativa al mundo, debió ser decidida sin duda desde la eternidad, puesto que no cabía ninguna indecisión en suspenso (potencial) en Dios, el Inmutable; desde la eternidad Dios debió haberse resuelto á otorgar la existencia al mundo ó no. Empero, pudo estar resuelto desde la eternidad á crear el mundo, como á no crearlo. El querer las cosas fuera de Dios no pertenece al querer esencial de Dios sino en cuanto Dios representa por medio de él ante sí mismo, ó por decirlo así, expresa la infinita abundancia é independencia de su ser para descansar en él con gozo supremo. Ahora bien, Dios conseguiría esto así resolviéndose á crear como resolviéndose á no crear. Si Dios crea, es por que se quiere á sí mismo y se representa como el Ser Supremo é independiente, sujetando á su voluntad todo cuanto crea, y haciéndolo tornar á Él, de quien partió, como á su último fin; si no crea, se representa como el Ser Supremo é independiente, queriéndose y afirmándose á sí mismo como quien por ser infinitamente rico en sí mismo no tiene necesidad de otra cosa que no sea Él ². Luego aun sin la creación, el conocimiento y volición divina serían absolutamente perfectos en sí mismos.

Mas ¿no vale esto tanto como declarar que el decreto de la creación fué un acto arbitrario é irracional? De ninguna manera. No hemos dicho que aquella resolución carezca de toda razón en las perfecciones divinas; hemos afirmado solamente que no puede tener su razón en que concuerde mejor con las perfecciones divinas que la resolución de no crear. La razón de cuanto Dios hace está en sus perfecciones; pero la razón por que hace esto y no aque-

¹ Más por extenso S. THOMAS, Summ. theol., I, q. 19, Summa contra gent., I, cap. LXXII y siguientes. KLEUTGEN, Teología antigua, I, n. 357 y siguientes.

² Véase á Kleutgen, l. c., n. 355.

llo, no debe buscarse sino en su voluntad. No es arbitrario que alguien haga uso de su libertad cuando conoce claramente que ningún precepto de la sabiduría aconseja preferir una acción á otra; no obra con arbitrariedad vituperable sino quien no hace caso de los preceptos de la sabiduría. Ante la infinita sabiduría de Dios están descubiertos caminos innumerables por los que Dios puede alcanzar el mismo fin con igual perfección. Por conocerse á sí mismo como el Ser infinitamente perfecto, juzga que todo es ante Él como si no fuera; que todo lo que hay fuera de El, no es para El ni pequeño ni grande, y que no hay en su esencia razón alguna que pida que sea realizado nada de lo que puede existir.

De nuestras reflexiones resulta inmediatamente que Dios es el último fin de todas las cosas, como es su primera causa. Pues Dios, según hemos visto, es la causa primera de todo lo que sucede en el mundo, no solamente como primera causa eficiente, sino también como última causa final. Él es quien conduce á todo lo que sucede, al fin próximo que le conviene, y haciéndolo así, se propone en último resultado lo que es su propio y verdadero fin, que no es otro que Dios mismo en el modo que acabamos de explicar. Luego Dios es también el fin último de todas las cosas ¹.

Sin embargo, no se debe entender por esto que Dios buscase algún incremento ó Él mismo gozase un estado de mayor perfección por la tendencia de las cosas, ni mucho menos que por ella se realizase en alguna manera; antes Él es aquello que todas las cosas por sí, y cada una á su manera, procura conseguir, asemejándose á Él de algún modo. Porque la tendencia y volición de todo ente son enderezadas á algún bien; nada hay empero bueno sino participando del bien absoluto. Por un modo particular, las criaturas dotadas de razón son partíciperas de la perfección divina, pudiendo en virtud de la actividad de su razón, llegar á la posesión intelectual de la misma ².

