

D. BARBEDETTE, P. S. S.
Rector del Seminario Mayor de Coutances.

TEODICEA
O
Teología Natural
conforme al pensamiento
de Aristóteles y Santo Tomás

Traducción de
SALVADOR ABASCAL

EDITORIAL TRADICION
MEXICO, 1985

Título del Original francés:
Théodicée ou Théologie Naturelle
par D. BARBEDETTE
Dix-Neuvième Edition
adaptée à la Cinquante-Cinquième
Edition Latine.
París, 1935.

Derechos Reservados ©
en cuanto a la traducción castellana,
por EDITORIAL TRADICIÓN, S. A.
Av. Sur 22 No. 14 (entre Oriente 259 y Canal
de San Juan), Col. Agrícola Oriental. México
9, D. F. Miembro de la Cámara Nacional
de la Industria Editorial. Registro No. 595.

SEGUNDA EDICION CASTELLANA

2,000 Ejemplares - Marzo de 1985

NOCIONES PRELIMINARES

EL MUNDO lleva en sí la huella del Creador; el alma humana es su imagen; el ser considerado inmaterialmente nos conduce al ser positivamente inmaterial que es Dios.¹ Por lo cual nos elevamos por grados de la Cosmología, luego de la Psicología, en fin, inmediatamente de la Ontología a la Teodicea o *Teología Natural*.

1. Definición de la Teodicea o Teología Natural.

A.—El nombre de *Teodicea*² viene de las palabras griegas: Θεός, Dios, y δίκη, justicia o justificación.

Con este título escribió Leibniz un libro destinado a refutar las diversas objeciones que los impíos inventaban contra la Providencia de Dios. En nuestros días no es solamente la Providencia, sino la existencia, la naturaleza y los atributos de Dios lo que debemos defender contra

¹ *Suma teol.*, I, q. 2-26; — *Contra Gent.*, I, c. 10, 102; II, c. 1-45; — FARGES, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*; — BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*; — FÉNELON, *De l'existence de Dieu*; — CARO, *L'idée de Dieu*; 1873; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, 2a. ed., 1915; — *Dict. de Théol. cath.*, Art. *Attributs divins, l'Absolu, Analogie, Aséité, Athéisme, Concours divin, Création, Déisme, Eternité...* etc...—

² Cf. LEIBNIZ, *Essais de theodicée*.

los materialistas, los positivistas, los bolcheviques. Por lo cual los filósofos toman de ordinario la palabra Teodicea en una acepción más amplia y le hacen designar la ciencia de Dios.³

El hombre de *Teología Natural* tiene el mismo sentido: la palabra *teología*, Θεός, λόγος, muestra cuál es el objeto propio de esta ciencia; y la palabra *natural* especifica que el filósofo estudia a Dios a la sola luz de la razón, y así se distingue del teólogo, cuya luz o medio de conocimiento es la revelación.

B.—En consecuencia, podemos definir la teología natural de esta manera: la ciencia de Dios o del supremo principio de todas las cosas, adquirida por medios naturales, o más brevemente: *la ciencia racional y metafísica de Dios*.

El objeto formal de esta ciencia, esto es, el objeto primeramente perseguido, al cual todo se reduce, es el ser supremo, última causa y último fin de todo. Este es por lo tanto el ser positivamente inmaterial, considerado separadamente y fuera de toda materia, en el tercer grado de la abstracción: bajo este aspecto es como aquí es considerado, estudiado y conocido.

2. Importancia de la Teodicea.

Desde la antigüedad, los filósofos han proclamado que la Teodicea es la más *importante*⁴ *de todas las ciencias, la más bella, la más necesaria*

³ *Suma teol.*, I, q. 1, ad 2.

⁴ Aristóteles.

al sentimiento religioso.⁵ Estos justos elogios señalan la *excelencia*, la *utilidad* y la *necesidad* de la Teodicea.

Su *excelencia*: puesto que si tanto se estima la ciencia de las cosas de la naturaleza, ¡cuánto más debe estimarse la ciencia que tiene por *objeto* el supremo principio de las cosas!⁶ “Dios, dice Vacherot mismo, es la mayor palabra de las lenguas humanas. Nadie la ha olvidado. Todos la han celebrado... Es el problema por excelencia de los más grandes filósofos”.⁷

Su *utilidad*: Hay tres órdenes de verdades filosóficas: el orden *lógico*, el orden *real* y el orden *moral*. Es así que la Teodicea fortifica el primero, completa el segundo y sirve de base al tercero. Luego es útil a la filosofía toda entera. Probemos la *menor*:

–1. Una vez demostrada la veracidad de Dios, cada vez con mayor evidencia aparece la certeza de los criterios de verdad. Así es que la Teodicea confirma el orden *lógico*, aportando en él su razón suprema. –2. Puesto que Dios, como lo mostraremos, es la causa primera, ora de verdades trascendentales, ora de seres que llenan el universo, ora del hombre mismo, nuestra ciencia del orden *real* permanece incompleta en cuanto no hemos llegado hasta Dios. Ser de los seres, causa suprema de toda realidad. –3. En fin, puesto que no hay ley sin legislador, es imposible fundar la *ley moral*, si no se ha establecido previamente la existencia de Dios.

⁵ Cicerón.

⁶ *Suma teol.*, I, q. 1, a. 5, ad 1.

⁷ *Le nouveau spiritualisme*, 1884, p. 288.

He aquí por qué la Moral contemporánea, que se quiere construir sin Dios, carece de fundamento.

En fin, su *necesidad* para establecer la religión. La religión, como la palabra lo indica, liga al hombre con Dios como a su fin último. Luego no podría existir sin la Teodicea, y por ser Dios la regla suprema de la moralidad, la Teodicea es el fundamento de la moral, así como lo es de la religión.

Conviene probarlo al mundo moderno, que niega a Dios y reserva la religión para los pueblos jóvenes, estimándola prácticamente inútil, a veces aun perjudicial para la masa del género humano, que porque la mantiene en esclavitud prometiéndole tan sólo la vida futura.⁸

3. Método e itinerario de la Teodicea.

A.—Los que sostienen, con justo título, que la Teodicea es una parte de la Filosofía no coinciden sin embargo sobre el método que deba emplearse.—Unos quieren tomar el método ontológico o místico, y otros el método de autoridad. Nosotros hablaremos más tarde de estas dos opiniones (7-9).

Más amplio y más comprensivo será, en un estudio de tal importancia, nuestro método llamado *analítico-sintético* o *circular*. Partiendo de las cosas creadas, que el espíritu conoce en primer lugar, nos elevaremos, por vía de causalidad, a la existencia de Dios y a su noción; -y entonces, analizando la idea de Causa eficiente del mundo, de ella deduciremos importantes consecuencias relati-

⁸ G. GOYAU, *Dieu chez les Soviets*, 1929; — MONS. D'HERBIGNY, *La guerre antireligieuse en Russie soviétique*, 1930; — DANIEL ROPS, *Le monde sans âme*, 1932.

vas a su naturaleza y sus perfecciones; -en fin, viniendo de Dios a la creatura, podremos establecer entre la naturaleza divina y la naturaleza creada una comparación que las pondrá en plena luz. Así verificaremos la sentencia de Santo Tomás: "El primer conocimiento del hombre recae sobre las creaturas, y el último sobre Dios".⁹

B.—Ahora bien, hay *tres vías* para elevarse de la creatura a Dios: la vía de *causalidad*, la vía de *eliminación* y la vía de *excelencia*, que se llama también vía de *analogía*. 1º Por la vía de *causalidad*, conocemos a Dios como el principio necesario y el fin de todo: este es el primer itinerario, que asciende del efecto a la Causa suprema. 2º Por la vía de *eliminación* negamos en Dios todas las imperfecciones que vemos en las creaturas: y así concebimos que Dios es simple, inmutable, eterno. 3º En fin, afirmamos que Dios posee, según un modo analógico y en un grado *excelente*, todas las perfecciones de las creaturas: El posee la vida, la inteligencia, el amor y la Bienaventuranza, y todo esto en un grado infinito. Tales son las tres vías que Dionisio el Areopagita resume así: "Conocemos a Dios en cuanto *causa*, por negación y por *eminencia*".¹⁰

4. División de la Teodicea.

A.—1. En la *antigüedad*, Anaxágoras parece ser el primero educado científicamente en la verdadera noción de Dios; ¹¹ después de él Sócrates, Platón, Aristóteles, más

⁹ *Contra Gentiles*, II, c. 4.

¹⁰ *Suma teológica*, I, q. 84, a. 7, ad 3.

¹¹ Cf. GONZÁLEZ, *Hist. de la fil.*; — BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 35, 45, 56, 74, 105, 111.

tarde Cicerón y Séneca hablaron de Dios elocuentemente; sin embargo, para estos filósofos Dios no era todavía sino una cuestión particular de la metafísica.

2. Los filósofos cristianos la trataron aparte; apoyados en la razón y en la fe, disertaron muy extensa y muy profundamente sobre la naturaleza y la unidad de Dios y sobre la creación. Entre ellos se distingue Santo Tomás en sus dos Sumas.

3. En estos últimos tiempos se ha querido tratar la Teodicea sin atención a los datos de la fe, desde un punto de vista puramente filosófico. De nuevo, la verdad ha perdido mucho: unos le han quitado a la Teodicea su objeto, otros han caído en los más lamentables errores.¹²

B.—El hombre se hace acerca de Dios dos o tres grandes preguntas: ¿Existe? ¿Qué es en Sí mismo? ¿Qué es con relación a nosotros? Así es que la Teología natural se divide en dos o tres partes: I. *De la existencia* de Dios; II. *De la naturaleza* de Dios y de sus atributos absolutos; III. *De sus atributos relativos* o de las *relaciones* de Dios y el mundo.¹³

Esta división tiene tres *ventajas*.—Primeramente está fundada en la realidad, porque aunque en Dios no sean realmente distintas existencia, naturaleza y relaciones, sin embargo, con relación a nosotros y a causa de la debilidad de la razón humana, estas nociones no se alcanzan sino sucesivamente, y en cierto modo separadamente.—Además, cada una de estas tres partes coincide perfectamente con los estadios del método *circular*,

¹² Littré, *Conservation, résolution et positivisme*, 1852, p. 286, 53; *Paroles de philosophie positive*, 1859, p. 34; — cf. FARGE, *Idée de Dieu*, p. 26; — BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 358-359, etc.

¹³ *Sum. teol.*, I, q. 2-26.

que se eleva primeramente de la creatura a la existencia del Creador, luego lo contempla en sí mismo, y en seguida desciende de Dios a la creatura (n. 3).—En fin, cada una de estas tres partes ataca los principales errores del tiempo presente: la primera refutará el ateísmo, la segunda el agnosticismo, la tercera el panteísmo y el deísmo.

5. Cuadro sinóptico de toda la Teodicea.

LIBRO I <i>Existencia de Dios</i>	I	1. Necesidad
	Demostrabilidad de la existencia de Dios.	2. Posibilidad
		3. Método.
	II	Argumentos metafísicos.
	Demostración de la existencia de Dios.	1. Argumentos cosmológicos.
		2. Argumentos psicológicos.
	III	1. Consentimiento universal
	Confirmación de la demostración.	2. Refutación del ateísmo.
LIBRO II <i>Naturaleza de Dios: sus atributos</i>	I	1. Aseidad
	Atributos negativos de Dios.	2. Simplicidad
		3. Infinitud
		4. Inmensidad
		5. Inmutabilidad
		6. Eternidad
	II	7. Unicidad.
	Atributos positivos de Dios.	1. Inteligencia
		2. Voluntad
LIBRO III <i>Relaciones de Dios y el mundo</i>	I	3. Omnipotencia
	Relaciones de identidad.	4. Personalidad.
		1. Exposición del Panteísmo
	II	2. Refutación del Panteísmo
	Relaciones de causalidad.	Cor. Lo finito y el infinito.
		1. Creación
		2. Conservación
		3. Concurso
		4. Providencia.

Corolario: Noción, nombre y definición de Dios.

LIBRO PRIMERO DE LA TEODICEA

EXISTENCIA DE DIOS ¹

6. ¿Cómo se plantea la cuestión de la existencia de Dios?

1. La palabra Dios designa al *Ser supremo*, esto es: “el Ser más noble y que excede a todos los demás; de quien todo depende, como de su primer Autor; a quien, consiguientemente, debemos venerar y adorar como Majestad suprema: este es el concepto vulgar y de cierta manera el primero que todos los pueblos, según los datos de la etnología, se forman de Dios cuando oyen pronunciar su nombre”, ya sea éste el de *Elohim*, *Alá*, *Θεός*, o cualquiera otro.

2. En este primer libro, no nos ocupamos sin embargo sino de la *existencia* de este Ser. Por lo cual no se podría reprochar a nuestros argumentos, como muy a menudo se hace sin reflexionar, el no demostrar directamente la perfección infinita o algún otro atributo de Dios: en efecto, la

¹ *Suma teol.*, I, q. 3; — FÉNELON, *op. cit.*, p. II, n. 65, 95, 104; — J. WEBERT, O. P., *Essai de métaphysique thomiste*, 1927; — GILSON, *Le thomisme*, 1927, c. II, VIII.

Teodicea, como tampoco la geometría, no puede resolver todos los problemas a la vez. En buena lógica basta con demostrar aquí la *existencia de un Ser* que es *por sí*; todo el resto se seguirá (n. 45). Solamente en este sentido plantearemos nuestra

TESIS

Dios existe.

3. Los que abiertamente rechazan la existencia de este Ser, o la ponen en duda, se llaman ateos. Los teístas, al contrario, sostienen la existencia de Dios y pueden dividirse en dos clases: porque si todos consideran esa existencia como real, hay unos que la declaran racionalmente indemostrable, como los fideístas y los intuicionistas, mientras que otros hacen de ella una demostración apodíctica y en forma.

4. Alineándonos con estos últimos, debemos estudiar tres cuestiones en el orden siguiente: ¿Se puede demostrar y cómo demostrar la existencia de Dios? ¿Cuáles son, de hecho, los argumentos directos sobre los cuales se apoya esta demostración? ¿Cómo se puede confirmar indirectamente la tesis de la existencia de Dios? De aquí tres capítulos: -I. *Demostrabilidad de la existencia de Dios*; -II. *Demostración de esta existencia*; -III. *Confirmación de esta demostración*.

Capítulo I

DEMOSTRABILIDAD DE LA EXISTENCIA DE DIOS ¹

NOSOTROS nos preguntamos si la existencia de Dios *debe* ser demostrada, si *puede* serlo, y *cómo* puede serlo.

¹ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 23-59;—VILLARD, o. p., *Dieu devant la science et la raison*, 1899, p. 41-70.

Artículo I

Necesidad de demostrar la existencia de Dios.¹

Lo que no necesita ser demostrado es evidente a la *inteligencia* o a los *sentidos*.

7. ¿Es evidente por sí misma a la inteligencia la existencia de Dios?

Según los ontologistas, Malebranche,² Gioberti, Ubaghs, y también Cousin, E. Saisset,³ etc. . . . , nosotros percibimos a Dios inmediatamente en su esencia, o al menos en sus atributos, desde esta vida presente. Ya en tiempos del doctor Angélico se pretendía que esta proposición “Dios existe” es por sí misma naturalmente evidente: así se establecería la existencia de Dios.—Refutemos este error.

¹ GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, n. 66-70; — SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, I, 130, 137; — GILSON, *Le thomisme*, p. 58-67.

² BARBEDETTE, *op. cit.*, n. 389; — BRÉHIER, *op. cit.*, II, p. 221.

³ Cf. CHARLES, *Lect. philos.*, I, p. 172-177.

TESIS

La existencia de Dios no es conocida ni intuitivamente, ni por sí misma evidente para nosotros; necesita ser demostrada.

I. *Que Dios no es conocido intuitivamente* es algo que resulta de lo que se demuestra en Psicología contra los ontologistas.

1º *Prueba directa.* En Dios, la existencia no se distingue de la esencia: así es que el que viere a Dios inmediatamente aprehendería intuitivamente su esencia. Pero en la vida presente los hombres no pueden ver la esencia de Dios, luego tampoco su existencia.

2º *Prueba indirecta.* Según nuestros adversarios, conocemos a Dios intuitivamente, porque siendo el primer Ser, El debe ser la primera verdad conocida; siendo el ser universal, en El lo conocemos todo, y si su conocimiento fuese mediato, éste sería muy imperfecto. Tres razones que no tienen ningún valor:

1º *Insistencia.*—Dios es la primera verdad, se dice: luego debe ser el primer conocido.

Respuesta: *Distinguimos el antecedente.* Dios es la verdad primera en el orden ontológico, *lo concedemos*; en el orden psicológico o del conocimiento, *lo negamos.*—*Y negamos la consecuencia:* en efecto, no hay ninguna necesidad en que el orden del conocimiento humano siga el orden ontológico

de la naturaleza, y así muy bien podemos percibir el humo antes que el fuego.

2ª *Insistencia.*—Aquello en cuya luz percibimos todas las cosas es evidente, aun para nosotros, como el sol, en el que vemos todas las cosas de la naturaleza. Ahora bien, todas las cosas las contemplamos en la luz de Dios. Luego Dios es evidente para nosotros.

Respuesta: *Distinguimos la mayor así como la menor*: Percibimos todas las cosas en la luz de Dios, *mediatamente*, como en el *principio* del conocimiento, *lo concedemos*; *inmediatamente*, como el *objeto* de nuestro conocimiento, *lo negamos*. En efecto, en todo conocimiento hay que distinguir tanto el objeto directamente conocido como el principio o la luz, indirectamente conocida, que hace que el objeto sea conocible. Ahora bien, Dios no es el objeto en el cual veamos intuitivamente todos los otros, sino que participamos de El una luz que nos permite ver lo que existe (n. 28).

Tercera Insistencia.—Dios es el Ser infinito; lo finito no puede darlo a conocer.

Respuesta: Nosotros no podemos conocerlo de una manera infinita, *es cierto*: no podemos, con la ayuda de lo finito, tener de lo Infinito una idea analógica y negativa, es falso.

En resumen, por su origen, Dios es el *Ser* primero, universal, infinito. En el orden de nuestro conocimiento, son los objetos materiales los primeros que conocemos; por ellos conocemos a Dios, secundariamente, imperfectamente y por analogía.

II. *Que Dios no sea conocido por Sí mismo* y que esta proposición “Dios existe” no sea analítica, he aquí cómo lo muestra Santo Tomás mismo: “Una cosa puede ser evidente por sí misma de dos maneras: en sí y no con relación a nosotros, o de otra manera, en sí y también para nosotros”. Hay, por ejemplo, teoremas de geometría que son verdaderos en sí mismos, y sin embargo nos son siempre desconocidos, mientras que, al contrario, los primeros principios, una vez comprendidos sus términos, son inmediatamente evidentes. Ahora bien, agrega el Santo doctor: “Esta proposición *Dios es*, tomada en sí misma, es evidente, puesto que el atributo no difiere del sujeto: en efecto, Dios es idéntico a su existencia. Pero nosotros no conocemos todavía esta identidad: nos falta pues demostrarla basándonos sobre lo que nos es más conocido, aunque en sí sea menos inteligible, esto es, sobre sus efectos”.⁴ Queriendo demostrar a Dios por un procedimiento totalmente contrario, San Anselmo y otros no han llegado a nada, como lo demostraremos muy pronto (n. 12-13).

Si fuese de otra manera —y esta es una confirmación de nuestra tesis—, ya no podría concebirse duda alguna sobre la existencia de Dios, y el ateísmo sería imposible.

Pero, *se objeta*, los filósofos paganos y cristianos coinciden en decir que el conocimiento de Dios es “naturalmente innato en el espíritu”.

Respuesta. La idea de Dios es innata en nosotros, implícitamente, gracias a las facultades racionales, *lo con-*

⁴ *Suma teol.*, I, q. 2, a. 1, ad 1; — cf. GRATRY, *Conn. de Dieu*, I, p. 54.

cedemos; explícitamente y en sí mismo, lo negamos.—Así como el fruto está contenido en la semilla del árbol, así también la idea de Dios está en germen en la razón, y por lo tanto, observa Santo Tomás, se puede decir que es natural e innato el conocimiento de Dios, puesto que la naturaleza nos da con qué llegar a El.

8. ¿Dios es evidente a los sentidos o en una acción? ⁵

A.—A los sentidos: no puede tratarse aquí de los sentidos externos, sino de cierto sentido interno:

1º Según la escuela escocesa (Reid, Dugald Stewart, Jouffroy), un *instinto ciego* natural nos impulsa a admitir la existencia de Dios, como cualquiera otra verdad necesaria;

2º Según la escuela sentimental (Jamblique, Thomasin, Jacobi, Gratry,⁶ Hutcheson), hay en el hombre un *sentido religioso o divino*, por el cual el alma, inundada de la luz del Verbo, percibe de manera clara y fácil o siente a Dios;

3º Según los modernistas, hay en el hombre un doble yo, el uno *empírico* y “supraliminar”, y el otro “subliminar” o “*subconsciente*”, en el cual se ocultan aspiraciones que exceden el intelecto y que él no podría comprender. “De las profundidades de la subconciencia brota, por inmanencia vital, el *sentimiento religioso*... germen de toda religión... y por el cual el hombre, sin ningún intermediario, alcanza inmediatamente la realidad de Dios”.⁷ Así habla Loisy,⁸ y con él los autores del programa de los modernistas.⁹

⁵ BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 435, 129, 415, 438, 541.

⁶ GRATRY, *op. cit.*, I, p. 57-67; II, p. 147-170.

⁷ Pío X, *Enc. Pascendi*, 8 de sep. 1907.

⁸ *Simplex reflexions sur le décret*, 1908. — cf. *Etudes*, 5 de abril, 1908.

⁹ Roma, 1908, p. 96, 97.

B.—¿*En una acción?* en la cual Dios sería aprehendido experimentalmente, inmediatamente, y por lo tanto mejor que por el razonamiento discursivo.—Para los *pragmatistas* (William James) el hombre conoce a Dios inmediatamente por el hecho de que él se *mejora* y se perfecciona moralmente.—Para los discípulos de Bergson (Le Roy),¹⁰ el hombre lo alcanza en una evolución progresiva, *en la acción creadora*. En fin, según otros, lo conoce por su *aspiración a la felicidad*, pues su bienaventuranza es Dios.

¿Qué pensar, bajo esas múltiples formas, de esta opinión?

A.—Debemos reconocer que presenta una *apariencia de verdad*. Conducido por una tendencia innata de la razón, el hombre llega fácilmente, y como espontáneamente, al conocimiento de Dios. Por esto bastan razonamientos vulgares para persuadir íntimamente a los niños y a los espíritus incultos de la existencia de Dios, así como de otras verdades primeras, sin que se necesiten demostraciones explícitas y científicas de doctores. Acabamos de decirlo (n. 7), y lo repetiremos más adelante (n. 37).

B.—Sin embargo, *en sí*, esa opinión que se inspira en el intuicionismo y en el anti-intelectualismo es *falsa y peligrosa*.

1º *Es falsa*, porque, por una parte, un movimiento instintivo o afectivo que *es ciego*, no basta, sin razonamiento, para dar la certeza intelectual; por otra parte, gratuitamente se le atribuye a nuestra

¹⁰ *Dogme et critique*, 1907, passim.

alma una nueva facultad cognoscitiva, distinta de los sentidos y de la inteligencia, el *sentido de lo divino* o facultad *super-intelectual*,¹¹ que sería intuitiva de Dios.¹² Porque, sin hablar de ciertos dones sobrenaturales y extáticos de los santos, una facultad natural, común a todos los hombres, que no caiga bajo la experiencia psicológica, es una contradicción.

2º Esta opinión *es peligrosa*, porque atribuye nuestra fe en la existencia de Dios a la sensibilidad tan variable de cada individuo o a un instinto ciego: de modo que no es más que una “cuestión de sentimiento”, y la Teodicea sería en consecuencia relegada fuera de la ciencia.—A mayor abundamiento, favorece el panteísmo, puesto que, por una parte, sus partidarios declaran que “el pensamiento no alcanza más que a él mismo”, y aseguran por lo demás que alcanza a Dios mismo, como inmanente. Consiguientemente, Dios se confundiría con nuestro espíritu.

Objeción.—Dios no puede ser dependiente. Es así que dependería de la necesidad lógica si se probase su existencia. Luego ésta no puede ser probada: “*Deducir a Dios equivale a negarlo*, es querer alcanzarlo por un medio ateo”.¹³

Respuesta. *Concedemos la mayor; distinguimos la menor*: nuestro conocimiento dependería de la necesidad lógica, *lo concedemos*; de ella dependería la existencia

¹¹ THOMASSIN, *Dog. theol.*, c. 9.

¹² Cf. PLAT, *Les philosophies de l'intuition*, 1912; — X. MOISSANT, *Dieu, l'expérience en métaphysique*, 1907.

¹³ LE ROY, *Revue de métaph. et de morale*, julio, 1907, p. 473; — cf. *Le problème de Dieu*, 1931; — RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Eglise*, 1929, p. 351-356.

misma de Dios, *lo negamos*. En efecto, esta existencia es algo concreto; ahora bien, lo abstracto depende de lo concreto, lo lógico de lo ontológico, aunque el orden del conocimiento humano sea inverso.—Por lo demás, como Dios es la Verdad misma (n. 74), El no dependería más que de Sí mismo.

Concluimos que la demostración de la existencia de Dios por la razón no solamente es útil, sino necesaria.—Que una acción pueda servir de base al razonamiento, como, por ejemplo, el deseo de lo infinito (n. 30), puede ser. Pero esta será siempre una prueba de razón, cuya naturaleza mostraremos muy pronto (n. 14).

Artículo II

Posibilidad de demostrar la existencia de Dios.¹

Los *fideístas* y los *anti-intelectualistas* niegan tal posibilidad. Para los primeros la razón es demasiado débil; para los segundos el objeto es inaccesible.

9. ¿Puede ser probada la existencia de Dios de manera cierta por la razón?

Exagerando desmedidamente la debilidad de la razón y la fuerza del agnosticismo, los *fideístas* y los *pseudo-traditionalistas* declaran que nosotros no podemos conocer a Dios sin el auxilio de la revelación o de la tradición. Y así Lamennais, Bautain, Bonnetty dicen en pos de Huet: “A hombres que no se conocen entre sí preguntadles de dónde les ha venido la creencia en Dios, y os responderán: “Nuestros padres nos lo han dicho: Patres nostri narraverunt nobis”.²

He aquí nuestra posición:

¹ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 19, 23, 25; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 62, 183-193; *Le sens commun*, p. 25-84; SERTILLANGES, *St Thomas d'Aquin*, I, p. 137-143.

² LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence*.

TESIS

La razón puede y debe sacar del estudio de la naturaleza una demostración cierta de la existencia de Dios.

I. *Puede sacarla.*—De hecho, más adelante exponremos algunos argumentos irrefutables en favor de esa existencia y que en todos los tiempos han sido presentados por los filósofos.—Además, esos argumentos se componen de elementos que aun el espíritu más mediocre puede comprender fácilmente. En efecto, de dos premisas, una expresa un hecho de experiencia vulgar, éste por ejemplo: “yo soy un ser perecedero, imperfecto, contingente. . .”; la otra, uno de los primeros principios, evidente para toda inteligencia, por ejemplo: “*lo contingente supone lo necesario*” (n. 15). La debilidad de la razón humana no llegaría a tal grado que no pudiese aprehender ese hecho, tal principio, y la consecuencia que de ellos se desprende.—Luego puede sacarla; más tarde diremos cómo (n. 14).

II. *Debe hacerlo.*—Por nuestra sola razón podemos adquirir todas las verdades necesarias al hombre para regir sus costumbres y alcanzar su fin natural; de otra manera la naturaleza fallaría en cosas esenciales. Ahora bien, la existencia de Dios es mucho más necesaria, para orientar nuestra vida, que todos los otros dogmas de la filosofía, puesto que esa existencia es la base de la religión y de la moral, y sin ella no se puede concebir el deber, el pecado, etc. Por lo cual la razón humana, aunque im-

tente para dilucidar los misterios de Dios, no podría serlo cuando se trata de descubrir su existencia.

Podemos *confirmar* nuestra demostración con un argumento *ad hominem* contra los fideístas y los pseudotradicionalistas. En efecto, ellos aceptan la fe y la tradición; ahora bien, según la Escritura: “Desde la creación del mundo los atributos invisibles de Dios se nos hacen inteligibles y se nos ofrecen a nuestra mirada mediante el espectáculo de las cosas creadas”;³ y, según el Concilio Vaticano I, “la razón, por la sola luz natural, puede, partiendo de cosas creadas, conocer a Dios de manera cierta”,⁴ y por lo tanto también “demostrarlo”,⁵ y de ello ordenó san Pío X que se hiciera profesión, en el juramento antimodernista.

10. ¿Así es que Dios es accesible a la razón? ⁶

Es inconocible según el pensamiento de la especie de escépticos llamados anti-intelectualistas.

Hay quienes declaran imposible y por lo tanto inútil todo ensayo de demostración. Tales son los positivistas, agnósticos, empíricos, como Stuart Mill y finalmente Spencer, a quien se atribuye el término agnosticismo (α privativa, noscere, conocer). Por lo cual, según Comte, la teodicea metafísica debe dar lugar a la sociología, ciencia sagrada y religión de la Humanidad.

Según otros, que niegan toda objetividad a las nociones y a los primeros principios, es igualmente imposible demostrar la existencia de Dios. Entre estos agnósticos idealistas, varios estiman que una demostración racional

³ Rom., I, 20.

⁴ Denz-Banw., n. 1805.

⁵ Pío X, *Motu proprio: Sacrorum antistiticum*, 1910.

⁶ MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, 1909.

no es necesaria. Otra vía, el orden moral según los discípulos de Kant, la intuición vital según los de Bergson, la experiencia de la utilidad según los pragmatistas, la experiencia religiosa según los modernistas, permite conocer a Dios. Contra todos ellos, establecemos esta

TESIS

*Dios puede ser conocido, y conocido
por la razón.*

La prueba descansa en dos argumentos positivos: son los mismos que han refutado la tesis fideísta (n. 9). Aquí nos bastará con desenmascarar rápidamente tanto las opiniones *contradictorias* de nuestros adversarios, como la *debilidad* de sus razones.

A.—*No es sorprendente* que sean y se digan agnósticos en la cuestión de la existencia de Dios. En efecto, los *positivistas* no se elevan más allá del orden sensible y estiman que la razón es inepta para todo razonamiento metafísico. Asimismo, los *kantistas* niegan la objetividad de las ideas, el valor del principio de causalidad y toman por paralogismos los argumentos de los teístas.—En cuanto a los *pragmatistas*, como no experimentan la aseidad y los otros atributos metafísicos de Dios, para ellos no existen.⁷—Los *discípulos de Bergson*, por ejemplo Le Roy, hacen suyos los dos errores precedentes, y rechazan las primeras nociones del sentido común, las de ser, verdad, substancia, causa,

⁷ W. JAMES, *L'expérience religieuse*, 1908, p. 375.

etc.,⁸ y consiguientemente los principios de causalidad y de contradicción.—En fin, ¿acaso no sostienen los *modernistas*, en filosofía, que la razón humana no puede exceder los fenómenos ni las apariencias de las cosas? ¿Que no tiene ni el derecho ni los medios de elevarse por encima de ellos? Pero, esto supuesto, si la razón está ligada a los fenómenos y a las experiencias, si se rechazan los principios primeros y aun el principio de causalidad, habrá que rechazar consiguientemente la demostración de la existencia de Dios que se apoya sobre ellos. En esto los adversarios son lógicos y todos coinciden.

Pero *a continuación* se contradicen igualmente todos. Así, los *positivistas*, cuando se dedican a las ciencias experimentales, se basan en el mismo principio de causalidad para sacar leyes generales de los hechos observados.—Lo mismo ocurre con los *neo-criticistas*, quienes, después de haber proclamado primeramente, en nombre de la razón teórica, que Dios es una idea subjetiva, en seguida la declaran objetiva, “en nombre de la razón práctica y de las exigencias del deber”, o al menos piden un acto de fe ciega en su existencia.—Los *pragmatistas* niegan la infinitud y los otros atributos de Dios; sin embargo, estiman útil la noción de vida religiosa, fuente de amor y de adoración.—Los *discípulos de Bergson* pretenden tener la intuición de Dios en la exigencia moral de la dicha,⁹ como si hallar a Dios en este sentimiento vago fuese suficiente para reconocer simplemente que Dios existe.¹⁰ En fin, los *modernistas* están convictos de se-

⁸ FARGES, *La philosophie de M. Bergson*, 209; — RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 248, 255.

⁹ LE ROY, *Le problème de Dieu*, 1929, p. 249.

¹⁰ *Suma teol.*, I, q. 2, a. 1, ad I.

mejante contradicción, cuando “del agnosticismo, que es una profesión de ignorancia, pasan al ateísmo científico e histórico”.¹¹

B.—Veamos ahora las razones de los agnósticos.

La primera alega tres argumentos metafísicos: nosotros no podemos, dicen ellos, definir a Dios, ni ir de lo finito a lo infinito, ni conocer la naturaleza íntima de Dios. A lo cual nosotros respondemos inmediatamente:

1º No es necesario conocer la *definición* de una cosa si no es que *a priori* se quiere deducir de ella alguna propiedad necesaria, por ejemplo, que el hombre es inteligente; pero no es necesario si nos remontamos del efecto a la existencia de la causa, si por ejemplo se infiere que la estatua supone la existencia del artista. En uno y otro caso los procedimientos son diversos.

2º Ciertamente, lo *finito* no puede hacer conocer integralmente lo infinito: no hay proporción. Sin embargo, lo finito puede darnos un conocimiento parcial, ora de una causa infinita, a la cual en cuanto efecto está ligado, ora de atributos con los cuales tiene alguna relación. Así, el hijo, semejándose al padre lo da a conocer; la estatua nos revela la existencia del artista, y en parte lo que éste es.

3º Una cosa es saber que Dios *existe* y otra saber lo que es *esencialmente*: la existencia es demostrada primeramente, la esencia se deduce de ella en seguida por un segundo razonamiento y atribuida a Dios.

¹¹ Pío X, Encíclica *Pascendi*.

La segunda apela a la *lógica*: los argumentos utilizados para establecer la existencia de Dios están sacados de la experiencia; luego no pueden excederla y alcanzar un Dios trascendental.

A esta objeción respondemos brevemente por el momento: ciertamente el principio de causalidad está basado en la experiencia. Admitamos por un momento que no puede excederla: una causa, Dios, sigue siendo necesaria para explicar este mundo experimental, ese primer principio lo demuestra rigurosamente.

Pero, *se replica*, esto es contradecirse, puesto que se confunden los datos de la experiencia con una realidad trascendental, al Creador con el mundo creado, al Creador que está fuera del mundo y que de él forma parte.—No: no hay ninguna contradicción. El primer principio de causalidad demuestra la existencia de una causa, Dios. Que Dios Creador esté fuera del mundo, trascendental, es una consecuencia que tiene que sacarse en seguida fácilmente y de allí se seguirá por añadidura que los primeros principios tienen un valor trascendental. Tal es el método de demostración que utilizaremos.¹²

¹² SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, p. 48-52.

Artículo III

Método de demostración de la existencia de Dios.¹

II. Diversos modos de demostración.

Se pueden concebir tres procedimientos que demuestran la existencia de Dios: se puede razonar *a priori*, *a posteriori*, *a simultaneo*.

El argumento *a priori* se basa en algo *anterior*, ya cronológicamente, ya ontológicamente, a lo que se trata de demostrar; y así, por ejemplo, se demuestra la existencia del humo por la del fuego, o se deducen las consecuencias de su principio.—El argumento *a posteriori*, al contrario, se basa sobre un hecho o un principio *posterior*, ya cronológicamente, ya ontológicamente, al que se trata de demostrar; y así se demuestra la existencia del fuego por la del humo, o la causa por sus efectos.—En fin, el argumento *a simultaneo*, así llamado porque pretende pasar en el mismo nivel del orden ideal al orden real, concluye en la existencia de un ser por análisis de su concepto. Merecería más bien el nombre de argumento *a priori*, en sentido amplio,

¹ GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 70-76; — SERTILLANGES, *op. cit.*, p. 130, 142.

o en el orden ideal, que para nosotros sin embargo es posterior al orden real.

En otros términos, el argumento *a simultaneo* es analítico y se basa en el solo principio de identidad; el argumento *a posteriori* es inductivo y se basa en el principio de causalidad o de razón suficiente; en fin, el argumento *a priori* es deductivo.

Nosotros podemos afirmar ya que la existencia de Dios no puede ser demostrada *a priori*, puesto que Dios, por hipótesis, no tiene causa que le sea anterior. Así es que nos queda escoger entre la vía *a simultaneo* y la vía *a posteriori*.

12. Formas del argumento "a simultaneo".

A.—Este argumento, en el curso de las edades, ha sido presentado bajo tres formas: ²

San Anselmo, el primero, lo expone así: por la palabra Dios designamos un ser tal que no podemos concebir nada mayor; pero un ser que existe en la inteligencia y también en la realidad es mayor que el ser que no existiera más que en la inteligencia; luego ese ser, tal que no podemos concebir nada mayor, debe estar al mismo tiempo en la inteligencia y en la realidad; luego Dios existe.³

Descartes aprovecha el argumento de San Anselmo y lo formula así: tenemos la idea clara de un Ser infinito; es así que esta idea encierra en sí la existencia de ese Ser infinito: ¿cómo llamarlo Infinito si no existe?; ⁴ luego Dios existe.

² L. COUTURE, *Polybiblion*, 1875; — GILSON, *Le thomisme*, p. 58; *La philosophie du moyen âge*, 1925, p. 48-49.

³ S. ANSELMO, *Proslogium*, cap. 2, 3; — cf. BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 252.

⁴ DESCARTES, *Médit. Ve; Princip. phil.*, p. I, c. 14, 18; — GILSON, *Commentaire du discours de la Méthode*, 1930, p. 347-354.

En fin, *Leibniz* lo formula así: concebimos a Dios como posible; pero si no existiera, El no sería posible, porque es contradictorio que Dios pueda *llegar a ser*. Luego Dios existe.⁵

Observemos: 1º Que estos tres argumentos no se ocupan de ninguna manera del origen de la idea de infinito, y no consideran la idea que nosotros tenemos de Dios como *un hecho*, cuya *sola causa* posible sería Dios iluminando la razón humana. Así es que esos argumentos no se basan en el principio de causalidad (n. 28-2).

2º Al contrario, se apoyan en el *principio de identidad*: afirman que la existencia de Dios está contenida en su concepto, o también que su existencia real se identifica con su concepto. En otros términos, sostienen que la idea se iguala con el hecho, y plantean la ecuación siguiente: *Ideal = Real*. Esencialmente en esto es en lo que coinciden esos tres argumentos, aunque presenten diferencias accidentales.⁶

B.—No se debe confundir la fórmula cartesiana del argumento *a simultaneo* con otro argumento de Descartes⁷ que se puede resumir así: tenemos una idea clara del ser Infinito; es así que lo infinito no puede ser conocido por medio de lo finito; luego la idea de lo infinito nos viene de Dios, y consiguientemente Dios existe.