La perfección divina es, por tanto, el fin á que todo tiende, por tres conceptos diversos. Dios posee su perfección tanto según el ser (por lo cual es Él absolutamente bueno), como mediante el

¹ Por extenso trata el particular S. THOM. (*Summ. contra gent.*, l. III, cap. 17; *Summ. theol.*, l. 9, 44, a. 4).—Para alzar todo error, conviene siempre tener presente que Dios quiere y debe querer el orden á causa de su santidad, y que por esta razón lo refiere todo á sí. Lessius dice: «Infinita perfectio et eminentia Dei super omnia creatura est causa, cur Deus non possit aliquid velle vel facere, nisi ex intentione suae gloriae» (*De perfect. At.*, l. XIV, cap. III).—Y en un lugar anterior: «Sicut Deus necessario est primum et eminentissimum agens, ita necessario est ultimus et eminentissimus finis, cuius gratia omnia. At proinde in omni sua operatione externa necessario intendit aliquid bonum suum. Nullum autem est genus bonorum imaginabile, quod Deus possit sibi acquirere praeter gloriam extrinsecam, quae etiam inter bona externa est praestantissimum. Ergo fieri non potest ut Deus aliquid faciat aut velit, non intendens gloriam suam.»

² Véase la exposición detallada en S. THOM. (*Summ. contra gent.*, l. III, cap. XVIII y XIX.)

perfecto conocimiento y amor (por lo cual es Él absolutamente feliz); el espíritu creado no puede llegarse á ella según su ser, pero sí mediante la actividad intelectual y el amor por donde tiene parte en la felicidad de Dios). Las criaturas destituidas de razón, empero, no pueden alcanzar la perfección divina ni según el ser ni por su propia actividad, sino acercarse á ella solamente mediante cierta semejanza; que es la razón por que no participan ni del ser divino ni de la felicidad divina participando de su perfección en cuanto la representan como imágenes ó vestigios de la misma ³. Las criaturas existen á fin de glorificar á Dios su Criador revelando las perfecciones divinas.

Si preguntásemos aún de qué modo las cosas naturales ordinarias se asemejan á Dios su Criador, responderíamos en pocas palabras. Procurándose, primero, las cosas su volumen consiguiente á la naturaleza que han recibido de su autor, son una imagen de la Divinidad en cuanto ésta es la razón y origen de todas las perfecciones que ostentan. En cuanto procuran, segundo, conservarse en su ser y estado, son una imagen de la inmutabilidad divina y de aquella voluntad con que Dios quiere conservarse á sí mismo; al mismo tiempo conservan en su ser la semejanza con Dios que les ha sido impresa por la sabiduría divina ⁴. En cuanto, en tercer lugar, las cosas ejercitan su actividad, ostentan de modo singular una semejanza con Dios su autor ⁵. Es natural que todo efecto muestre alguna semejanza con la causa que lo produjo. La esencia de la acción natural (*actio transiens*) consiste ante todo en producir alguna mutación y perfección en otra cosa, haciéndola semejante á sí, comunicando de lo suyo á lo ajeno (número 113). Todo esto dice una semejanza con el acto divino de la creación, al cual todas las cosas deben la existencia, y con el acto divino de la conservación y del concurso (n.º 697), que proporciona sin cesar el ser á todo lo que es y empieza á ser. Porque Dios produce el ser á fin de que otras cosas sean semejantes á Él, y por decirlo así, para comunicar de lo suyo á otras cosas que no son Él. Además, la acción natural lleva consigo otro efecto singular (n.º 114), que consiste en preparar las condiciones bajo las cuales otras cosas pueden pasar á ejercer la actividad conveniente á su naturaleza. También Dios, primer motor, causa en el mundo, como hemos visto, un efecto grandioso análogo á éste (n.º 698), excitando á todas las cosas, mediante el movimiento que de Él par-

¹ S. THOM., 2.º d.º, 1.º, q. 2.º a. 2.º

² S. THOM., *Summ. contra gent.*, l. III, cap. XIX.

³ S. THOM., *Summ. contra gent.*, l. III, cap. XIX.

te, á obrar del modo que á su naturaleza compete. En cuarto lugar en la esfera de la vida es donde de modo muy particular resplandece una semejanza con la Divinidad, siendo todo lo que vive un destello de aquella perfección divina por virtud de la cual Dios, el Señor, es absolutamente independiente en todo lo que hace, y no recibe de ningún lado incremento alguno de perfección.

Las reflexiones que hasta ahora llevamos hechas, han vuelto á ponernos ante los ojos una verdad cuyo eco habíamos escuchado en el monismo panteísta. Dicen que el mundo es una evolución dentro de la Divinidad. En boca de un panteísta esta tesis es falsa hasta en sus más profundas raíces. Pero es verdad en el sentido de que el mundo ha partido de Dios, razón primordial de su existencia, y que torna á Dios, último fin á que tiende. *Circulus a bono in bonum revolutus*.

La idea principal que sacamos de nuestras anteriores reflexiones para tenerla siempre presente, es que Dios ha creado el mundo para glorificarse á sí mismo.

700. Pudiera objetarse ahora: ¿No es, pues, exacto que la relación de Dios al mundo es sustentada únicamente por la bondad y el amor que abraza hacia esas mismas criaturas? La doctrina de la Escuela que hemos expuesto arriba, ha sido mal interpretada, creyéndose que significaba que Dios había hecho el mundo para un fin egoísta: nada más falso que tal aserto. Pues qué, ¿no se insistía patentemente en que Dios, Ser subsistente por supropia virtud y de propiedades inmutables debidas á sí solo, no puede esperar de parte de sus criaturas nada que en su provecho redunde? El objeto principal de la volición divina, enseña SANTO TOMÁS, es la perfección de Dios mismo; luego ella es también el fin supremo á causa del cual quiere todo lo que quiere. Mas aquel querer su perfección no es ningún anhelo por nada que no posea, sino que es un querer del amor con el cual abraza todo lo que posee. Es propio de las criaturas obrar por el deseo del bien supremo, porque no tienen su bien en sí mismas, sino en otra cosa. Luego su modo de querer es buscar y anhelar. Mas Dios, que en sí mismo posee, es bien supremo, no puede obrar por deseo, sino solamente por amor de este mismo bien ¹. Él crea, conserva, gobierna las cosas del mundo porque se complace en ver multiplicado aquel bien que en sí mismo posee, á fin de que no exista solamente en Él mismo, sino también en efigies, esto es, en seres algún tanto semejantes á Él. Propio es de Dios comunicar del bien que posee sin recibir

¹ S. THOM., I, dist. 45, q. 1, a. 2. — *Summ. contra gent.,* I, III, cap. XVIII. — *Summ. theol.* I, q. 44, a. 4. — Compárese VÁZQUEZ in p., q. 19, a. 5, d. 82, c. 2.

nada de otro; una bondad liberal y pura es la propiedad natural de su querer ¹.

Esta pura benevolencia divina no es menguada en ninguna manera porque Dios, en virtud de su esencia, lo refiere todo en último término á la glorificación de la Divinidad. Un padre puede, por ejemplo, desear la salud á su hijo enfermo por noble benevolencia, y á la vez desear el restablecimiento del hijo á fin de que pueda volver á sus trabajos. Además, el bien querer no deja de ser una ventaja para quien bien quiere; ¿por qué, pues, no ha de querer éste procurarse tal ventaja? Es probable que así pensaba ARISTÓTELES cuando afirmó que todo amor hacia otros es un efluviio de bien ordenado amor propio ². Por fin la naturaleza de las cosas trae consigo que toda benevolencia hacia otros vaya en compañía de cierta alegría del bienestar de éstos, así como del deseo de ser á su vez amado de aquellos á quienes se ama: afectos que, sin duda, no hacen sombra alguna al desinterés de la benevolencia. Pues qué, ¿habrá quien afirme que la madre no muestra noble benevolencia hacia su hijo porque ella misma se alegra del bienestar de que éste disfruta, y abraza el deseo de ser á su vez amada del hijo? Aunque recurriendo á semejantes símiles, no debemos olvidar que ninguna semejanza entre lo divino y lo humano es parte á borrar una semejanza esencial, pues que toda criatura debería ser exenta de toda suerte de imperfección y limitación para llegar á ser una efigie de lo divino. Sin embargo, esta diferencia no hace sino que la perfección divina resplandezca con mas clara luz aquí como en todo.