Este argumento pasa claramente de la *idea* de Dios a su *existencia*, pero por vía de causalidad, no ya por vía de identidad; en efecto, considera la idea de Dios no como una noción ideal, sino como un hecho psicológico, al que no se le puede asignar más causa que Dios mismo. Por lo tanto este no es un argumento *a simultaneo*, sino más bien *a posteriori*.—Tampoco el argumento de Descartes es correcto. La menor es falsa: “en efecto,

⁵ *Monadologie, Nouveaux essais*, I, IV, c. 9, 7.

⁶ FARGES, *op. cit.*, p. 208-211.

⁷ *Médit. IIIe; Discours sur la méthode*, 4a. parte.

nuestra idea de Dios es finita e imperfecta: así es que no tiene necesariamente a Dios por principio, sino que se puede formar con ocasión de las cosas creadas".⁸

13. ¿El argumento "a simultaneo" puede probar la existencia de Dios?

He aquí lo que pensamos de los argumentos *a simultaneo*.⁹

TESIS

Esta proposición: "Dios es" no puede ser demostrada por el argumento a simultaneo.

Prueba.—Este argumento encierra un doble sofisma.

1º *Pasa de un género a otro.* En efecto, no se puede por la sola virtud del principio de identidad, concluir del orden puramente ideal el orden real, ni de la existencia ideal contenida en una idea o una noción ideal concluir la existencia real. Por lo cual, asegurar que: *Ideal=Real* es una pura afirmación sin prueba alguna.¹⁰

Y que no se diga que nuestras ideas son objetivas y que por consiguiente es legítimo el paso de la idea al objeto real. Es cierto que nuestras *ideas simples* son objetivas, puesto que el intelecto agen-

⁸ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 59-85; — VILLARD, *op. cit.*, p. 70-145.

⁹ Cf. *La science cathol.*, agosto, 1894; — *Revue de philos.*, abril, 1901; — *Revue thomiste*, 1895, p. 326.

¹⁰ *Suma teol.*, I, q. 2, a. 1, ad 2.

te las saca por abstracción de los objetos mismos. Pero las ideas *compuestas*, la de una montaña de oro, por ejemplo, pueden ser ficticias, y su objetividad debe ser demostrada. Ahora bien, es evidente para todo el mundo que nuestra idea de Dios no es simple sino muy compleja.

2º *Dicho argumento es de cuatro términos*, porque los que lo sostienen: a) toman la palabra "*existencia*" en un doble sentido, cuando dicen: mi idea del Ser infinito contiene la existencia. Esta idea, sin duda, contiene la *idea* de existencia o la *existencia ideal*, pero no *el hecho* de esa existencia o la *existencia real*.—b) Igualmente en un doble sentido toman los leibnizianos la palabra *posibilidad* cuando sostienen que Dios es posible indubitadamente; pero que El no sería posible si no existiese. Porque una cosa es la *posibilidad intrínseca* (de la mayor) y otra cosa la *posibilidad extrínseca* (de la menor). La primera consiste en la no-contradicción de los términos; la segunda, en que el sujeto puede llegar a ser, es decir, pasar de la potencia al acto. Luego ese argumento es vicioso.

Por lo demás estos argumentos no tienen ningún valor contra los ateos, que declaran que la idea de Dios es puramente ideal y ficticia: para ellos "los seres teológicos no tienen existencia más que en el espíritu".¹¹

Bergson *objeta*:¹² la idea de la nada absoluta es contradictoria; luego todo ser existe necesariamente; luego, partiendo de la idea de la nada, se puede probar el Ser necesario.

¹¹ Littré.

¹² FAROES, *La philosophie de M. Bergson*, p. 442-449.

Respuesta. *Distinguimos el antecedente*: la idea de la nada absoluta contradice el hecho de la existencia de algún ser, por ejemplo, de aquel que la piensa, *lo concedemos*; en sí es contradictoria, *lo negamos*.—*Distinguimos la consecuencia*: luego existe algún ser necesario, *lo concedemos*; luego todos los seres son necesarios (según pretende Bergson), *lo negamos*.

14. Luego la existencia de Dios se debe probar "a posteriori".¹³

Esta es la conclusión que se impone: de otra manera, no pudiendo conocer a Dios ni por *intuición*, ni *a priori*, no lo conoceríamos de ninguna manera y triunfaría el agnosticismo. Ahora bien, el método *a posteriori* es *posible y natural, legítimo y solidísimo*.

A.—*Es posible*. Para que de las cosas finitas nos podamos elevar al conocimiento de Dios, es menester y basta que haya un nexo objetivo o real entre Dios y las cosas finitas, y en el hombre una facultad capaz de captar ese nexo. Ahora bien, esas dos condiciones se realizan: hay un nexo objetivo entre el efecto y la causa, al menos desde el punto de vista de la existencia; porque en nuestra hipótesis las creaturas son efectos y Dios es su causa; luego existe el nexo objetivo. Por otra parte, el hombre está dotado de una facultad racional, por la cual conoce primeramente el carácter *contingente* de las cosas de este mundo, y luego muy naturalmente busca la *razón suficiente* de ello en el Ser necesario. Luego el hombre puede, por vía de cau-

¹³ XXII tesis tomista.

salidad, elevarse de las cosas contingentes a su causa.¹⁴

Mejor todavía, esta vía es *natural*. "Nuestro conocimiento natural, dice Santo Tomás, tiene su punto de partida en la sensación. Por lo cual nuestro conocimiento se extiende tan lejos como puede ser conducido por las cosas sensibles; y, como estas últimas son efectos y dependen de una causa, podemos, a partir de esas cosas, llegar a conocer que Dios existe".¹⁵

B.—Es *legítimo*: es cierto que el método *a posteriori* no puede conducir a Dios sino en cuanto el principio de causalidad tiene un valor *trascendental*. Pero *a priori* debemos decir que ese principio tiene un valor, no solamente ontológico sino trascendental. Viene de nociones que no implican ninguna imperfección, como la noción de causa, y por consiguiente convienen y son aplicables al Ser perfectísimo, Dios. Luego este método conduce legítimamente a Dios.—Es *solidísimo*: en ontología se demuestra la objetividad ontológica del principio de causalidad. Luego podemos utilizar ese principio. La demostración de la existencia de Dios, apoyada sobre él, participará de su fuerza y tendrá una certeza metafísica.¹⁶ Agregamos que actualmente la existencia de Dios debe ser demostrada no sólo metafísicamente sino también, en parte al menos, científicamente, en el sentido de que debe prevenir a los espíritus y aun librarlos de las innumerables objeciones de la falsa ciencia.¹⁷ *

¹⁴ FAROES, *op. cit.*, p. 46-50.

¹⁵ *Suma teol.*, I, q. 12, a. 12. c.

¹⁶ FARGES, *op. cit.*, p. 26, 58.

¹⁷ FARGES, *op. cit.*, p. 18, 23, 35; — GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 62.

* El mismo Barbedette expone de la siguiente manera en

su tratado de Ontología el principio de causalidad:

Principio de causalidad.

El principio de causalidad; sus fórmulas, su valor.

La cuestión que se plantea aquí es de una soberana importancia: las ciencias mismas, toda la metafísica, pero sobre todo la Teodicea, dependen de la solución que se le dará. Ahora bien, el valor del principio de causalidad ha sido puesto en duda por los antiguos escépticos, como Algazel entre los árabes y por los nominalistas de la Edad Media negado por Hume y Stuart-Mill, declarado subjetivo por Kant y la filosofía moderna. Los escolásticos, al contrario, defienden su objetividad y esto unánimemente, no obstante que algunos de ellos discuten, aun muy vivamente, para saber si este principio puede reducirse al principio de contradicción. Expondremos la verdadera doctrina:

TESIS

El principio de causalidad, cualquiera que sea la fórmula que se le dé, es de una certeza absoluta.

Prueba. Este principio tiene tres fórmulas diferentes:

1^ª *Fórmula general: Nada existe sin razón suficiente, o bien: todo ser tiene su razón de ser.* Se demuestra así:

El ser y lo verdadero, es decir, lo inteligible, son una sola y misma cosa. Ahora bien, el ser sin razón de ser, es decir sin un modo de esencia y un modo de existencia, sería ininteligible. Si tal ser existiese, en efecto, nos preguntaríamos: *¿qué es él?* y se tendría que responder: es la nada; — *¿cuál es su origen?* es la nada; — *¿cuál es su fin?* la nada también. Pero ¿quién no ve la flagrante contradicción? Decir que un ser no tiene ni modo de esencia ni modo de existencia es pretender que este ser no es un ser. Luego un ser sin razón suficiente sería ininteligible.

Se puede dar a este razonamiento una forma más breve y casi matemática: $\text{ser} = \text{inteligible}$; ahora bien, *inteligible* = *razón suficiente*; luego $\text{ser} = \text{razón suficiente}$. Pues si $\text{razón suficiente} = \text{nada}$, se tiene $\text{ser} = \text{nada}$, lo cual es contradictorio.

2º *Fórmula menos general*: si no se considera más que la *existencia* del ser, el mismo principio se puede expresar de la siguiente manera: *todo lo que existe tiene la razón suficiente de su existencia o en sí mismo o en otro ser*.— Todo ser, en efecto, tiene la existencia de él mismo, o de otro ser o de la nada. Ahora bien, la última hipótesis implica contradicción, porque tener la nada por razón de ser, es no poseer ninguna. Se entiende entonces que todo ser existe por sí mismo o por otro ser, aun desde toda la eternidad.

3º *Fórmula estricta*. Restringido a la existencia de los objetos que no son eternos ni necesarios, puede formularse este principio de la siguiente manera: *todo lo que comienza tiene su razón de ser en otro*; dicho de otra manera, *tiene una causa suficiente*. Y si no se puede demostrar su legitimidad directamente, se puede, por lo menos, hacerla ver:

1º Por la *experiencia universal*. Cada quien tiene conciencia de que nada dentro de él mismo y nada fuera de él comienza por él sin su influencia personal. Y en cuanto a las acciones exteriores, la observación atestigua que no se producen sin influencia de una cosa sobre otra.

2º Por la *razón, ante todo*, partiendo del *principio de contradicción* y razonando así: todo lo que comienza viene, o de la nada, o de sí mismo, o de otro. Ahora bien, la primera hipótesis ya fue rechazada como contradictoria. La segunda es igualmente contradictoria: en efecto, pretender que el ser que comienza tiene su razón de ser en sí, es atribuirle la aseidad. Ahora bien, la aseidad tiene un sentido positivo o negativo. Considerada en el sentido negativo, la aseidad equivale a la necesidad, donde está la primera contradicción, porque un ser que comienza no ha existido siempre, luego no es necesario. Considerada en sentido positivo, la aseidad consiste en darse la existencia;

he aquí la segunda contradicción: el ser que comienza se daría a sí mismo una existencia que no tiene. He aquí entonces la tercera hipótesis que se mantiene como verdadera: se debe concluir que *este ser tiene su existencia de otro*, es decir, que tiene una causa exterior a él mismo.

El mismo razonamiento se tiene que hacer sobre la fórmula siguiente: *el ser contingente es causado por otro o el ser contingente es producido por el ser necesario*. El ser contingente, en efecto, es aquel que no existe por sí mismo. Luego comenzó por otro aunque sea desde toda la eternidad, y este otro por un tercero, y así sucesivamente hasta que al fin, para evitar un retroceso infinito, se llega a un ser que es por él mismo, que es el ser necesario.

3º Por la razón otra vez, pero apoyándose en el *principio de identidad*, de esta manera: El ser abandonado a sí mismo permanece igual, aunque es imposible que comience por él mismo a ser lo que no era anteriormente sin la influencia de una causa extrínseca. Es necesario, entiéndase bien, que esta causa sea *suficiente*: una causa *insuficiente* y sin proporción con su efecto no merece verdaderamente el nombre de causa, y es tan imposible atribuir un efecto a una causa insuficiente, como negarle toda causa. El principio de causalidad tiene entonces por fundamento el principio de razón suficiente, del que no es más que una aplicación particular. El principio de causalidad no se aplica, en efecto, más que a las cosas temporales; el de razón se aplica a todas, aun a las cosas eternas y necesarias. Pero los dos principios analíticos tienen por fundamento la inteligibilidad misma del ser.

Fórmula aristotélica del principio de causalidad.

Aristóteles enunció el principio de causalidad bajo la forma del célebre axioma: *Todo lo que es movido lo es por otro (o por otra parte de él mismo ya en acto)*. He aquí la misma justificación:

1º *La experiencia* común lo atestigua. Los minerales están inertes, no se mueven jamás ellos mismos, y se encuentran incapacitados de modificar espontáneamente el movimiento que se les imprime. En cuanto a los vivientes,

parecen gozar de un movimiento autónomo; sin embargo, también en estos seres, un órgano es siempre movido por otro, de suerte que el mismo miembro no juega jamás, bajo un solo y mismo respecto, el doble papel de motor y de móvil.

2º *La razón*, a su vez, partiendo del principio de *contradicción*. Declara contradictoria la concepción de un movimiento sin motor, así como la identificación del motor y el móvil; esto sería pretender que un mismo ser se puede encontrar a la vez, y bajo el mismo punto de vista, en acto y en potencia. Luego ninguna potencia entra en movimiento sin la acción de un motor en acto.

Este principio aristotélico es válido para toda especie de movimiento y de cambio. El rige pues el paso del no ser al ser, es decir, la llegada a la existencia de todo lo que ha tenido principio. Por lo cual este axioma es el equivalente de nuestro principio de causalidad: *todo lo que comienza tiene su existencia de otro*.

3º *La razón* aún, apoyándose en el *principio de identidad*. Declara que un ser no puede llegar a ser él solo distinto de como es. Jamás un cero será un uno ($0=1$), ni el uno será cero ($1=0$) sin una adición o sustracción extraña ($0+1=1$) ($1-1=0$). Del mismo modo lo posible no puede llegar a ser real, él solo y sin causa. El principio de causalidad no es, por lo tanto, en el fondo, más que el principio de identidad aplicado al mismo ser, no ya fuera de tiempo sino en su duración sucesiva.

Error de Kant concerniente al principio de causalidad.

La teoría de Kant implica un doble error: el uno es sobre el origen y el otro sobre la fórmula de ese principio.

1º Según Kant, el principio de causalidad sería, no analítico, sino *sintético a priori*, es decir, impuesto al intelecto humano por una ciega necesidad. Esta pretensión es ilegítima, porque a) El principio en cuestión es de una evidencia analítica, puesto que su negación envolvería contradicción como ya lo demostramos más arriba.—b) Desde

el momento mismo que una necesidad innata pudiera obligarnos a formular ese principio, no podría conferirle la evidencia objetiva que nosotros constatamos que posee.

La *causa* de tan grave error proviene de una falsa teoría del juicio *sintético*. El juicio *analítico* mismo añade a las nociones de sujeto y de atributo que él compara una nueva noción, la de una *relación* percibida entre los dos. Así, en el principio de identidad: $A=A$, a la noción de términos se añade la noción de su igualdad esencial. Esta relación el espíritu la constata y no la crea, como imagina Kant, porque está fundada en la naturaleza misma de las cosas.

2º El segundo error de Kant consiste en formular así el principio de causalidad: "Todo lo que comienza proviene de una causa a su vez producida". Si la "contingencia" forma parte de la noción "de efecto", no es de ningún modo esencial al concepto de "causa". Al contrario, lo contingente no encuentra su explicación completa y última más que en una causa no causada. Toda causa de orden contingente no es más que causa parcial. La causa principal es aquella que no depende de ninguna otra y de la que todas las otras se derivan.

Error positivista concerniente al principio de causalidad.

Hume, Stuart Mill, Comte y los positivistas enuncian como sigue el principio de causalidad: "Todo efecto o todo fenómeno tiene un antecedente". Ahora bien, esta fórmula presenta un triple inconveniente.

a) Confunde la causalidad con la simple sucesión. Toda causa, sin duda, precede a su efecto, pero no todo antecedente es una causa. La noche viene antes del día sin por esto producirlo.

b) Negar la eficacia de la causa es quitar toda razón de ser al antecedente que precede al efecto. Si el padre no engendra verdaderamente a su hijo, la necesidad de la acción del padre para la existencia del hijo ya no es inteligible.

c) Además, la naturaleza del efecto vendría a ser por esto independiente de la del antecedente, de suerte que de un antecedente dado podría resultar un efecto cualquiera. Y nada impediría, por ejemplo, en esta hipótesis, que una rana fuese el producto de un huevo de gallina. Luego el positivismo arruina enteramente la certeza del conocimiento "por las causas", es decir, despoja de todo valor a la ciencia.

Capítulo II

DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS

15. Clasificación de las pruebas de la existencia de Dios.¹

A.—Entre las cosas finitas en las que nos apoyaremos para elevarnos a Dios, unas son materiales y otras son espirituales. Los datos de la cosmología y de la psicología nos servirán de puntos de partida diferentes para nuestros argumentos, por lo cual haremos nuestra exposición en dos artículos: artículo 1º: argumentos *cosmológicos*; artículo 2º: argumentos *psicológicos*.

¹ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 59 y ss.; — cf. GAYRAUD, *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu d'après la philosophie nouvelle* (*Rev. de phil.*, 1908); HALLEUX (*Revue néo-scol.*, 1906-1907); BALTHAZAR, *Le problème de l'existence de Dieu* (*Revue néo-scol.*, 1907).

Artículo I

Argumentos cosmológicos.

La existencia de Dios se demuestra, con la ayuda del principio de causalidad, por la contingencia de las cosas de este mundo. Ahora bien, innumerables¹ son en éstas los puntos de vista en que se puede más fácilmente constatar su contingencia. Santo Tomás las reduce a cinco principales: *el movimiento, el origen, la naturaleza, la graduación y el orden* de las cosas.² Por lo tanto, hay cinco argumentos cosmológicos, todos, según nosotros, metafísicos y de la misma naturaleza (n. 10-14), y que sin embargo se dividen comúnmente en argumentos *metafísicos* y *físicos*. Retendremos esta división pero solamente para la comodidad de nuestra exposición.³

B.—Estos cinco argumentos entrañan dos términos (un punto de *partida* y un punto de *llegada*) y un término medio:

¹ SERTILLANGES, *Le catéchisme des incroyants*, I, p. 21.

² *Suma teol.*, I, q. 2 a. 3; XXII tesis tomista.

³ GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 2, cap. II, p. 370, 226-243; — SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, 1905; *Dieu* (edit. *Revue de Jeunes*), I, p. 339-347.

a) El punto de *partida* es un hecho común a todo ser del mundo, por ejemplo, todo ser es móvil, producido, contingente, imperfecto, organizado.

b) Como *término medio* se tiene el principio de causalidad: al hecho hay que darle una causa, pero una causa proporcionada; el paso o el ascenso de un término a otro o del punto de partida al de llegada se hace pues por un doble escalón.

c) El punto de *llegada* es un atributo que no conviene más que a Dios solo: por ejemplo, la causa proporcionada del hecho en cuestión no es posible que sea sino un ser que no cambie, que no haya sido creado, que es necesario, perfecto, que todo lo ordena.

Subrayémoslo: el hecho *preliminar* es considerado en cuanto ser, aunque sea un ejemplo sacado del mundo sensible; además, en todos los argumentos se hace abstracción de la eternidad y de la duración temporal del mundo, por lo cual la demostración es conducida toda entera según las exigencias de lo real en el dominio de las ideas metafísicas.

C.—He aquí ahora el *argumento general*.

Hecho *previo*: en este mundo existen seres cambiantes, producidos, contingentes, imperfectos, ordenados.

Demostración en dos grados: es así que el ser cambiante, producido, contingente, imperfecto, ordenado, no puede tener de sí mismo su existencia, luego la tiene de otro (1er. *peldaño*).

Pero este otro no puede ser él mismo su fuente, porque en las series de las causas no podemos remontarnos al infinito — a menos que sea motor y

no móvil, causa y no efecto, ser necesario y no ser contingente, a menos que él dé la perfección en lugar de recibirla, que él ordene y sea el orden mismo, en lugar de ser ordenado (2º *peldaño*).

Punto de llegada: luego este ser existe y nosotros lo llamamos Dios.

§ I.—*Argumentos metafísicos.*

1ª *Vía:* la del movimiento o del “devenir”.

16. Prueba de la existencia de Dios por el movimiento.

A.—He aquí la célebre y fortísima argumentación de Santo Tomás: “es cierto, y esto hiere los sentidos, que algo se mueve en el universo”. Es así que todo lo que se mueve tiene el movimiento no de sí mismo sino de otro, y que no se puede proceder así hasta el infinito; luego todo lo que es puesto en movimiento supone un motor inmutable: Dios.

Hecho previo: “*El mundo está en movimiento*”. El movimiento es el paso de la potencia al acto. Ahora bien, nada hiere tanto los sentidos como los múltiples cambios, locales, cuantitativos o cualitativos, sustanciales o accidentales, y más generalmente y en lenguaje metafísico, el paso de la potencia al acto. Nada está más científicamente establecido que este hecho general y fundamental del universo. Nada es más profundo para el metafísico que esta primera gran división del ser en potencia y acto.

1er. *peldaño.* “*Todo lo que se mueve tiene el movimiento no de sí sino de otro*”.—Porque nada

se mueve sino en cuanto está en potencia respecto a aquello hacia lo cual es movido; mientras que una cosa no comunica el movimiento sino en cuanto está en acto; porque mover no es sino hacer pasar una cosa de la potencia al acto. Ahora bien, una cosa no puede sufrir este cambio sino por un ser que exista en acto; y así es como lo que está caliente en acto, como el fuego, transforma la madera de caliente en potencia en objeto caliente en acto, y así es como la mueve y la modifica. Ahora bien, no es posible que un mismo ser esté simultáneamente y bajo el mismo concepto en acto y en potencia; puede estarlo solamente desde diversos puntos de vista. Porque lo que está caliente en acto en tal o cual grado no puede estar al mismo tiempo caliente en potencia en el mismo grado de calor, sino que está frío en potencia. Luego es imposible que bajo el mismo concepto y de la misma manera un ser sea movido y comunique el movimiento o se mueva a sí mismo. "Luego, y esto es necesario, todo lo que es movido es movido por otro".—Por lo tanto si el que comunica el movimiento lo recibe a su vez, es necesario que lo reciba de otro, como el bastón, que no mueve sino en cuanto es movido por la mano.—*En suma* y en general, el acto es anterior a la potencia: el paso de un estado de indeterminación a un acto bien determinado no puede hacerse sino por un acto que tenga esa determinación; potencia y acto son estados enteramente diferentes, y no se pasa de la potencia al acto si no es por otro.—O también: nadie se da lo que no tiene, ni siquiera el ser vivo: el animal se mueve a sí mismo en el sentido de que una parte de sí mismo

mueve a otra, y él mismo es movido por su naturaleza, y ésta la ha recibido de otro.

2º *peldaño*. “*En la serie de los motores, es imposible remontarse al infinito*”. Es pues menester detenerse en un primer motor inmóvil: en una serie de motores esencialmente y actualmente subordinados, tiene que haber un primer motor no movido. En efecto, esta serie de motores supone tres términos: el 1º que produce el movimiento y que mueve sin ser movido, el último que recibe el movimiento sin transmitirlo, y en fin, términos intermedios que lo reciben y lo transmiten y al mismo tiempo son motores y móviles. Poco importa el número de estos intermediarios: que haya uno o mil, o, si se quiere, una serie *eterna*, esto nada tiene que ver, pero es contradictorio suponer un encadenamiento sin fin de motores intermedios ligados esencialmente, de cosas segundas sin una cosa primera, de cosas derivadas sin un principio de donde deriven. Luego es forzoso llegar a un primer motor, no movido. De otra manera, el movimiento del motor intermedio no tendría razón de ser y sería imposible: su movimiento sin primer motor sería un movimiento puesto que es un motor movido, y no sería movimiento puesto que carece de primer motor.

El término. “*Hay un primer motor no movido o inmóvil*”, que es la fuente de todos los movimientos. Y esta noción nos conduce a la noción de un ser que es acto puro y subsistente por sí mismo (n. 18-4º, 45).

17. B.—El mismo argumento puede revestir otra forma, *válida al menos para los sabios*; y no recu-

rrir sino al movimiento local. Se puede enunciar así: todas las explicaciones científicas del movimiento en el universo se reducen a dos: el mecanicismo y el dinamismo. Pero una y otra hipótesis son insuficientes para explicar el movimiento del universo sin la intervención de un primer motor. Luego ese primer motor existe.

1º Si se les cree a los *mecanicistas*,⁴ la materia toda es pasiva: impulsados desde el exterior, los cuerpos no obran, no pueden sino comunicar a los otros cuerpos el movimiento que ellos mismos han recibido. Pero esta pasividad absoluta de los cuerpos exige la existencia de un primer motor, porque si cada cuerpo del universo es puro receptáculo del movimiento, claramente es necesario que la fuerza impulsiva del mundo entero le venga de afuera.

Y que no se diga que el movimiento del mundo ha comenzado *necesariamente* o también que es *eterno*.—En efecto, la *primera* aserción es contradictoria, puesto que lo que comienza no podría ser *necesario*, ni comenzar *por sí mismo*.—La *segunda* no quita nada a la fuerza de nuestro argumento. Si se concediera que el movimiento es eterno así como que la materia existe desde toda la eternidad, en esta hipótesis, esencialmente pasiva, queda todavía por explicar cómo es movida la materia desde toda la eternidad.

Por otra parte la eternidad del movimiento contradice a la ciencia moderna y a la razón. A la *ciencia* primeramente, al menos según varios autores,⁵ porque, según las leyes de la mecánica, la fuerza viva se transforma sin

⁴ FARGES, *op. cit.*, p. 63.

⁵ GUIBERT-CHINCHOLLE, *Les origines*, cap. II.

cesar en energía potencial, y así poco a poco se apaga (n. 19). Ahora bien, todo lo que debe terminar no puede ser necesario y por lo tanto supone una causa. Las teorías astronómicas muy comúnmente admitidas nos muestran también que el universo actual, salido de la nebulosa primitiva, no es más que una de las fases de una evolución que seguramente tendrá un final, y por lo tanto debe haber tenido un principio.⁶ La *razón* a su vez, aunque admitiera, lo que no es probable, la noción del número infinito, no podría admitir una serie indefinida de motores, subordinados el uno al otro y sin fin (n. 16): un reloj con semejante serie de ruedas, sin un primer resorte, no marcharía jamás. En una serie de esta naturaleza no hay adición de una fuerza a otra para llegar a un total capaz de hacer lo que cada fuerza, tomada aparte, sería incapaz de hacer: no hay más que una sola fuerza de transmisión por un primer motor, pero, como sin él no existiría ella, sin él no habría ningún movimiento.

2º Si se adopta la hipótesis *dinamista*⁷ y las ideas de varios químicos,⁸ la materia no es puramente pasiva, sino que goza de una actividad natural en virtud de la cual los cuerpos, en determinadas condiciones, se atraen y se rechazan mutuamente.

Nosotros concedemos espontáneamente que esta fuerza de atracción y de repulsión mueve todo el universo; pero sostenemos que ella no es ni su primer motor, ni un motor suficiente.⁹

1. No es ella el *primer motor*. En efecto, la fuerza de atracción de la materia no está necesariamente siempre

⁶ FAROES, *Idée de Dieu*, p. 66, 67, 98, 110-112.

⁷ FAROES, *Ibid.*, p. 73; — *Suma teol.*, I, q. 46, a. 2 ad 7.

⁸ URBAIN, en *La orientation actuelle des sciences*, 1930, p. 78.

⁹ *Congrès scientif. de Bruxelles*, 1894, p. 46 y 313.

en acto, pues, al contrario, tiende al reposo de las partes en una masa única. Por lo tanto en sí misma es indiferente al estado de acto o de potencia, y no tiene en sí la razón suficiente ni de su tránsito primitivo de la potencia al acto, ni de un estado original de acto más bien que de potencia.¹⁰

2. No es ella un *motor suficiente* del universo. Muchas teorías astronómicas han sido inventadas en el transcurso de los tiempos, por Laplace, Faye¹¹ y otros¹² para explicar la evolución de todo el universo. Aunque muy diferentes unas de otras, concuerdan todas en admitir en el mundo un doble movimiento, un movimiento local descrito por los astrónomos y un movimiento de evolución que tiende a cierta organización del universo.

Esto basta: el filósofo argumenta al instante: todo lo que se mueve es movido por otro; pero la materia, pero el mundo entero está en movimiento; luego este movimiento viene de otro, de un motor inmóvil, superior al mundo, y aun Creador, porque en la hipótesis dinamista y según nuestros adversarios, el movimiento proviene de la esencia misma de las cosas, y por lo tanto del Autor que las ha producido y hecho así con sus fuerzas vivas.

18. Objeciones contra esta primera prueba, sacada del movimiento.

1ª Objeción.—No hay movimiento; no hay más que una apariencia, dicen, en pos de Parménides, los idealistas.—Respondemos que su aserto es contrario al testimonio de los sentidos y que al menos hay un movimiento psicológico, puesto que ellos lo admiten.

¹⁰ D'ALÉS, *Dict. apol.*, I, col. 1028.

¹¹ *Sur l'origine du monde*, 1884.

¹² FARGES, *Ibid.*, 78-82.

2ª *Objeción*.—Un motor no es necesario: los cuerpos se dirigen espontáneamente hacia el centro de la tierra y ¿acaso el ser vivo no se mueve él mismo?—Respondemos rechazando absolutamente el principio y los dos ejemplos alegados para probarlo: los cuerpos sufren en el universo una multitud de influencias, y en los seres vivos los miembros obran unos sobre otros.

3ª *Objeción*. ¿Por qué no un retroceso al *Infinito*? ¿El mundo no está puesto en movimiento desde toda la eternidad, y cada cosa por otra, al infinito?—Sea: así es que desde toda la eternidad el mundo está *movido por un motor*, y una cosa *por otra*, aun cuando su influencia permaneciera imperceptible para nosotros.¹³

4ª *Objeción*.—No hay motor inmóvil: mueve, luego es movido.—No, el primer motor no recibe el movimiento, tan sólo lo imprime.

Insistencia.—El primer motor podría ser un agente distinto de Dios; así es que, probando el primer motor, no probáis a Dios.¹⁴

Respuesta. *Negamos el antecedente*. En efecto, el primer motor del mundo debe ser: a) una causa *extraña y superior* al mundo; — b) una causa *inmaterial y espiritual*, puesto que toda materia es inerte y móvil; — c) causa *primera* y consiguientemente *necesaria*; — d) *acto* inmóvil e inmutable. Tal es Dios precisamente, que mueve sin pasar de la potencia al acto, porque intrínsecamente no tiene mezcla de acto y potencia.

Rechazamos también la *consecuencia*. La prueba del primer motor no demuestra *inmediatamente* la naturaleza de Dios, la prueba *mediatamente*, porque de la sola noción del primer motor se deduce fácilmente que El es acto puro y por lo tanto infinito, como lo veremos (n. 45), y posee todos los otros atributos de Dios.

¹³ SERTILLANGES, *Les sources*, p. 71.

¹⁴ FARGES, *op. cit.*, p. 68-78, 83-85.

2ª Vía: la de Causalidad.¹⁵

19. Prueba de la existencia de Dios por el enca- denamiento de las causas.

También aquí la prueba nos la dan la razón y la ciencia.

A.—*Prueba de razón.*—En el mundo hay una serie de causas eficientes, subordinadas unas a otras; ahora bien, ninguna de esas causas es su propia causa eficiente, sino que depende de otra superior; por otra parte, en esta serie de causas subordinadas, no es posible remontarnos hasta el infinito; luego, fuera y por encima de ellas, hay una causa independiente de ellas, la primera causa, que no tiene causa, la cual es Dios.

El hecho.—“*Este es la existencia de causas eficientes, de tal manera subordinadas en su causalidad unas a otras*” que cada una es a la vez efecto de la causa precedente y causa de la siguiente, más o menos de la misma manera como la rueda de un reloj que mueve a otra y que a su vez ha sido puesta en movimiento por el resorte que la precede. En este género de causa no entran siempre las causas unívocas, esto es, las que tienen la misma naturaleza que sus efectos, porque no hacen más que transmitirla sin explicar su origen, y así no dependen a menudo sino *accidentalmente* unas de otras. Por ejemplo, un hijo no depende ya de su padre y llega a ser padre independientemente del suyo; una lámpara una vez encendida continúa alumbrando

¹⁵ FARGES, *op. cit.*, p. 86-97; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 266-269; — SERTILLANGES, *Les sources*, p. 39-78, — WÉBERT, *op. cit.*, p. 311-327.

lejos de su sitio. Pero, en este género de causas subordinadas, hay muchas que no tienen entre sí más que una lejana analogía, como el sol, la tierra, la lluvia, requeridas sin embargo para la producción y fructificación de un árbol: causas, por lo tanto, actualmente dependientes unas de otras en la producción de un mismo efecto.

1er. peldaño.—“*No hay causa eficiente que sea su propia causa*”, porque sería anterior a sí misma, lo cual es imposible. Así pues, toda causa que se hace, viene de otra causa y de ella depende en su ser y su causalidad: la causa segunda misma no sería causa si a su vez no hubiese sido producida por otra causa.

2º peldaño.—“*No es posible remontarnos al infinito en la serie de causas actualmente y esencialmente subordinadas unas a otras*”. De otra manera habría que remontarnos del efecto A al efecto B, C... y así de continuo, sin fin. Luego es menester llegar a una causa primera, no causada: suprimida ésta, hay un efecto, el primero en línea recta, que sería un efecto sin causa y por lo mismo inexplicable, así como, por lo demás, todas las otras que no son más que transmisoras de la causalidad.—Hemos supuesto que la serie de causas se sucedía *en línea recta*; pero si la supusiéramos *circular*, tendríamos además un círculo vicioso, porque A que produce a B, C, D, E... sería ella misma producida por ellos.

Aun cuando se concediera, por un imposible, que la *regresión* pudiese proseguirse hasta el *infinito*, seguiría siendo cierto todavía que todas esas causas, siendo segundas o derivadas, no pueden sin

contradicción existir sin una causa no causada o primera de la cual deriven. Como dice Santo Tomás, “si el mundo está en movimiento desde toda la eternidad, hay un motor eterno”.¹⁶

Punto de llegada.—“Hay una primera causa eficiente que no ha sido causada”, pero que es la fuente de todo efecto y de todo ser producido. Y de esta idea de primera causa nos elevamos de nuevo a la noción del Acto puro, porque en la causa primera la esencia es lo mismo que la existencia; es el ser subsistente por sí mismo (n. 45).

B.—*Argumento científico:* todas las series de seres que constituyen este mundo claramente parecen haber tenido un principio; por lo tanto suponen una causa primera, no causada, que nosotros llamamos Dios.

El *antecedente* es un dato de las ciencias: según las teorías astronómicas, muy comúnmente aceptadas, todos los cuerpos inorgánicos tienen su origen en la nebulosa primitiva, de la que un fragmento, tras de una larga evolución, formó la tierra. No sólo, sino que la ciencia moderna no cree imposible calcular la duración de esas evoluciones, y fijar así la edad de la tierra y de las estrellas.¹⁷—En cuanto a los cuerpos orgánicos, es cierto que la vida no ha existido desde el principio sobre la tierra, cuando ésta era una inmensa hoguera. En consecuencia, todos los seres materiales, tanto vivos como inorgánicos, lejos de ser eternos, tienen, al contrario, un origen relativamente reciente.¹⁸

¹⁶ GUIBERT-CHINCHOLLE, *Les origines*, p. 154-157.

¹⁷ TERMIER, *La gloire de la terre*, 1922, p. 346-351.

¹⁸ H. COLIN, *De la matière à la vie*, 1926, p. 287-315.

La conclusión se impone por la naturaleza misma de la evolución.

1º Habiendo tenido toda *evolución* un principio, supone necesariamente una causa anterior y finalmente una causa no causada, según el axioma: "Todo lo que comienza, comienza por otro". "Esta manera de demostrar la existencia del primer principio, dice Santo Tomás, es la más segura, y nadie puede contradecirla. Si, en efecto, suponiendo el mundo y el movimiento eternos, es forzoso sin embargo darles un primer principio (n. 16), *con mayor razón* cuando se ha demostrado que seguramente tuvieron que comenzar".¹⁹

2º La evolución *orgánica* de los seres vivos prueba, con mayor fuerza todavía, la existencia de Dios. En efecto, la vida debe haber aparecido en la materia o espontáneamente, o por gérmenes caídos de los astros sobre la tierra, o bien bajo la acción inmediata de Dios. Pero la generación espontánea está condenada por la experiencia científica; por otra parte, ningún germen desprendido de los astros habría podido llegar vivo hasta nosotros, a causa del frío que reina en el vacío interestelar (-270°); luego no se puede explicar la aparición de la vida sobre la tierra sin la intervención de la Causa primera.²⁰

Y se *confirma* nuestra conclusión demostrando que la evolución que comenzó debe también terminar. Un día llegará, *según los sabios*, en que vendrá a ser imposible la vida en nuestra tierra, ora porque, bajo la influencia de diversas causas meteorológicas y geológicas se deten-

¹⁹ VIII *Phys.*, lec. 1.

²⁰ FAROES, *op. cit.*, p. 87-93.

drá la circulación de las aguas; ora porque el sol, perdiendo sin cesar una cantidad considerable de luz y de calor, terminará por apagarse y extinguirse. Además, retardando cada día su rotación las atracciones que los astros ejercen entre sí y disminuyendo poco a poco, aunque insensiblemente, la fuerza centrífuga, al cabo de un gran número de siglos la luna se aproximará a la tierra, y una y otra al sol, de suerte que, como lo prueba Wolf, "todos los cuerpos del sistema se reunirán finalmente en una sola masa, que girará sobre sí misma todavía por un tiempo, pero que terminará por entrar en reposo relativo en el medio que la rodee".²¹ Y si Dios no comunica entonces al mundo una nueva energía, todo movimiento habrá cesado para la eternidad.²²

Como se ve, al establecer los datos de la ciencia que el movimiento y la vida tuvieron principio, hacen más luminosas la primera y la segunda vía que conducen a Dios. Y entonces no son pruebas puramente científicas o matemáticas; son argumentos metafísicos, basados en las nociones de números, de cantidad, etc. que los matemáticos toman de la filosofía.

3ª Vía: la de la contingencia.

20. Prueba de la existencia de Dios por la naturaleza de los seres.²³

A.—Santo Tomás expone de esta manera el argumento sacado de "la idea de posible y de necesario".—"Vemos en este mundo seres que pueden ser o no ser, es decir, que son posibles; pero todas

²¹ WOLF, *Hypothèses cosmogoniques*, p. 99.

²² FARGES, *op. cit.*, p. 93-99.

²³ FARGES, *op. cit.*, p. 99-117.

las cosas que existen no pueden ser solamente posibles, pues se necesita que haya cosas necesarias; por otra parte, en la serie de las cosas necesarias no puede uno remontarse al infinito. Luego es forzoso admitir un ser que por sí mismo sea necesario".²⁴

El hecho.—“*Es la existencia de seres contingentes en el conjunto del mundo*”: al primer golpe de vista se constata que ciertos seres, y aun la mayor parte y quizá todos, no son necesarios. Es necesario lo que no puede no ser; pero los seres vivos nacen y perecen; los cuerpos inorgánicos se modifican y toman las formas más variadas; de unos y otros se puede por lo demás concebir la no-existencia; por naturaleza todos son indiferentes en cuanto a existir o no existir. Así pues, entre las cosas de este mundo, algunas de ellas, y aun la mayor parte, y quizá todas, en particular las que están sujetas a la corrupción y a la generación, no tienen sino una existencia pasajera: son seres contingentes, justamente llamados así porque, no existiendo necesariamente y no habiendo tenido siempre la existencia, se debe decir de ellos que les sobreviene el existir.