Si Dios otorga el ser á criaturas, les hace un bien obrando impulsado por un amor desinteresado y libre, amor que no tiene razón alguna en las criaturas, como que precede, como la causa precede al efecto, á la existencia y á todas las propiedades buenas de las cosas. Este amor tiene su razón en la esencia de Dios, pero no es esta una razón que fuerce. Forzaríale, empero, esta razón si el respeto y amor que Dios á sí propio se debe, exigiese la producción de las criaturas, esto es, si la existencia de las criaturas aumentase en algo la perfección divina. La palabra del *Timeo* de Platón, que arriba citamos, ha tenido poderosa resonancia en toda la ciencia cristiana. La perfección de Dios, libre de envidia, es el móvil de la creación del mundo. Obrar para alcanzar algo para sí es signo de la carencia de alguna cosa (núm. 493). Obrar ó produ-

¹ «Agere propter indigentiam Deo non competit... Deas ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.» (S. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 44, a. 4, ad 1. — Cf. S. AUGUSTIN., *De Doctrina Christ.* I, 3, cap. XXXI.

² *Ethic. Nic.,* I, IX, cap. IV y VIII, 1166, a. 1, 1168, b. 9.

cir cuando no se necesita de nada, es de corazones generosos. La esencia de lo bueno envuelve que, si quiere salir de sí mismo, lo haga para hacer partícipes de su bondad á otros, dispensádoles ser y bondad. Porque Dios es bueno, he aquí por qué somos; y por lo mismo que la bondad con la cual Dios nos regala el ser, es bondad pura, bondad que nada busca para sí, debe también ser bondad *libre*. El sol, derramando luz y resplandor en torno suyo, obedece á la fuerza de la naturaleza; el bien supremo, Dios, produciendo lo bueno, lo produce porque así lo quiere con libérrima voluntad ¹.

Sin embargo, conviene distinguir de la bondad *libre*, en la cual radica la voluntad relativa á la creación, otra bondad que presupone esta voluntad, y bajo este concepto no deja de ser necesaria ².

Supuesto que Dios, el Señor, quiere crear, es preciso que muestre amor y bondad á sus criaturas. Esta benevolencia mana de aquel amor con que Dios se quiere á sí mismo. Como quiera que Dios estima y ama en sí mismo todas sus perfecciones, debe también estimar y amar en los seres creados las perfecciones que los hacen semejantes á Él. Si Dios no quisiese las criaturas según el grado en que son partícipes de sus perfecciones, se desestimaría á sí mismo. Consecuencia de este amor es, que Dios es bondadoso hacia las criaturas, y está pronto á otorgarles los dones que las habiliten para alcanzar una perfección conveniente á su naturaleza.

Henos, pues, aquí, llevados por la consecuencia lógica de nuestras reflexiones, en presencia de una verdad que armoniza, tanto con las nobles esperanzas del corazón humano, como con los resultados rigurosos de la ciencia humana. El contenido de nuestra reducida esfera de experiencia y la extensión de nuestro saber natural, cada día más prolijo, poseen en esa verdad una interpretación que de igual modo ha de contentar los corazones é inteligencias. A la luz de esa verdad, no tememos que nos opriman cuantos descubrimientos se hagan aún en el dominio dilatado del universo, antes nos darán alas para elevarnos más alto aún. A pesar de la pavorosa magnitud del inmenso mundo, nos hallamos á gusto en la existencia, porque el amor, cuya obra reconocemos en él, es aún mucho más amplio y mayor, y á la vez más cerca de nosotros. Lleno de confianza sin reserva, debo abandonarme al dichoso pensamiento de que me ama Aquél que creó todo este mundo y ha sentado su trono sobre todos los cielos. Podemos levantar la mirada á Él, diciendo: ¡Padre nuestro, que estás en los cielos!

¹ Von HERTLING, *Alberto Magno*, pág. 132.

² S. THOM., *Summ. contra gent.*, I. II, cap. XXVIII.

701. Síguese de nuestras reflexiones, que conviene distinguir bien entre la intención final que tuvo Dios al criar las cosas (el fin del Criador) y el destino del mundo (el fin de la creación). La última razón por la cual Dios crió el mundo, esto es, aquello á que estaba dirigida la voluntad de Dios al producir el mundo como á su objeto propio y principal, no puede ser nada criado, nada finito, sino solamente la esencia eterna é infinita de Dios mismo. Toda volición divina, aun aquella por la cual Dios crea y gobierna el mundo, es querer su esencia santísima, es abrazarla con indecible amor. Ni la gloria de su nombre, ni la felicidad de las criaturas, ni otra cosa alguna que pueda alcanzar mediante la creación, puede ser objeto de la voluntad divina sino á causa de su esencia, por estima y amor de la misma. He aquí el honor *intrínseco* de Dios, que tendremos cuidado de considerarlo siempre como último fin ú objeto final del Criador.

Es preciso distinguir de este fin el fin de la creación, el destino del mundo, ó sea aquel bien que ha de ser fruto de la creación. Este bien es doble: primero, el honor extrínseco de Dios; después, la perfección y felicidad de las criaturas. Así como la infinita perfección del Ser divino es la razón por que toda volición divina no puede enderezarse sino á Él mismo como á su fin supremo y objeto más noble, así es también la razón porque Dios, siendo dueño de crear ó no crear, de crear de esta ó de otra manera, debe con necesidad, una vez que crea, crear tanto en su honor como en provecho de sus criaturas. Pues la perfección divina hace que la acción de Dios no pueda ser el buscar ni el recibir, sino solamente amar y comunicar; y esta misma es la causa de que sus obras le glorifiquen con necesidad, y de que quiera con necesidad ser glorificado en ellas. "Santificado sea el tu nombre." Tal es la primera y más necesaria de las plegarias que debe salir de pechos humanos.

Por otro lado, la naturaleza imperfecta de las criaturas es la razón porque están creadas para Dios en aquel doble sentido, esto es, para que le tengan por fin. Por ser dependientes y limitadas en lo más íntimo de su ser, deben estar sujetas y subordinadas á su Criador; y por no tener en sí mismas lo que puede hacerlas perfectas y felices, deben buscar también la perfección de su ser en Aquel de quien lo tienen prestado ¹.

¿En qué consiste, pues, aquella perfección otorgada á las criaturas en su propio bien y en honor de Dios? ¿Dónde está la pauta por la cual podamos medir las cosas y conocer que les conviene ser tales cuales son? Por aquí se rompe, según observa con acierto el Catedrático Von HERTLING, el hilo de las ideas que desde anti-

¹ KLEUTGEN, *Teología antigua*, núm. 452.

guo debía seguir toda consideración teleológica del mundo. Para que el mundo manifieste en el grado más alto posible las perfecciones divinas, es menester, dada la limitación de los seres singulares, que las cosas naturales se desparramen en una pluralidad y diversidad inmensas, así como el hombre necesita de muchas palabras para expresar la abundancia exuberante de su inteligencia ¹. SANTO TOMÁS representa la *numerositas y diversitas* de las criaturas como propiedad fundamental del mundo ².

Además, si todo el universo tiende a un fin último, la naturaleza de cada cosa y el fin á que aspira su evolución, son determinados por el lugar que ha de ocupar en el plan del conjunto. En la unión concorde de todo, en la coordinación mutua de todas las partes del mundo y en la aspiración común al mismo fin, el cual consiste en realizar tan vasto plan, es donde se patentiza la bondad y perfección del mundo ³. En cuanto, pues, estas partes están de varios modos combinadas y ordenadas al desarrollo del todo, aquel lugar que cada cosa ha de ocupar y ocupa en realidad en él, no bien alcanza la perfección de su naturaleza, parece como el fin de sus partes y el término á que aspira en su desarrollo y acción. En la ordenación á esta naturaleza llena de tendencias finales en todo individuo, revélase la perfección de las propiedades y de la combinación de sus partes ⁴. Más ¿cuál es la pauta según la que se mide el fin del ente completo? Mucho se verá explicado si se mira á la utilidad que lo singular aporta al todo, contribuyendo á perpetuarlo ⁵. Agréganse á las propiedades útiles gran número de otras cuya importancia está ante todo en la formación y configuración. En las cosas orgánicas debe mirarse á las propiedades fisiológicas tanto como á la morfología. ¿Por qué conviene á las cosas ser cuales son, aun respecto de aquella parte de sus dotes que no aprovecha nada para perpetuar la existencia de las cosas mismas? Háblase de la modificación de ciertos tipos fundamentales; procuráse establecer un orden en la multiplicidad, tratando de reducir, conforme á sistemas ingeniosos, la plenitud abigarrada de

¹ In hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quae in Deo est unum et simpliciter. In creaturis esse non potest nisi secundum modum diversam et per plura. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus. S. THOM. *Summa contra gent.* I, III, cap. XLVII.