Primer peldaño.—“*No todos los seres son contingentes; para explicarlos se necesita algo que sea necesario*”. Lo que no es sino posible, no siempre ha existido, porque lo puramente posible no tiene por sí mismo la existencia, sino que la ha recibido: si su sola posibilidad para existir fuera una razón

²⁴ *Suma teol.*, I, q. 2, a. 3, c.; — cf. *Contra Gent.*, I, c. 15, n. 4; — MONSABRÉ, *Conf. de N. D.*, 1873; *L'exégèse de la tertia via*, en *Rev. de phil.*, 1932, p. 113; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 269-276; — GILSON, *L'esprit de la phil. méd.*, 1932, p. 67-86.

suficiente de su existencia, todos los posibles existirían *realmente*, lo que es falso, y *necesariamente*, lo cual es contradictorio. Así es que si no hay más que posibles, hubo ciertamente un momento en que nada existía: pero si en cierto momento nada existía, nada existiría todavía ahora, y evidentemente es imposible que llegue a existir algo jamás, según la expresión de Bossuet: "Si hay un momento en que nada existe, eternamente nada existirá".²⁵ Luego hay un ser necesario, *al menos uno*, necesario por sí mismo y que sea causa de la existencia de los otros seres.

2º *peldaño*.—"En las cosas necesarias, que tienen una causa de su necesidad, es imposible remontarnos al infinito". Si, por ejemplo, una cosa necesaria para muchos otros no tuviese la razón de su necesidad en sí misma, sino en una segunda, ésta en una tercera y así sucesivamente, habría que retroceder hasta el infinito: lo cual es imposible, tanto en el orden de las causas necesarias como en el de las causas eficientes. Luego hay un ser *necesario por sí mismo*, esto es, un primer ser, que no recibe su necesidad de ser sino de sí mismo.²⁶

Que no se objete: el ser contingente *existe de hecho* eternamente; luego y al menos de hecho no tiene causa; luego de hecho es el ser necesario.

Nosotros respondemos dejando pasar el antecedente,²⁷ pero *negando la primera consecuencia*: el ser contingente no tiene en sí mismo la razón de su existencia; multiplicado al infinito no la tendrá jamás. Por lo cual su

²⁵ *Connaissance de Dieu et de soi même*, c. IV, n. 5.

²⁶ *Contra Gent.*, I, c. 15, n. 4.

²⁷ Cf. *Revue thomiste*, 1897, p. 458.

insuficiencia actual no disminuye por su insuficiencia anterior, aunque sea eterna: no existe por sí mismo desde toda la eternidad, por lo que tiene necesidad de una causa para existir: "así es que el tiempo nada tiene que ver en el asunto".²⁸

Consiguientemente *negamos* la *segunda consecuencia* y repetimos que es una contradicción admitir un ser contingente que existe por sí mismo y sin tener necesidad de otra causa.—En efecto, los seres contingentes, ciñéndonos a la propiedad de los términos, son seres en los que la existencia es realmente distinta de la esencia y les es extraña: luego no pueden tener por sí mismos esa existencia, sino que la reciben de otro.

Punto de llegada.—"La fuente de la contingencia es el ser primero y necesario por sí mismo". Y su noción nos conduce todavía a la del Acto puro y subsistente por sí mismo (n. 45).

B.—La ciencia nos *opone* aquí las leyes de la naturaleza: éstas son necesarias, y he aquí al ser necesario que buscáis.

Respuesta. Las leyes de la naturaleza son necesarias, *distinguimos*: hipotéticamente y condicionalmente, *lo concedemos*; absolutamente, *lo negamos*. En efecto, si por hipótesis se dice, por ejemplo, que el sol existe, es necesario que éste brille; pero tal necesidad es puramente hipotética, puesto que podría no existir el sol. Esa necesidad depende todavía de ciertas condiciones que pueden faltar, o que faltarán, por ejemplo, cuando el sol se extinga.—Al contrario, lo que es de una necesidad absoluta, por ejemplo, "dos y dos son cuatro", no de-

²⁸ FARGES, *op. cit.*, p. 102.

pende de ninguna hipótesis ni de ninguna condición.²⁹ Luego es imposible que las leyes de la naturaleza sean el ser necesario.

Primera insistencia.—En el mundo, la cantidad de *energía* se conserva siempre la misma, según el axioma: “nada se pierde, nada se crea”. Luego la energía es necesaria, como también la ley de conservación de la energía.

Respuesta. *Distinguimos:* la energía de orden vital se conserva siempre la misma, *lo negamos*; en efecto, hay mucha más vida, más pensamiento y más libertad ahora que en el origen del mundo.—La energía de orden físico-químico, *distinguimos:* en cuanto a la cantidad, *lo concedemos*; en cuanto a la calidad, *lo negamos*; y, en efecto, la energía actual vuelve sin cesar al estado de energía potencial y se degrada, sin que por esto sin embargo desaparezca (ley de la degradación de la energía).—*Por lo tanto negamos la consecuencia*, porque no conservándose igual la energía sino en el orden físico-químico y sufriendo en él, por lo demás, tal degradación, no podría decirse que ella es absolutamente necesaria.³⁰

Segunda insistencia.—*La materia*, cuyo peso o cantidad permanece invariable bajo las diversas transformaciones, es indestructible. Por lo tanto, la materia es el ser necesario.

Respuesta. *Pasemos sobre el antecedente.* *Negamos la consecuencia*, porque fácilmente se concibe la no-existencia de la materia, cualquiera que ésta sea. Para nosotros la materia primera no tiene por sí misma ni su actividad, ni sus cualidades, ni sus determinaciones, que recibe de la forma substancial.

²⁹ FARGES, *Ibid.*, n. 106-109; — BOUTRON, *De la contingence des lois de la nature*, 1905.

³⁰ FARGES, *op. cit.*, p. 71, 98, 111; — cf. M. BRUHNS (*La quinzaine*, 15 de enero, 1897).

Ahora bien, lo que por naturaleza es tan vecino de la nada, puramente pasivo e indeterminado, en verdad no puede ser el ser necesario.³¹

Por lo demás, toda nuestra argumentación puede ser *confirmada* por dos razones generales: 1º la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza y la indestructibilidad de la materia misma, lejos de destruir la tesis de la existencia de Dios, prueban más bien su sabiduría: “¿acaso no tenía Dios el derecho de establecer en la naturaleza leyes, fijas e invariables?”—2º De hecho, sin embargo, las leyes físicas, que rigen a seres contingentes, revelan su contingencia, y cuando entran en conflicto con otras leyes sufren excepciones. Ahora bien, leyes que ceden no podrían ser declaradas absolutamente necesarias.³²

4ª *Vía*: la de los grados de perfección.

21. Prueba de la existencia de Dios por la graduación de los seres.³³

Veamos lo que dice *la razón* y lo que dice *la ciencia*.

A.—En el mundo hay seres que participan de la perfección en diversos grados; pero, puesto que participan de ella no la tienen por sí mismos, sino que la reciben de un ser más perfecto que ellos; por otra parte, es imposible retroceder hasta el infinito en la serie de seres participantes y más o menos perfectos, que reciben su perfección de un ser más perfecto que ellos mismos: luego hay un ser soberanamente perfecto que es causa de todos los grados de perfección participados.³⁴

³¹ FAROES, *op. cit.*, p. 112-114.

³² FAROES, *op. cit.*, p. 114-117.

³³ *XXII tesis tomista*; — FAROES, *Ibid.*, p. 117-124.

³⁴ *Suma teol.*, I, q. 2, a. 3, y q. 79, a. 4, c.; — GARRIGOU-LA-

El hecho.—“En el mundo hay algo así como una escala de perfecciones”. Hagamos caso omiso de las cosas puramente materiales, como el calor, el olor, que no pueden hallarse en Dios; de los predicamentos absolutos como la substancia y el accidente que no pueden tener más o menos, y en general de las especies que consisten en algo indivisible como la humanidad, la animalidad. Pero hay perfecciones que son susceptibles de ser poseídas de una manera más o menos perfecta; las perfecciones simples cuyo concepto no implica ninguna imperfección, por ejemplo, ser, vivir; sobre todo las perfecciones trascendentales, que convienen a todos los seres, como la unidad, la verdad, la bondad, o al menos a ellas se refieren por el objeto que tocan, como la inteligencia y la voluntad, hechas para lo verdadero y el bien. Y así *el ser* es una perfección que tiene al menos cuatro grados y aumenta a medida que se eleva del mineral a la planta, al animal, hasta el hombre, pero en cada reino se hallan grados muy numerosos, aun en el reino mineral, porque los pesos atómicos crecen desde el hidrógeno hasta el uranio (1 a 240). Esta jerarquía de los seres se puede parangonar con la jerarquía de los números, mejor todavía con un árbol que extiende y eleva más y más sus numerosas ramas, y generalmente con la inmensa serie de seres que no tienen entre sí más que una lejana analogía.³⁵

GRANGE, *Dieu*, p. 276-314; *Le sens commun*, p. 214-219; — GILSON, *Le thomisme*, p. 83-90; — SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, I, p. 153-157.

³⁵ GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 281.

En suma, hay más y menos en todas partes: las perfecciones de este mundo son limitadas, graduadas, variables; los seres tienen mayor o menor verdad, bondad, belleza, según su naturaleza y también según los tiempos.

1er. peldaño.—“*El que posee una perfección en un grado variable y limitado no la posee por sí mismo ni por esencia*”; la ha recibido de otro más perfecto que él. La prueba es un axioma de ontología: el acto es anterior a la potencia, y por lo tanto también lo perfecto a lo imperfecto; por la misma razón en los dos casos: la potencia es para el acto por el cual debe ella ser determinada, lo imperfecto para lo perfecto en el que existe formalmente o al menos eminentemente, del que no es más que un grado de participación (n. 61).

Desenvolvamos esta idea: esa perfección limitada lo sería, por sí misma, o por el sujeto que la posee, o por otra cosa. Ahora bien:

1. No lo es *por sí misma*: al contrario, la perfección por sí misma no tiene límites. Una perfección es limitada por su contrario, su privación, su negación, su sujeto, como por ejemplo la ciencia por el error, por la ignorancia, por la incompetencia del maestro, la incapacidad del alumno; pero la perfección jamás es limitada por una perfección simple que seguramente, a título de perfección, no podría ser una perfección y no ser una. Solamente la perfección material está limitada así *intrínsecamente y en sí misma*: este no es el caso para la perfección trascendental, cuyo concepto no implica ninguna imperfección: por sí misma, ella es una y no puede ser multiplicada o limitada sino por un principio extraño, por el sujeto en el que puede ser recibida en diversos grados.

2. No lo es por su *sujeto* que se supondría tener por esencia esa perfección. En efecto, si un ser fuese por esencia tal o cual perfección, no sería el sujeto de esa perfección sino la perfección misma, y tal perfección, en una esencia o sujeto indivisible, sería igualmente indivisible y sin límites. En efecto, éste, que por sí mismo, en su esencia propia e indivisible, posee una perfección, la posee totalmente, perfectamente, sin que ningún otro la pueda poseer: y así la esencia de Sócrates, lo que hace que Sócrates sea este hombre y no otro, es poseída por Sócrates solo, pero totalmente y perfectamente, tanto que no está en ninguno otro, en ningún grado.

Concluimos por lo tanto que cuando una perfección simple se halla imperfecta en uno o varios sujetos, ninguno la posee *por sí mismo*: viene de otro, en cuya perfección participa ella imperfectamente y según su medida.

Segundo peldaño.—“No es posible remontarnos indefinidamente en la serie de seres limitados que participan en diversos grados de la perfección”. Puesto que no son perfectos por sí mismos, sino por otro, es necesario llegar a alguien que la posea por sí mismo: éste es el primero del género, la causa de todas las perfecciones que entran en el género.³⁶

Punto de llegada.—“Luego hay un ser soberano, fuente y causa de todas las perfecciones que existen en las cosas”. Y por cuarta vez se llega a la noción del acto puro: hay un ser que no pasa de la potencia al acto, ni de la imperfección a la perfección, que es soberanamente perfecto, y este acto puro es el Ser subsistente por sí mismo (n. 45): es Dios.³⁷

³⁶ *Suma teol.*, I, q. 2, a. 3.

³⁷ *Ibid.*

B.—Que *no se objete* que lo más y lo menos se dicen de cosas cuantitativas y no de Dios, y que por lo tanto no se aplican más que a un ser imperfecto o concebido en el orden ideal.³⁸

La respuesta es fácil: 1º Lo más y lo menos suponen en efecto la cantidad: pero por metáfora se dice también de las cualidades, que pueden ser más o menos grandes. 2º El ser soberanamente perfecto no es un ser ideal: no se concibe cómo de una perfección ideal brotarían perfecciones concretas; de una fuente ideal, jamás brota un regato real.³⁹ 3º Es soberanamente perfecto. Lo que es causa de toda perfección real o posible debe ser inagotable, infinito, y poseer en sí la plenitud misma del ser.

La autoridad de Sócrates, de Platón, de San Agustín y de Santo Tomás, de Bossuet y de Fénelon, *confirma* el valor de este argumento; los espiritualistas contemporáneos, como Saisset, Cousin, etc. . . lo sostienen vigorosamente, y aun lo exageran, porque al principio de que “lo imperfecto supone lo perfecto” le atribuyen la evidencia de un axioma.

§ II.—*Argumento físico.*⁴⁰

5ª *Vía*: la del orden del mundo.

22. Prueba de la existencia de Dios por el orden del mundo.

A.—Los filósofos dan a este argumento los nombres más diversos. Se le llama *físico*, porque se apo-

³⁸ BERTAUD, *De la existence de Dieu*, 2 vol., 1883, I, p. 99; — LE ROY, *Le problème de Dieu*, p. 44.

³⁹ MONSABRÉ, *Conf. de N.-D.*; 1873, p. 158.

⁴⁰ FAROES, *Theorie fondam.*, 3a. parte: — *L'idée de Dieu*, p. 125-

ya en el orden físico y sensible del mundo, y no, como los precedentes (n. 15), en la esencia metafísica de las cosas.—Se le llama también argumento *teleológico* (τέλος, fin), es decir, “argumento de las causas finales”, porque el fin sobre todo revela el orden.—En fin, se le llama, por antonomasia, argumento *cosmológico y teológico*: en efecto, ningún otro es más apto para elevar a sabios e ignorantes al conocimiento de Dios.

B.—Esta prueba se puede formular así: en el universo resplandece un orden admirable; pero este orden supone un Ordenador de una inteligencia y de una sabiduría supremas; luego existe un ser soberanamente inteligente, autor del orden universal, “y a este ser nosotros le llamamos Dios”.⁴¹

Así es que debemos probar la existencia del orden y luego establecer su razón de ser.

23. Mayor del argumento: existencia del orden.⁴²

A.—*El hecho*.—Santo Tomás lo expone así: “*Vemos que seres privados de razón obran por un fin, por ejemplo, los cuerpos*”: luego obran con orden,

189; — cf. PLATÓN, ARISTÓTELES, CICERÓN, los Santos Padres; — KLEPER, COPÉRNICO, NEWTON, EULER, LEIBNIZ; — CLARKE, *Traité de la existence de Dieu*; — FÉNELON, *De la existence de Dieu*; — BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*; — L. NIEUWENTYT, *La existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, 1705; — CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, 1802; — P. JANET, *Les causes finales*, 1876; CH. LÉVÊQUE, *Les harmonies providentielles*, 1872; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 314-338; — SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, I, p. 157-162; — *Les sources...*, p. 78-134; — A. FOREST, *La métaphysique du concret*, 1931, p. 285-290.

⁴¹ *Suma teol.*, I, q. 2, a. 3.

⁴² FARGES, *op. cit.*, p. 127-164, — DE SAINT-ELLIER, *L'ordre du monde physique*, 1893.

puesto que *el fin* es el principio del orden. Así se podría probar *a priori* que existe el orden en el universo, recurriendo al principio de finalidad establecido en Ontología: todos los agentes de este mundo obran por un fin intrínseco, y esta es la razón por la cual obran de determinada manera y no de otra. La finalidad intrínseca es la prueba al mismo tiempo que la perfecta expresión del orden.⁴³ Santo Tomás no busca otra aquí para su tesis. Si se quieren detalles y se estudian los *individuos* que componen el mundo, o se examina *el nexos* que los une, no se puede menos que admirar el orden intrínseco y la armonía extrínseca que reina doquiera.

I.—En efecto, ¿quién en una noche serena ha podido reprimir su admiración ante el espectáculo de un *cielo estrellado*? ¿Quién no exulta de gozo cuando contempla la aurora que anunciando el día empurpura las cimas de las montañas, y luego de pronto el sol, rey de la naturaleza, que se eleva y asciende lentamente en los cielos? ¿Quién no ha sentido conmovida el alma por el maravilloso espectáculo de la tierra fecunda, del mar lleno de peces, de la riqueza y la variedad de los minerales, de la admirable estructura de los vegetales y de los animales, sobre todo del cuerpo del hombre con órganos tan variados y tan bien adaptados, y finalmente por el estudio del alma humana y de las sublimes facultades que la distinguen?

El vulgo admira todo esto, pero cuánto más los sabios iniciados en los secretos de la astronomía, de

⁴³ MERCIER, *Manuel Métaph. gén.*, c. IV, 3.

la química, de la biología, de la fisiología, de la historia natural.

¡Cuántas maravillas!—1. En la inmensidad de los *cielos*, los *planetas* y sus satélites, más de 256, entre los cuales está nuestra tierra con la luna, giran con una precisión matemática en sus vastas órbitas alrededor del sol, fuente universal de calor y de vida. El sol mismo con su cortejo de planetas gira alrededor de un eje; y en el inmenso vacío circulan multitudes innumerables de estrellas, centros de sistemas solares semejantes al nuestro, “lanzados y sostenidos por la mano del inefable primer Motor, Ser de seres, Causa de causas, Guardián, Ordenador del universo, supremo Señor y Arquitecto de este mundo”.⁴⁴

2. Es conocida la afinidad determinada de los *átomos* y las leyes de las proporciones múltiples que presiden las combinaciones químicas; leyes tan maravillosas que el movimiento de los átomos en cada molécula ha podido ser comparado con el movimiento de los planetas en el sistema solar. Las formas cristalinas, en particular, nos ofrecen el ejemplo de una variedad admirable en un orden permanente.

3. En el mundo de los *vivientes*, ¡cuántas y mayores maravillas!—Primeramente la evolución del huevo de donde sale progresivamente cada organismo viviente, según la especie que deberá representar, como si fuese construido por una mano invisible. Pero los detalles infinitamente pequeños de

⁴⁴ Palabras de LINEO en el frontispicio de su *Système de la nature* (Études religieuses, 3 nov., 1866, p. 331).

esos organismos son sobre todo los que hacen resaltar la grandeza del obrero:

“Maximus in minimis cernitur esse Deus”.

4. He aquí las *flores de los campos*. De ellas hay más de cien mil especies, y en cada una se puede admirar la elegancia y la delicadeza de la estructura, la riqueza del colorido, el admirable modo de reproducirse, hasta un número a veces prodigioso de semillas.

5. Luego *los organismos de los animales*.⁴⁵ Nacidos de una simple célula se diversifican sin embargo hasta alcanzar una complejidad cuyas maravillas no sospechamos, a menos de leer su descripción científica en las obras de los sabios.