² Primum esse divinus divinum bonitatem quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dein vero rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis et agentibus et patientibus et actionibus et accidentibus esse. Sicut ergo summa ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cuius institutionem et conservationem omnia alia ordinari videntur. (Loc. cit. *Compendium Summ. theol.* I, q. 27, a. 1 y a. 2.)

³ ARIST. *Met.* I, XII, cap. X, pág. 1072, a. 13, 19.

⁴ *Compendio*, I, II, in *phys. arist.*, cap. IX, q. 2, a. 1.

⁵ S. THOM. *Summ. contra gent.* I, II, cap. XXXIX y siguientes.

las formas á algunas pocas de que deriven su origen las demás; mas ¿en qué hemos de ver, por fin, el valor particular y original de esas formas que, á manera de un tema musical, se continúan á través de variaciones sin cuento? ¹.

Los peripatéticos cristianos solían, respondiendo á estas preguntas, atenerse á aquella sentencia del libro de la Sabiduría, donde se dice que Dios lo ha ordenado todo según el número, la medida y el peso ², explayándose en ingeniosísimas interpretaciones, que reproduciríamos si no temiéramos alejarnos demasiado del derrotero que nos hemos trazado ³. Baste notar que el fondo de sus observaciones se reduce á que las cosas naturales revelan perfecciones destituidas de importancia para ellas mismas, y á las cuales no se les encuentra ninguna sino suponiendo que son los signos visibles de una lengua espiritual, de la que Dios se ha servido para manifestar sus pensamientos. «Por la medida de su ser, dice ALBERTO MAGNO, por la esencia especifica que señala su lugar á cada cosa en la serie de las demás criaturas, por el peso ó la relación efectiva, mediante la cual la una entabla una acción recíproca con las demás, manifestando su influencia y cooperando con ella á realizar el plan del mundo, toda cosa creada señala con claridad que no puede obscurecerse el Autor poderoso, sabio y bueno, cuyo poder la produce, cuya sabiduría la forma, cuya bondad la ordena ⁴.» Como una Teología natural y cósmica, la naturaleza visible está explayada ante el hombre, según dijo HUGO DE SAN VÍCTOR, para que se lea en ella la ciencia de Dios. Adonde quiera que nos volvámos, dice SAN AGUSTÍN, la Sabiduría divina nos habla por las huellas que de diverso modo ha impreso á sus obras. El vestigio de Dios en las criaturas atestigua y confirma la semejanza que une á toda obra con su autor. Es verdad que «vestigios», constituyen una semejanza harto imperfecta y muy inferior á una imagen, siendo en el sentido primitivo de la palabra nada más que la huella que la planta deja en el suelo blando; y en este sentido, la huella de Dios en las cosas indica en cierto modo que la planta de Dios ha tocado á la creación. La creación aclama al Criador; su gala recuerda la belleza de quien se la dió; la magnitud de sus dimensiones, así como la de las fuerzas en ellas encerradas, reflejan la infinitud divina; su temporalidad presupone la eternidad del Señor de cielos y tierra. Estas ideas

¹ VON HERTLING, *Alberto Magno*, pág. 133.

² *Sap.*, IX, 21.

³ Véase á S. THOM. *Summ. theol.*, I, q. 5, a. 5; I, II, q. 85, a. 4; *Quaest. disput.*, q. 21, *De verit.*, a. 6—S. BONAV. I, dist. 3, p. 1, dub. 6; *Itinerarium mentis*, c. I, n. 71; *Hertling*, p. II, cap. I.

⁴ *Summ. theol.*, II, 28 a.