6. ¿Qué decir sobre todo *del cuerpo humano*?—Examinemos, por ejemplo, *la mano* del hombre: “Los dedos tan flexibles pueden manejar el pincel y el cincel, tocar la lira y la flauta: esto en cuanto a lo agradable. En cuanto a lo necesario, nuestras manos cultivan los campos, construyen casas, tejen telas, vestidos, y trabajan el cobre y el fierro”.⁴⁶ *La oreja*, construida a la manera de los instrumentos de música, está provista de seis mil fibras (fibras de Corti) que vibran de acuerdo con todos los sonidos exteriores, y gracias a las cuales podemos percibir hasta 5376 intervalos musicales diferentes.⁴⁷—¿Qué decir de *los ojos*? “mensajeros que van, por así decir, por delante del mundo exterior, co-

⁴⁵ VIALLETON, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes*, 1924, p. 608-612; — *L'origine des êtres vivants*, 1929, p. 313; — GOBIOT, *Traité de logique*, p. 222-223.

⁴⁶ CICERÓN, *De natura Deorum*, II, n. 40.

⁴⁷ Cf. PIZON, *Anatomie et physiologie humaines*, 1925, p. 239-241.

locados en la cabeza como centinelas en lo más alto de una ciudadela, admirablemente apropiados para sus delicadas funciones".⁴⁸ Pueden también fácilmente abarcar de una sola mirada los vastos espectáculos de la naturaleza así como captar de una manera clara los menores detalles de los objetos: "Cada milímetro cuadrado de la retina puede reproducir distintamente de 30 a 40 mil puntos de un objeto determinado".⁴⁹

7. ¿Qué cosa más admirable que *los instintos de los animales*? Unos tienden a la conservación del individuo; otros a la propagación de la especie; otros aún a la constitución de cierta forma de sociedad. Bajo la influencia de este instinto, los animales, desde su nacimiento y sin aprendizaje, realizan actos maravillosos y muy difíciles, cuya razón oculta no descubren los hombres más sabios sino después de un largo estudio.⁵⁰

8. En fin, ¿habrá que hablar *del hombre*? La inteligencia es en él tan evidente, que eso sería algo superfluo.

II.—Todo esto en cuanto a la belleza de los detalles; en cuanto a la armonía del conjunto, está asegurada por un *triple nexo*.⁵¹

En primer lugar, todos los seres se suceden y se elevan por grados en la perfección según una ley de continuidad y sin interrupción alguna, de tal suerte que el orden superior posee todas las perfecciones de los órdenes inferiores, y la variedad más grande se aúna con la más ad-

⁴⁸ CIGERÓN, *op. cit.*, n. 56.

⁴⁹ FARGES, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁰ FABRE, *Souvenirs entomologiques*, 1879-1907.

⁵¹ *Contra Gent.*, III, c. 97; — CIGERÓN, *op. cit.*, II, n. 45.

mirable unidad. Este primer nexo de orden estático y de coordinación se llama *ontológico*.

En segundo lugar, todas las partes del universo físico están de tal manera ligadas en su mutua dependencia que no forman más que un mismo sistema, que nosotros llamamos justamente *universo*, porque converge hacia un mismo fin. Los hombres tienen necesidad de los animales, los animales de los vegetales, los vegetales de los minerales. La tierra misma y todos los cuerpos celestes están ligados entre sí por la fuerza de la atracción universal. Tal es el nexo de subordinación que llamaremos *dinámico*.

En fin, una admirable adaptación de cada parte a su fin propio, al mismo tiempo que al fin de cada ser y al fin general de la naturaleza, constituye el nexo *teleológico*. Todas las finalidades particulares que hayamos en los diversos seres están subordinadas a un orden general, y bajo la influencia de leyes universales tienden a la misma causa final que debemos buscar, consiguientemente, fuera del mundo físico.⁵²

Tan completa finalidad extrínseca en el conjunto, agregada a la finalidad intrínseca de los detalles, no permite ninguna duda.

24. Menor del argumento: Dios es la razón del orden.

La vía.—La constatación en un solo ser de su finalidad interna bastaría para probarnos la existencia de una causa inteligente. Con mayor razón, partiendo del orden admirable que reina en cada ser y el mundo entero, nos será permitido concluir *directamente* en una causa inteligente, y aun sobera-

⁵² *Suma teol.*, I, q. 44, a. 4; — VIALLETON, *L'origine...*, p. 316.

namente inteligente, e *indirectamente* en una inteligencia infinita.

1er. peldaño.—“Este orden supone una causa dotada de inteligencia”. En efecto, los tres caracteres del orden: multiplicidad y conexión de las cosas, unidad de su fin, persecución de este fin por leyes generales, exigen un ordenador inteligente y distinto de las cosas que él ordena.—*De otra manera* el orden sería un efecto sin razón suficiente; solamente el ser inteligente puede dirigir hacia un fin común cosas diversas privadas de inteligencia, y establecer leyes adaptadas a la finalidad que se persigue: “El ser ininteligente, dice Santo Tomás, no podría tender a un fin, si no estuviese dirigido por un ser inteligente, como la flecha lanzada por el arquero”.⁵³

2º peldaño.—“La causa primera de este orden es soberanamente inteligente”. Debe serlo, con absoluta seguridad, para ser capaz de ordenar el universo y de dirigirlo a sí como fin supremo. En efecto, por la perfección y la dificultad del efecto es por lo que se conoce la perfección de su causa eficiente. Ahora bien, como vemos, el orden de las cosas es admirable, una infinita variedad se aúna en él con una unidad perfecta, nos confunden la profundidad y la majestad de los misterios de la naturaleza, la constancia de las leyes es universal, y no se podría alabar demasiado la admirable complejidad de los detalles hasta en los seres más insignificantes. Luego es claro y de una evidencia *directa* que su ordenador es inteligente y soberanamente inteligente.—Tanto más cuanto que El es el

⁵³ *Suma teol.*, I, q. 2, a. 3; — cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 334-338; — SERTILLANGES, *Les sources*, p. 111-114.

primero y supremo Ordenador, porque en la serie de las inteligencias actualmente subordinadas unas a otras, es imposible también retroceder al infinito, pues si hay muchas y si están en orden, ¿quién las ha puesto allí? Luego es necesaria una primera inteligencia ordenadora.

Esto *directamente*; pero *indirectamente* con una muy grande probabilidad, vamos a concluir en la perfección *infinita* de esa inteligencia. Subrayemos primeramente que el orden de que aquí se trata no es accidental a los seres, sino esencial a su naturaleza, y por lo tanto su Autor es dueño absoluto de la naturaleza, y por lo mismo Creador e Infinito (n. 115).—*Además*, el ordenador supremo parece claramente haber escogido entre todos los órdenes metafísicos posibles, por lo cual debe haber previsto todos los choques posibles de leyes y aun todas las futuras acciones libres del hombre; pero la previsión de todos estos elementos posibles y de todas las acciones libres exige necesariamente una inteligencia infinita, a la cual llamamos Dios.

Conclusión.—“*Hay una primera inteligencia ordenadora*”; ella es soberanamente perfecta y fuente de todo el orden creado.

Esta demostración está *confirmada* por la autoridad de los filósofos, tanto antiguos como modernos, tales como Cicerón, San Atanasio, Fénelon,⁵⁴ que han expuesto, a veces aun con elocuencia, el argumento físico-teleológico.

25. B.—Vana negación o explicación divergente del orden⁵⁵ — para rechazar la mayor, y luego la menor del argumento.

⁵⁴ FÉNELON, *op. cit.*, c. II.

⁵⁵ FARGES, *op. cit.*, p. 164.

I. *Su negación.* a) Hay filósofos que dicen que el orden del mundo es algo claramente subjetivo, porque entre las cosas hay unas muy inútiles, seres nocivos como la serpiente y aun monstruos: así hablan los escépticos, los fatalistas y los pesimistas.

Nosotros les concedemos sin dificultad que la finalidad *extrínseca* de cada ser en particular suele escapárseles: en su conjunto es admitida por el parecer común de los hombres, por la ciencia, por nuestros adversarios mismos, que proclaman la ley precisamente mediante las excepciones que le oponen. Por lo demás, la finalidad *intrínseca* permanece inatacable (n. 23, A).

b) Hay otros que niegan que haya orden y *finalidad*, porque en su lugar ponen el determinismo.

Error evidente, porque el determinismo mismo es un signo de finalidad y de ciertas intenciones de la naturaleza. La palabra misma "determinismo" significa claramente que las propiedades de la naturaleza tienen un *término* hacia el cual *tienden*. Ese término no es cualquiera para el agente, es un verdadero bien, su perfección, la razón por la cual obra y pasa de la potencia al acto: así es que su fin está ordenado.⁵⁶

II. *Su explicación.* Los adversarios de esta prueba que no niegan la existencia del orden, lo hacen efecto, ora *del azar*, ora de *la necesidad*, ora de *la evolución pasiva*, ora en fin de *la evolución activa de la naturaleza*.—De todas estas causas, nin-

⁵⁶ MEYERSON, p. 231-268.

guna es suficiente ni proporcionada al efecto, y por lo tanto ninguna puede explicar el orden del Universo .

1º *No es el azar* lo que ha creado el orden, como lo quieren los antiguos fatalistas.⁵⁷ El azar no explica: a) ni el origen de los elementos materiales; b) ni su *movimiento* y su *actividad*; c) ni el *azar* mismo, puesto que el azar es el encuentro fortuito de causas eficientes que no obrarían si no hubiese causas finales; no habría entonces encuentros fortuitos y accidentales; d) ni en fin *el orden* mismo, porque, aun concediendo lo que precede, hay una diferencia absoluta entre las adaptaciones del azar y las del orden: unas son elementales y raras, las otras son perfectas, a menudo complejas, tan constantes y uniformes que las excepciones han recibido el nombre de monstruos y de accidentes: denominación imposible si no hubiese un orden real.

2º *No es la necesidad*.⁵⁸ Hay dos clases de necesidad como de posibilidades: la necesidad es *intrínseca*, cuando consiste en las exigencias de la naturaleza; es *extrínseca*, si es la imposibilidad de ser destruido por un agente exterior, y esta imposibilidad es *absoluta* si excede el poder de cualquier agente; *relativa*, si tal o cual agente determinado pudiese vencerla. ¿De qué necesidad se trata aquí? De una necesidad extrínseca y relativa: en efecto, la objeción está en que los hombres no pueden cambiar la naturaleza, ni sus leyes. Siendo así: a) no hay en el mundo necesidad *intrínseca* para la materia de existir ni para las leyes que la ri-

⁵⁷ FARGES, *op. cit.*, p. 166.

⁵⁸ FARGES, *Ibid.*, p. 157.

gen, ni de ello se trata; no hay nada necesario en el mundo, ya lo hemos dicho (n. 20).—b) No hay mayor necesidad *extrínseca* en el orden del mundo: el hombre es impotente tanto para hacerlo como para destruirlo; luego ¿cuál sería la causa extrínseca que lo produciría necesariamente? No se la ve: depende de Dios solo.

Objeción.—La idea del desorden es contradictoria, porque las cosas no pueden coexistir sin un modo de coexistencia. Luego el orden de las cosas es necesario (Bergson).⁵⁹

Respuesta. *Niego el antecedente*, distinguiendo la razón que se esgrime: la coexistencia de las cosas implica algún orden de coexistencia, *lo concedo*; tal modo particular más bien que otro, *lo niego*. Luego el orden de este mundo no es necesario, sino contingente.

Insistencia. Los adversarios insisten, apoyándose, como otrora los epicúreos, en el *cálculo de las posibilidades*: el orden actual del universo, dicen ellos, es una de las combinaciones posibles de los átomos, cuyo número es infinito; pero en el tiempo, el número de los instantes y por lo mismo de las combinaciones sucesivas, es igualmente infinito; luego claramente fue forzoso que la combinación actual terminara por producirse. Si, por ejemplo, se hicieran combinaciones al azar con los caracteres de la Eneida, tantas veces cuantas combinaciones posibles pueda haber, forzosamente, en un momento o en otro, se reproduciría la Eneida.

Respuesta. a) *Concedemos provisionalmente el todo*. Luego hay una causa que ha producido los átomos, que los agita en el vacío y que opera esa pretendida casualidad, lo cual es suficiente para probar la existencia de Dios, en esa hipótesis y en las tres siguientes.

⁵⁹ FARGES, *La philosophie de M. Bergson*, p. 439 y ss.

b) *Negamos el antecedente*; porque en un tiempo real como el tiempo pasado, y por eso mismo concluido, el número de los instantes, y consecuentemente de las combinaciones sucesivas, no puede ser sino concluido, y con mayor razón si a cada instante no se produce una nueva combinación, sino un desenvolvimiento del mismo plan, como se comprueba en este mundo.

c) *Negamos la consecuencia*. Porque, en una serie, aun infinita, de sorteos, todas las combinaciones posibles no aparecerían sucesivamente, sino que las más simples se reproducirían más a menudo, mientras que las más complejas aparecerían tanto más raramente cuanto más complejas fuesen. Y si se supone una combinación infinitamente compleja y difícil, viene a ser completamente irrealizable. Ahora bien, tal ocurre con el mundo actual. Siendo cierto que ocho letras pueden formar 40,320 combinaciones, ¿cuál sería por lo tanto el número de combinaciones de átomos de todo el universo? Tal cálculo excede las fuerzas de toda inteligencia humana o angélica. Así es que ni a la primera casualidad, ni a la segunda, ni jamás, podría resultar la combinación actual: "Así es que se apostaría el infinito contra uno".⁶⁰

d) *En fin, rechazamos la comparación propuesta*, porque, aun cuando la Eneida —lo que es increíble— pudiese ser reproducida una vez por un acomodamiento casual de los caracteres de imprenta si éste recomenzara sin fin, no ocurre lo mismo con el universo. En efecto, las combinaciones de los átomos del universo, muy lejos de recomenzar a cada instante, derivan todas de la primera, y son su consecuencia natural, de suerte que se puede decir que el plan del universo actual ha sido hecho de una sola vez y que la evolución cósmica continúa realizando ese plan único.

⁶⁰ FAROES, *op. cit.*, p. 169-173.

3º *No es la evolución pasiva o mecánica.*⁶¹

Según Darwin y ciertos evolucionistas, el orden se produciría pasivamente bajo la influencia de causas externas, como el aire, el alimento, el clima y los otros medios.

Respuesta. Que esta explicación sea suficiente en ciertos casos, *lo concedemos*; en todos los casos, *lo negamos*.

Así, por ejemplo, la adaptación del lecho de un río a sus aguas se explica por la acción mecánica de las aguas sobre los terrenos, y no es necesario que ese lecho haya sido abierto de antemano y adaptado al paso del río. Tal adaptación mecánica supone necesariamente la presencia y la acción mutua de dos términos por adaptar, por lo cual el orden que ella produce se llama *orden resultante*. Pero no puede aplicarse a un gran número de casos: así, por ejemplo, en la evolución del huevo, el ojo del embrión, aunque no haya luz, se adapta para recibirla; igualmente la oreja, la boca, el estómago, las glándulas, todos los otros órganos se adaptan a sus necesidades *futuras*. Por lo tanto, tal orden no puede resultar de una adaptación mecánica de los términos en presencia, sino de una *preordenación* de la naturaleza.

4º *No es la evolución activa*, entendida en el sentido de ciertos naturalistas, tales como Hegel, Schelling, Schopenhauer y Strauss.⁶² Según ellos, no es una inteligencia, sino una *fuerza ciega* lo que en su evolución produce el orden del mundo; y no hay allí, dicen ellos, nada sorprendente, pues-

⁶¹ FARGES, *op. cit.*, p. 173-180; - BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 505, 526; - GUIBERT-CHINCHOLLE, *Les origines*, p. 348-352.

⁶² FARGES, *op. cit.*, p. 180-186; - BARBEDETTE, *op. cit.*, p. 471 y ss.

to que los admirables *instintos* de los animales y los rasgos de *genio* no suponen ninguna reflexión.

Respuesta. Que una fuerza ciega pueda producir ese orden como *causa segunda* y bajo la influencia de un agente soberanamente inteligente, *lo concedemos*; como *causa primera* y operante por sí misma, *lo negamos*, porque la hipótesis implica contradicción.

En cuanto a los dos ejemplos propuestos, no prueban nada:

1º El instinto ciego del animal no es una explicación última, puesto que hay que explicar el instinto mismo. Ahora bien, no se puede proporcionar acerca de él más que una sola explicación: así como los padres inculcan a sus hijos disposiciones que a continuación los impulsarán como a pesar de ellos a la práctica, por ejemplo, de la virtud; de la misma manera el Creador ha dado a los animales inclinaciones que los guían y los impulsan a obrar según su naturaleza.—2º En cuanto a los rasgos de genio, no son actos ciegos, sino, al contrario, intuiciones intelectuales, en las cuales, después de largos tanteos, la verdad aparece de golpe.

Confirmación.—Si se rechaza en el principio de las cosas la causalidad inteligente, se llega a la absurda conclusión de que la inteligencia es el término de una evolución ciega: “¡El mayor absurdo, exclamaba Montesquieu, es que una fatalidad ciega produzca seres inteligentes!”⁶³

Hay pues un Ser soberanamente inteligente que todo lo ha previsto y ordenado, aunque indirectamente haya querido algunos accidentes, ciertas

⁶³ MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, L. I, c. I.

monstruosidades en la naturaleza,⁶⁴ pero permitido solamente el mal moral.

1er. Corolario.—Es menester concluir que una finalidad inconsciente no se explica sin una inteligencia que la haya producido; y también que una finalidad imperfectamente consciente supone una inteligencia perfectamente consciente e inmutable.⁶⁵

2º Corolario.—Así tenemos indirectamente establecida la universalidad del principio de finalidad: “*Todo ser obra por un fin al cual tiende*”: principio que se prueba en Ontología.

26. COROLARIO.

Resumen: orden y síntesis de toda nuestra demostración.

A.—*El orden en general* ha sido mostrado en el progreso seguido desde el punto de partida hasta el punto de llegada. Habiendo partido de los signos más manifiestos de contingencia para alcanzar signos más profundos, hemos llegado a la necesidad de una causa primera en las tres primeras vías y a la perfección de esta causa en la cuarta y en la quinta vías; en cada vía el mismo curso inductivo y como conclusión un atributo que contiene implícitamente la naturaleza de Dios, es decir, un Ser cuya esencia es lo mismo que su existencia, y por lo tanto el Ser subsistente por sí mismo.

⁶⁴ FARGES, *L'idée de Dieu*; p. 180-189.

⁶⁵ M. COUAILHAC, *La liberté et la conservation de l'énergie* (*Etudes*, t. 76, p. 765).

Circunstanciadamente y sobre tres puntos recordamos el orden siguiente:

1º En cuanto a los *signos* de la contingencia, nos hemos elevado en la primera vía del ser que *se hace*, del ser en movimiento hasta la fuente de ese movimiento, el primer motor no movido, y en la segunda vía del ser-efecto, producto, que comienza a ser, hasta la causa productora, la primera causa, que es sin causa.

2º En cuanto a la *contingencia* misma, que se manifiesta sobre todo en los seres sujetos a la generación y a la corrupción, nos hemos elevado por la tercera vía hasta la fuente de todo ser contingente, el Ser necesario.

3. En fin, en cuanto a las *notas características* de la contingencia, o sea desde luego la multiplicidad imperfecta, nos hemos elevado, por la cuarta vía, hasta la fuente de esa multiplicidad: el Ser simple, único y perfecto. El orden mismo de esa multiplicidad nos ha permitido en seguida en la quinta vía encontrar la fuente de todo orden, el Primer Ser inteligible.

B.—He aquí ahora la *síntesis* de todos nuestros argumentos. *El hecho*: vemos a nuestro alrededor seres más o menos perfectos. *La vía*: ahora bien, como de nada, nada se hace, tampoco lo más es producido por lo menos, sino que lo imperfecto es producido por lo más perfecto. *El término*: por lo tanto existe un Primer Ser perfecto, que posee por sí la existencia.

Concluimos. Que las cinco vías que llevan a Dios pueden reducirse a una sola, la de la contingencia

que conduce a la Causa necesaria; ⁶⁶ -que esta vía o manera de argumentar es metafísica y solidísima como el principio de causalidad sobre el cual se apoya; -que al mismo tiempo es científica, porque acoge todos los datos ciertos de las ciencias y los explica maravillosamente; ⁶⁷ -y por lo tanto que la existencia de Dios no puede ni debe ser puesta fuera de la razón o fuera de la ciencia.

⁶⁶ FARGES, *op. cit.*, p. 85.

⁶⁷ FARGES, *op. cit.*, p. 190-220; - ABBÉ DE BROGLIE († 1886), *Preuves Psychologiques*.

Artículo II

Argumentos psicológicos.¹

Como el mundo, el alma humana tiene un *movimiento*, un *origen*, y, aunque contingente, está dotada de ideas *necesarias* y de *aspiraciones infinitas*; en fin, está regida por el *orden moral*. De aquí vamos a sacar cinco nuevas pruebas de la existencia de Dios, pruebas más delicadas, es cierto, pero semejantes a las cinco primeras. Son, en efecto, nuevas aplicaciones de los mismos argumentos de orden metafísico.

27. I. Prueba de la existencia de Dios por el movimiento espiritual.²

A.—*Argumento general*: en el alma humana hay numerosos movimientos; es así que la causa última de esos movimientos no puede ser sino Dios; luego Dios existe.

La mayor se comprueba en Psicología.—La menor se prueba de esta manera: el primer movimiento del alma le es impreso o por ella misma o por otro; pero no puede ser por sí misma, porque antes de su primer acto, el alma está solamente en

¹ FAROES, *op. cit.*, p. 191-197.

² SERTILLANGES, *Les grandes theses*, p. 58-59.

potencia de obrar; es así que una cosa no puede moverse sino en cuanto está en acto; luego el alma ha sido movida por otro.

A su vez, este motor es o Dios o una creatura. Si es Dios, luego El existe; si es una creatura, es forzoso admitir que en último recurso esta misma es movida por Dios, so pena de remontarnos hasta el infinito. Luego el primer principio de la actividad del alma humana es Dios.

B.—Este argumento reviste una *fuerza especial*, y en él se considera el movimiento de la inteligencia y el de la voluntad. ¿Cuál es la causa del primer movimiento en la *inteligencia*?—¿La inteligencia misma? Pero es imposible que un ser se dé a sí mismo su primer movimiento (según se prueba en Ontología). ¿La voluntad? Ciertamente la inteligencia y la voluntad se mueven recíprocamente: “Sin embargo, no podemos remontarnos al infinito; debemos detenernos en la inteligencia, puesto que es necesario que todo movimiento voluntario sea precedido del conocimiento”.³ Luego la voluntad no es ese primer motor.—¿Será el objeto inteligible? Pero, al contrario, la inteligencia es la que obra sobre el objeto sensible para hacerlo inteligible; de suerte que el objeto no puede mover al intelecto pasivo sino después de haber sido movido él mismo o iluminado por el intelecto agente.

Se trata pues de saber por quién es movido el intelecto agente, y la dificultad reaparece. Pero en definitiva, Dios solo puede ser el Primer motor de la inteligencia humana, según este bello pensamiento de Aristóteles: “¿Cuál es la causa del mo-

³ *Suma teol.*, I, q. 82, a. 4.

vimiento en nuestra alma? Es evidente que así como para el universo el primer motor es Dios, así también para el alma: todo es movido por la divinidad que habita en nosotros: *κινει γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν Θεῖον*. El motor de la inteligencia no podría ser la inteligencia sino algo superior. Ahora bien, ¿qué cosa es superior a la inteligencia sino Dios?"⁴

¿Y quién puede mover la *voluntad*? sino Dios, su primer motor, como se prueba en Psicología y lo confirmaremos más adelante (n. 121).—Resumimos con Descartes: "Pienso y quiero, luego Dios existe".

28. II. Prueba de la existencia de Dios por el origen del alma.⁵

Cada hombre tiene un alma espiritual, dotada de ideas universales; es así que sin Dios no se puede explicar ni el origen de un alma así ni sus ideas; luego Dios existe.

La *mayor* se prueba en Antropología. El alma es espiritual en sus operaciones, esto es, en sus actos de inteligencia y de voluntad, puesto que comprende y quiere cosas universales e inmateriales. Luego ella es espiritual en su esencia.

Mediante un doble entimema *probaremos* las dos partes de la menor.

1º *El origen de una substancia subsistente en sí misma* no puede explicarse sin Dios: luego Dios existe.⁶—Entre las almas que animan la materia, las

⁴ ARISTÓTELES, *Moral. Eud.*, L. VII, cap. 14, pár. 22.

⁵ SERTILLANGES, *Les sources*, p. 141-150; cf. *Revue des Jeunes*, 1932, p. 113 y ss.

⁶ FAROES, *La vie*, p. 188-192.

hay de dos especies: unas son materiales, y las otras son inmateriales. Las primeras, que no pueden subsistir ni obrar sin el concurso de la materia, pueden pre-existir virtualmente en ella, y “nacer en su seno”; y son engendradas por la fecundación. Las otras, al contrario, cuyo ser nada tiene de material, no pueden consiguientemente pre-existir en potencia en la materia, ni salir de ella. Por lo tanto, como no tienen de sí mismas su existencia, se debe admitir que la tienen *de afuera*, de un espíritu subsistente por sí mismo, al que nosotros llamamos Dios.—Es a esta conclusión a la que la lógica conduce a Aristóteles. Aun cuando haya él omitido decirnos si el alma humana era creada de nada, afirma sin embargo que entre las almas animales sólo ella viene *de fuera* de la materia, de Dios. Conviene citar el texto: *λείπεται δέ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ Θεῖον εἶναι μόνον.*⁷

2. El origen de las *ideas universales* en un espíritu contingente no puede explicarse sin Dios. Luego Dios existe.⁸

Prueba *del antecedente*: si se hace caso omiso del empirismo, que niega las ideas universales en lugar de explicarlas, se proponen cuatro explicaciones de su origen: el ineísmo, el ontologismo, el “tradicionalismo” y el intelectualismo. Los tres primeros sistemas ponen explícitamente este origen en Dios, ya sea que Dios infunda las ideas en nuestra alma, ya sea que nosotros las contemplemos en El, o que El nos las revele con el lenguaje. En cuanto al último sistema, que es el de los escolásticos, para explicar la abstracción de las ideas, recurre a la

⁷ ARISTÓTELES, *De generatione*, L. II, c. 3.

⁸ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 197-204.

teoría de la luz divina; por lo tanto también él profesa, aunque implícitamente, la intervención de Dios.⁹

Prueba de *la consecuencia*: Toda idea universal supone una facultad intelectual y un objeto inteligible; ahora bien, uno y otro suponen a Dios:—1º Nuestra facultad intelectual por la cual percibimos la verdad necesaria y eterna no es más que una inteligencia participada, móvil e imperfecta; es así que, “lo que es participado, móvil e imperfecto supone antes que él otro ser que sea por esencia un principio no participado, inmóvil, y perfecto”.¹⁰ Luego “la luz de la creatura inteligente existe como derivada de la primera luz”¹¹ (n. 21).—2º A su vez, los objetos contingentes no serían inteligibles, y nosotros no podríamos contemplar en ellos las formas eternas y necesarias, si no fuesen conformes a las ideas divinas. En otros términos, nada es inteligible si no es verdadero; ahora bien, nada es verdadero sino por conformidad con el ideal divino. De esta conformidad no se tiene conciencia, pero es una consecuencia del origen de nuestras ideas y más sólida seguramente que la que de la idea de infinito concluye la existencia de Dios (12, B.).

Es pues menester que haya un Dios que sin cesar ilumine el espíritu humano con su luz, que sin cesar haga inteligibles los objetos: ¹² o sea que el intelectualismo escolástico supone a Dios.

⁹ BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de St. Agustin* 1921, p. 207-214.

¹⁰ *Suma teol.*, I, q. 79, a. 4.

¹¹ *Ibid.*, q. 12, a. 2.

¹² PIAT, *L'intellect actif: Quid divini ideis nostris tribuat D. Thomas?*, 1890.

29. III. Prueba de la existencia de Dios por la absoluta necesidad de la verdad.¹³

Hay verdades independientes de toda realidad creada, y por eso mismo necesarias y eternas. Ahora bien, esas verdades no pueden subsistir sino en una inteligencia necesaria y eterna, o sea en Dios.

La mayor será suficientemente probada por algunos ejemplos. Los primeros principios, ora especulativos, ejemplo: “la misma cosa no puede a la vez ser y no ser”; ora prácticos, por ejemplo: “se debe hacer el bien”, no dependen de ninguna manera de las creaturas, eran verdaderos antes de toda inteligencia creada; antes de la creación como después de la destrucción completa de las cosas, su noción es siempre absolutamente verdadera.

“Todas estas verdades, dice Bossuet, subsisten independientemente de todos los tiempos: sea cual fuere el tiempo en que yo ponga un entendimiento humano, los conocerá, pero conociéndolos los hallará verdaderos, no los hará tales: porque nuestros conocimientos no hacen los objetos sino que los suponen. Así estas verdades subsisten antes de todos los siglos y antes de que haya un entendimiento humano”.¹⁴

La menor se demuestra en ontología. Esas ideas, esas verdades, en efecto, no pueden subsistir ni en sí mismas, ni en las cosas materiales, ni en ninguna otra potencia del alma tal como la voluntad, sino solamente en una inteligencia; y, puesto que son

¹³ FAROES, *op. cit.*, p. 204-209; – *Revue Thomiste*, 1904, p. 385.

¹⁴ BOSSUET, *Connaissance de Dieu*, cap. IV, p. 5.

necesarias y eternas, solamente en una Inteligencia necesaria y eterna pueden subsistir formalmente y fundarse. Que esta inteligencia sea Dios, nosotros no lo percibimos directamente, como lo pretenden los ontologistas, sino que lo concluimos de un razonamiento legítimo: “Tenemos derecho de concluir que las verdades inteligibles se fundan en algo eterno, la primera Verdad misma”.¹⁵

San Agustín,¹⁶ Leibniz, Kleutgen,¹⁷ y también otros,¹⁸ atribuyen a este argumento un valor absoluto; sin embargo se le hacen ordinariamente dos objeciones:

1ª *Objeción.*—Esas ideas son necesarias solamente con una necesidad lógica; pero tal necesidad halla un fundamento suficiente en las esencias de las cosas físicas. Luego su fundamento en Dios es inútil.

Respuesta. *Distinguimos la mayor:* esas ideas son necesarias lógicamente y ontológicamente, *lo concedemos*; lógicamente tan sólo, *lo negamos*, porque serían objetivamente verdaderas aunque ninguna inteligencia creada las concibiera.—*Distinguimos la menor:* la necesidad lógica no requiere otro fundamento, *dejémoslo pasar*; la necesidad objetiva, *lo negamos*. Ciertamente la existencia de las cosas físicas explica en parte por qué el espíritu humano concibe esas ideas, pero no explica por qué serían absolutamente verdaderos esos principios, aun cuando las cosas físicas no existiesen.¹⁹

2ª *Objeción.*—Si se suprime toda inteligencia, tanto divina como humana, la verdad sigue siendo necesaria,

¹⁵ *Contra gentiles*, II, c. 84.

¹⁶ *Confesiones*, VIII, 17; — BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 188.

¹⁷ *La philos. scol.*, n. 915, 936, 939.

¹⁸ MONS. D'HULST, *Mélanges phils.*; — GARRIGOU - LAORANGE, *Dieu*, p. 296-302; — Cf. en sentido opuesto Mercier y Billot.

¹⁹ FARGES, *op. cit.*, p. 34-37.

porque conserva su fundamento en las realidades existentes; así es que la necesidad de la verdad no prueba que haya una inteligencia divina.²⁰

Respuesta. *Negamos el antecedente*, porque ningún ser podría constituir un fundamento suficiente de todas las esencias posibles, si él mismo no fuese infinito y eterno (n. 51). En efecto, todo ser finito es limitado por su esencia; y así este círculo muy bien puede ser el fundamento de la idea de círculo, pero no de la idea de cuadrado o de cualquiera otra idea. Pues si se conviene en que hay un ser infinito y eterno, éste no puede dejar de tener una inteligencia infinita y eterna. Luego este ser sobre el cual se funda la verdad infinita y eterna no es sino la inteligencia divina.

30. IV. Prueba de la existencia de Dios por el deseo del infinito.²¹

En el alma humana hay un deseo de lo infinito; es así que tal deseo no podría carecer de un objeto real; luego el ser infinito existe: y éste es Dios.

La mayor expresa un hecho de conciencia: la inteligencia busca la verdad total, la voluntad tiende al bien absoluto, el corazón suspira por la suprema bienaventuranza. De aquí la agitación de los hombres sobre esta tierra, las aspiraciones a la vida inmortal, los gemidos y el dolor que sólo la esperanza de un estado mejor puede calmar.

La menor es fácil de probar: tales aspiraciones, tales deseos son universales, todos nosotros los expe-

²⁰ FARGES, *op. cit.*, p. 205-206; - cf. DU ROUSSAUX, *Le néo-dogmatisme* (*Revue néo-scol.*, feb., 1912, p. 108-114).

²¹ FARGES, *op. cit.*, p. 212-215; - *Rev. de phil.*, 1921, p. 174-197; - GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu.*, p. 310-314; - SERTILLANGES, *Les sources*, p. 366; - 435; - TERNIER, *op. cit.*, p. 257-266; - CHAIX, *De Renan a J. Rivière*, 1930, p. 89-183.

rimentamos; son necesarios puesto que están en nosotros sin que nosotros los hayamos formado libremente; no se pueden desarraigar: lejos de destruirlos, el tiempo, los pesares y los gozos los atizan. Tales aspiraciones, que forman parte de nuestra naturaleza, no pueden carecer de objeto:

a) He aquí un *hecho* científico, basado en la experiencia y que los positivistas mismos reconocen: la naturaleza no hace nada en vano, las tendencias naturales de plantas y animales jamás son vanas, pues tienden siempre hacia un objeto realmente existente. ¿Por qué, pues, habría una excepción para el hombre y por qué nuestra inteligencia y nuestra voluntad habrían de tender hacia el infinito no habiendo ni ser inteligible ni infinito?

b) Esto sería inexplicable. Una tendencia natural que no pudiese ser satisfecha, por carecer de objeto, no tendría razón suficiente. No ha sido dada sino para alcanzar ese objeto, y en una naturaleza hecha para alcanzar ese fin. Luego es forzoso que pueda ser satisfecha.

Si no, véanse las *consecuencias* inmediatas. Si ese Ser infinito al cual aspiramos no existe, la naturaleza nos engaña, es esencialmente perversa, y como no podemos fiarnos más en la voluntad que en la inteligencia, se desemboca en el escepticismo.²²

²² *Suma teol.*, I-II, q. 2, a. 1-8; *Contra gentiles*; I, c. 53, II, c. 55.

31. V. Prueba de la existencia de Dios sacada del orden moral.²³

Hay en el *corazón de todos los hombres un imperativo categórico* que les ordena hacer el bien y evitar el mal; ahora bien, esta ley supone un legislador y un juez supremo: Dios.

Mayor.—La voz de la conciencia afirma en cada uno de nosotros tres cosas: la libertad, la obligación y la sanción.—Tenemos desde luego conciencia de nuestra libertad, de poder a nuestro antojo escoger el bien o el mal.—Sentimos, en segundo lugar, que no solamente podemos, sino que debemos absolutamente escoger el bien y huír del mal.—En fin, una vez cumplido el acto, esperamos el precio de nuestro acto: la recompensa del bien, el castigo del mal.

Menor.—Los dos primeros hechos suponen un legislador; los dos últimos, un juez supremo: Dios. En efecto:

1º La libertad individual no puede estar ligada, si no es por un dueño, diferente del sujeto de la obligación, superior y anterior a éste, independiente de él. Ahora bien, este dueño no puede ser *la razón individual*, que da fe de la ley pero que no la hace; -ni la *razón universal*, que, no siendo más que una abstracción de nuestro espíritu, conoce las exigencias absolutas del orden de las naturalezas,

²³ GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 302-314; - SERTILLANGES, *Les sources*, cap. VIII, p. 294; - *St Thomas d'Aq.*, I, p. 158; - FARGES, *op. cit.*, p. 216-220; - *L'idée de sanction* (*Revue thomiste*, 1903, p. 59); - GILLET, *Les actes humains*, 1926, p. 460; - DU PLESSIS DE GRENÉDAN, *La caravane humaine*, p. 78-82.

pero no lo crea; -ni, en fin, la sociedad u *otro hombre*, puesto que todos estamos sometidos a la misma ley. Luego es un Legislador, superior al hombre, su Dueño y su Creador.

2º Asimismo, los actos humanos no pueden merecer o desmerecer sino respecto de alguien que podrá imponer el castigo o decretar la recompensa. Es así que ese juez no puede ser la persona misma del agente, que no *querría* castigarse a sí misma; -ni la sociedad, *incapaz* de aplicar sanciones adecuadas; -ni, en fin, el orden objetivo de las cosas, que *ignora* las violaciones que se le hace sufrir. Luego Dios es ese soberano juez, así como El es el soberano legislador.

Objeción.—En Teodicea se prueba la existencia de Dios por la obligación moral; en Ética se prueba esta obligación moral por Dios: esto es un círculo vicioso.—*Respuesta.* No: en Teodicea no se trata sino de la *existencia* o del hecho de la obligación, y este hecho la conciencia lo percibe directamente sin la existencia de Dios; en Ética se trata de *justificar* esta obligación, y reflexionando en ello la razón demuestra que el verdadero fundamento de esa obligación no está sino en Dios.

La fuerza de este argumento es tal sobre todo espíritu honesto, que Kant mismo, después de haber rechazado las otras pruebas, se inclina ante ésta, y tal *confirmación* tiene su valor.²⁴

²⁴ BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 162.

31.* Advertencia.

Para muchos *éste no es sin embargo más que un argumento indirecto* tanto como el precedente, y uno y otro lo presentan ellos de la manera siguiente.

El cuarto: Hay en el corazón humano un deseo de lo Infinito; pero semejante deseo supone que Dios es conocido por alguno de los argumentos anteriores: porque "el deseo sigue al conocimiento y lo supone, no lo precede": ²⁵ luego...

El quinto: en el fondo del alma hay una ley que obliga a hacer el bien y evitar el mal; pero semejante ley supone que se conoce al legislador por la razón que queráis, porque no hay ley sin legislador y Señor: luego...

En estos dos argumentos el deseo y la ley no están tomados como un hecho de donde se deduzca la existencia de Dios, de otra manera desconocida: más bien como un hecho inexplicable sin el conocimiento previo de Dios, de Dios conocido por uno de esos argumentos manifiestos a los ojos de todos y que hacen de su conocimiento un hecho primitivo y como insertado en la naturaleza misma del hombre (n. 7-8).

32. Corolario general. Refutación de la crítica de Kant.²⁶

A.—Según Kant, nuestra división de los argumentos de la existencia de Dios sería mala. He aquí la suya y la crítica que él hace de nuestros argumentos.

²⁵ *Suma teol.*, I, q. 75, a. 5.

²⁶ FARGES, *op. cit.*, p. 261.

Estos argumentos serían de tres clases: *ontológicos*, que se basan en el principio de identidad; *cosmológicos*, que se fundan en el principio de causalidad; *teleológicos*, que se apoyan en el principio de finalidad. Pero no hay derecho de pasar de la idea de Dios a su existencia real; asimismo, la necesidad de recurrir a una primera causa, para no remontarnos hasta el infinito, puede ser una ley puramente subjetiva de nuestro espíritu que no corresponda a ninguna realidad objetiva; en fin, el orden del mundo se explica suficientemente por un ordenador finito. Así es que los tres argumentos en favor de la existencia de Dios no demuestran nada.²⁷

B.—La réplica es fácil: siempre han creído los escolásticos que de la idea de Dios no se podía deducir, por vía de análisis o de identidad, su existencia real: por lo cual siempre han rechazado el argumento *a simultaneo* (n. 13).—En cuanto al argumento cosmológico, como tiene su punto de partida en un efecto real, debe desembocar no en una causa ideal, sino en una causa real, y aun necesaria; de otra manera, sin el ser necesario, la serie de los seres contingentes, suponiéndola con Kant, por un imposible, infinita, no sería menos inexplicable.—En fin, ya lo dijimos (n. 24), el orden del mundo requiere un ordenador infinitamente sabio, y esto, en último análisis, en virtud del solo principio de causalidad, más bien que del principio de finalidad, como lo quería Kant.

²⁷ Así igualmente los neo-kantianos, cf. *Annales de philos, chrét.* act. 1901.

Pero, puesto que en la base de toda nuestra demostración, y para hacerla válida, no hay más que un solo principio, el de causalidad, no se puede por lo tanto dividir nuestros argumentos según los principios, sino solamente según los hechos. De aquí nuestra división natural en argumentos cosmológicos y psicológicos.²⁸ Así se hunde la crítica de Kant, tanto desde el punto de vista de la división de los argumentos como desde el punto de vista de su valor.

En cuanto a la célebre prueba moral (n. 31) que Kant ha pretendido substituir a nuestros argumentos, no tiene más que un alcance subjetivo: pudiendo inclinar las almas bien nacidas *a creer* en la existencia de Dios, en realidad no la *demuestra* por sí misma, y, ella sola, permanece incapaz de imponerse al espíritu del hombre: ²⁹ puede muy bien inspirar una *fe moral*, pero no aporta la evidencia objetiva.

²⁸ J. HALLEUX, *Les preuves de l'existence de Dieu* (*Revue néoscol.*, 1906 y 1907); *Le problème de Dieu* (*Ibid.*, 1907-1908).

²⁹ *Critique de la raison pratique*, I, I, 11, c. 5.

Capítulo III

CONFIRMACION DE NUESTRA DEMOSTRACION

AMPLIAMENTE hemos desarròllado, a causa de su importancia, las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios. Vamos todavía a darles una doble confirmación: la una directa, basada en el *Consentimiento universal del género humano*; la otra indirecta, sacada de *la falsedad del ateísmo*.

Artículo I

El Consentimiento Universal.¹

33. Valor de este consentimiento.

Ofrece dos puntos de vista.

1. Se puede dar una prueba nueva de la existencia de Dios, llamada prueba *moral*, dándole la forma siguiente: todos los pueblos coinciden en reconocer un Ser supremo. Es así que un acuerdo tan constante y tan universal no puede nacer de un error común; luego hay un Ser supremo: nosotros lo llamamos Dios.

La verdad de la menor se prueba fácilmente, porque ese consentimiento unánime es un efecto que supone una causa; ahora bien, de cualquier manera que se le explique, por una revelación primitiva, por el sentido común, o por un instinto natural, es siempre un criterio de verdad, y por lo tanto una prueba de la existencia de Dios.

2. Vale más sin embargo considerar esta prueba como una *confirmación* de todas las otras pruebas, porque si todos los espíritus coinciden en admitir la existencia de Dios, es que todos se ven constreñidos a ello, explícitamente o implícitamente, por la evidencia objetiva de

¹ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 221-261; — P. HUBY, *Christus, Manuel d'Histoire des Religions*, 1916; — P. SCHMIDT, en *La vie intellectuelle*, enero, 1931.

algunas de las pruebas en las que se funda esta verdad. Así la razón individual se ve iluminada y reforzada por la razón colectiva: "La mejor prueba, dice el Estagirita, que podemos aportar a favor de esto que decimos, es el acuerdo de todos sobre este punto".

Sea lo que fuere, nos falta probar dos cosas: 1º Que ese consentimiento es verdaderamente universal; 2º que ese consentimiento proviene de la verdad de la existencia de Dios.

34. I. De si ese consentimiento es verdaderamente universal.

1º *Los pueblos* coinciden en reconocer a un Dios.²—Lo cual se prueba por la existencia universal de los *ritos* religiosos. La erección de templos, la institución de días de fiesta y de colegios sacerdotales, la consagración de altares y la oblación de sacrificios, todo esto prueba la creencia unánime de todos los pueblos en un ser supremo.—Este hecho lo prueba también el *testimonio* de los historiadores de la Antigüedad, tales como Plutarco y Cicerón: "no hay pueblo tan salvaje y tan bárbaro, dice éste, que, aunque ignore qué Dios debe ser honrado, no sepa sin embargo que es menester honrar a Dios".³

Los descubrimientos *modernos*, los relatos de los misioneros y de los viajeros, los más antiguos monumentos transportados recientemente del Oriente a Europa, confirman esta aserción: todos los pueblos cuya historia conocemos, han admitido un ser

² FARGES, *op. cit.*, p. 221-234; — BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n.

³ *De legibus*, L. I, c. VIII; — cf. NICOLAI, *Histoire des croyances*, 1, 4, etc.; — MONSABRÉ, *Conf. de N-D.*, 1873.

supremo: los chinos lo llaman Thung, los Egipcios *Ammón-Ra*, los indúes *Brahama*, los caldeos *Hu* y *Assur*, los fenicios *Baal*, los persas *Orzmud*, los galos *Teutates*, los griegos *Zeus*, los romanos *Júpiter*.⁴

Es menester decir otro tanto de los *primitivos*, por ejemplo, de los *Negritos*, que llaman a Dios *Lu*,⁵ y de los *Pigmeos*, como lo reconocen los sabios más numerosos que se dedican a la historia de las religiones.⁶—Parece claramente que los pueblos *protohistóricos* y *prehistóricos*, ora indoeuropeos, ora semitas,⁷ no son excepción, como de ello podemos convencernos por el testimonio de la Biblia y por las más antiguas tradiciones sobre el origen del mundo, o también por las sepulturas y otros monumentos que nos quedan de su espíritu religioso, sobre todo por el sacrificio de Primicias reservado por ellos a la divinidad suprema,⁸ o en fin por analogía con los *Negritos* de Africa y las tribus más salvajes, que, carentes de casi toda industria no lo son jamás de la idea de Dios. Por lo cual Quatrefages ha podido decir: “Este es el gran hecho. El ateísmo no existe en ninguna parte sino en el estado errático”, por lo cual el ilustre naturalista quiso definir así al hombre: “Un animal religioso”.⁹

⁴ P. BRIAULT, *Polythéisme et fétichisme*, 1929; — MASPÉRO, *La Chine antique*, 1927, p. 157-176; — MEILLET, *Linguistique historique et linguistique générale*, 1926, p. 326-329.

⁵ MONS. LE ROY, *La religion de primitifs*, 1909; — TRILLES, *Les pygmées*, 1933.

⁶ SCHMIDT, S.V.D., *Origine et évolution de la religion*, 1931, p. 219-278, 347; — PINARD DE LA BOULLAYE, *op. cit.*, I, p. 392-399, II, p. 244, 419 y ss.

⁷ P. LAGRANGE, *Les religions sémitiques*, 1905, p. 460.

⁸ SCHMIDT, *op. cit.*, p. 344, 347; — cf. MAINAGE, *Les religions de la préhistoire*, 1921; — GUIBERT-CHINCHOLLE, *op. cit.*, p. 616.

⁹ DE QUATREFAGES, *L'espèce humaine*, c. 35, p. 356; — sobre

2º *Los grandes hombres* coinciden también en reconocer a un Dios.¹⁰ Citaremos entre los antiguos a Anaxágoras, Jenofonte, Sócrates, Platón y Aristóteles, – Cicerón, Séneca, San Agustín, y todos los Santos Padres, – Santo Tomás y todos los doctores escolásticos, – Copérnico, Galileo, Bacon, Descartes, Kepler y Newton, Leibniz, Fénelon, Bossuet – y aun Diderot, Voltaire y J. J. Rousseau; – así como a numerosos contemporáneos, por ejemplo, entre los matemáticos: Cauchy, Herschel, Le Verrier, Laplace, Faye, Amperes, Volta, Oersted, R. Mayer, Fresnel, Faraday, Leibig, G.-B. Biot, etc.; – entre los naturalistas, Cuvier, Agassiz, Latreille, Milne-Edwards, Lamarck, Darwin mismo, G. Saint Hilaire, Cruveilhier, Wurtz, Chevreul, Pasteur, de Lapparent; – entre los académicos los nombres más célebres,¹¹ etc., etc. ¿Quién pues querría quedar fuera de esta sociedad selecta compuesta de los más grandes genios, para ir a aumentar el número tan reducido y tan oscuro de sabios ateos?

35. II. El consentimiento universal no tiene más causa que la verdad.

De otra manera ¿a qué podría atribuirse?

A.–Según los ateos harto pasados de moda, ora a los prejuicios de educación, ora a la *ignorancia de las leyes de la naturaleza*, ora a la falsía de *legisladores y sacerdotes*, ora a un *vano temor*. Ahora bien, nada de todo esto explica dicho consentimiento:

todo los *Pygmées*, 1887; – LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence*, t. II, cap. 14; – cf. BRICOUT, *Dict. prat.*, art. *Protohistoriques*, V, col. 886-897, y *Préhistoriques*, col. 718-735.

¹⁰ FARGES, *L'idée de Dieu*, 234-259; – BRICOUT, *Dict. prat.*, art. *Foi de savants*, III, col. 302-319; – SCHMIDT, *op. cit.*, p. 65-81.

¹¹ D. AUBRY, *La foi sous la coupole*, 1930; – SENDERENS, *Création et evolution*, 1928, p. 43.

1º *Los prejuicios* de educación provienen de las pasiones del corazón humano; varían con cada familia o cada pueblo, y terminan por desaparecer: ahora bien, la existencia de un Dios vengador de crímenes de ninguna manera halaga las pasiones; esta es una creencia universal y constante, y, desde los siglos más antiguos, extendida en el universo entero.

2º *La ignorancia de las leyes de la naturaleza* no es una explicación mejor. En efecto, el dogma de la existencia de Dios, necesario para fundar la moral, puede ser conocido aun por aquellos que *ignoran* las leyes de la naturaleza.—Además, como ya lo dijimos, no solamente los ignorantes, sino los sabios más versados en las ciencias naturales confiesan la existencia de un Dios supremo, de suerte que es siempre verdadera esta sentencia de Bacon: “un poco de filosofía puede conducir al ateísmo, pero mucha filosofía lleva a la religión”.

3º La institución del *sacerdocio* supone una previa expansión en el mundo del *conocimiento* de Dios, muy lejos de explicarla; en cuanto a las *legislaciones civiles*, se ha comprobado ya que los salvajes que carecen totalmente de legisladores reconocen sin embargo la existencia del Ser supremo.—Por lo demás, ¿quién es pues ese sacerdote tan hábil, ese legislador tan célebre que ha logrado que éntre dicha creencia en el corazón del género humano? ¿Cómo semejante engaño no ha sido descubierto? ¿Mediante qué encantamiento ha podido plegar ese impostor a todas las naciones bajo el yugo tan pesado de la religión?

4º *El temor* es una explicación todavía más deficiente. No solamente los niños y las viejecitas, sino también los hombres de gran ánimo han creído siempre en Dios.—Por otra parte, no es bajo los rasgos de un monstruo espantable como se han representado los pueblos a Dios, sino como el remunerador de la virtud y el vengador del cri-

men.—Aún más, el temor de Dios supone ya ideas de lo justo y lo injusto, de crimen y virtud, de suerte que el temor no es la causa sino más bien el efecto de la creencia universal en Dios.

B.—Según la mayor parte de los *racionalistas modernos*,¹² el conocimiento de un *Dios supremo y único* no es ni un hecho primitivo, ni un dato espontáneo de la razón, buscando conocer la causa del mundo y de la ley moral: no es más que una simple evolución del politeísmo. Los politeístas creían que había varios dioses; pero, constituyendo la sociedad de dioses conforme al modelo de la sociedad humana, a uno de ellos lo hicieron rey y jefe de los otros dioses, y poco a poco éstos cesaron de ser adorados y aun de ser considerados como dioses. Así es como se explica el monoteísmo de los cristianos, de los judíos y de los mahometanos, como también la religión pagana, aún indecisa entre el politeísmo y el monoteísmo. En cuanto a la teoría politeísta, es sacada de otra teoría presupuesta, la del evolucionismo: de creerle a ésta, los primitivos —apenas superiores a los animales— eran incapaces de elevarse a la idea de causa, sobre todo a la idea de persona, de causa del mundo y de la ley moral.

Esto es falso: sin duda los primitivos tenían una vida intelectual poco desarrollada, mas no hasta carecer de la idea de causa y de la idea de persona: poseen estas dos palabras en su lengua, hacen instrumentos, saben que ellos mismos son causas y personas, capaces de moralidad y de imputabilidad. Así es que los primitivos no solamente reco-

¹² Cf. SCHMIDT, PINARD DE LA BOULLAYE, MAINAGE, *op. cit.*

nocen a un Dios supremo, sino que llegan a su conocimiento por la *vía de la causalidad*, espontáneamente, sin duda, pero realmente. Esto basta para explicar el consentimiento universal de los pueblos en la creencia de Dios, sobre todo si se le agrega el socorro de la tradición. El politeísmo se explica de otra manera, ya lo veremos (n. 69-70), y por otra parte no rechaza la existencia de un Dios supremo y único.

Por lo tanto concluimos que la unanimidad de la creencia en Dios en todos los pueblos no puede provenir sino de la evidencia misma de esta verdad.—Sin embargo quedan dos dificultades.

Se objeta primeramente que hay ciertas tribus salvajes de América que no adoran a ningún Dios.

La respuesta es fácil: en efecto — a) La existencia de algunos ateos negativos o positivos no destruye el valor del testimonio universal: son monstruos en la naturaleza; ¹³ — b) La Providencia ha dado al hombre dos maneras de adquirir la ciencia que le es necesaria: la enseñanza primeramente y luego la libre investigación: ahora bien, el salvaje no recibe ninguna enseñanza moral y religiosa, y también esto es una anomalía.

Se objeta también que muchos pueblos, tanto antiguos como modernos, adoran a varios dioses o a dioses que no lo son: plantas, minerales. Así es que en realidad no conocen a Dios.¹⁴

Respuesta. Distinguimos el antecedente: muchos se han equivocado sobre la naturaleza de Dios, *dejémoslo pasar*; sobre su existencia, *lo negamos*. Ahora bien, aquí

¹³ RACINE, *Poème de la religion*, canto I, v. 374, etc.

¹⁴ Objeción sostenida aun por teístas, tales como M. LESSER-TEUR, *Controverse*, junio, 1883.

sólo se trata de su existencia. Así es que la autoridad, no menos que la ciencia y la razón, contradice al ateísmo.—Dijimos: *dejémoslo pasar*, porque, más adelante (n. 70), demostraremos que el error politeísta no tiene de ninguna manera el alcance que se le quiere atribuir.

COROLARIO

36. Dios es el centro de todas las cosas, y el teísmo triunfa.

“Muy cierto es que Dios nos rodea por todas partes, y en cualquier salida por la que pretendamos escapármole, ahí está El de guardia. En efecto, ¿por dónde huir de El? ¿Mediante la historia? El la llena toda entera con la fe que inspira a la humanidad. ¿Mediante cosas sensibles que tan a menudo apartan de El las almas sujetas a sus cuerpos? El es el principio del mecanismo admirable que hace que viva y se mueva ese mismo cuerpo, y del orden que resplandece en el universo en el cual querría uno detenerse. ¿Por la razón, de la que los sofistas abusan tan a menudo contra El? No es ella ninguna otra cosa que la facultad de elevarse hasta lo divino. ¿Por el corazón, a menudo idólatra de las creaturas? No es él más que la potencia de amar el bien, el bien verdadero y absoluto, y la gloriosa impotencia de descansar en cualquier bien que no sea Dios o que no se refiera a El. ¿Por la moral? El es su legislador. ¿Por la ciencia? El es su base, su centro y su cúspide”.¹⁵—“La idea de Dios es el crucero en que se encuentran todas las avenidas del pensamiento humano”.¹⁶—| Por lo mismo yo creo en Dios!

¹⁵ A. DE MARGERIE, *Théodicée*, cap. VIII.

¹⁶ J. Simon, citado por SERTILLANGES, *Sources de la croyance en Dieu*, 1905.

Artículo II

El ateísmo.

El error del ateísmo, el peor de todos, se propaga, desde hace algunos años, en todos los rangos de la sociedad, y ahora aun por un Estado, Rusia, para desgracia de una multitud de almas, a tal punto que no solamente “los pastores de la Iglesia”, sino también los maestros de la filosofía espiritualista se sienten conmovidos por tan grave peligro.¹ Nosotros trataremos de ello en dos párrafos: 1º *Exposición*; 2º *Refutación del ateísmo*.

§ I. *Exposición del ateísmo.*

Estudiaremos sucesivamente *su naturaleza, sus formas, sus causas*.

37. *Noción del ateísmo; de si existe.*

A.—La palabra *ateo* viene de palabras griegas, α privativa, y Θεός, Dios. Se llama así a cualquiera que *rechace* la existencia de Dios o que la *ignore*

¹ E. CARO, *L'idée de Dieu*, 1873, p. 42; — cf. art. *Athéisme*, en el *Dict. de théol. cath.*; en el *Dict. de Hist. eccl.*; — BERGSON, *Les deux sources*, 1932.

completamente, o que prácticamente al menos la ponga en *duda*, o que abiertamente la *niegue*.

Por lo cual se distinguen los ateos *negativos*, los ateos *prácticos* y los ateos *positivos* o *teóricos*.—El ateo negativo sería aquel que, llegado a la edad adulta y dotado del uso de la razón, ignorara absolutamente la existencia de Dios.—Los ateos prácticos, sin preocuparse de la existencia de Dios, viven de hecho como si El no existiera.—El ateo teórico, al contrario, niega audazmente la existencia de Dios, o mediante argumentos engañosos pone en duda esta verdad y se esfuerza por relegarla fuera de la ciencia. Este es el ateísmo propiamente dicho.

B.—1° ¿Puede haber ateos *negativos*? Nosotros no lo creemos, si se trata de un hombre llegado a la edad adulta y dotado de sana razón: porque no podría él permanecer largo tiempo en la ignorancia *absoluta* de Dios o de un ser supremo. Todo hombre, gracias a los primeros principios conocidos de todos, puede fácilmente, partiendo del conocimiento del mundo, o mejor todavía, del sentimiento de su propia contingencia y del deber, deducir la existencia de un Ser superior, dueño de todas las cosas:

Prueba común: todos los hombres comprenden que lo más no puede venir de lo menos. Esta es la forma del principio de causalidad accesible al vulgo, pues con ella aun las gentes poco instruidas llegan fácilmente al conocimiento de la existencia de Dios.

Prueba por inducción, basada en dos hechos manifiestos:

1. *Un hecho externo*: en los minerales, en los vegetales, en los animales, en el *cosmos* entero hay un orden admirable. Y no lo tienen ellos por sí mismos, porque el orden supone una inteligencia. Por lo tanto existe un Ser soberanamente inteligente y poderoso, que les ha dado esas perfecciones e impuesto ese orden.

2. *Un hecho interno*: en nosotros hay vida, inteligencia, moralidad: es evidente que estos tres dones no los tenemos por nosotros mismos; luego los hemos recibido de quien es la vida, la inteligencia, el orden moral.

La historia confirma esta aserción, puesto que, según el testimonio de los poligenistas mismos,² todos los hombres, aun los salvajes, tienen la noción de Dios; aun los infieles de edad adulta, sin tener todavía la conciencia moral. Solamente los insensatos y los idiotas están completamente desprovistos de ella (n. 34).

2º ¿Hay ateos *prácticos*? Sí, y muchos: absorbidos por los negocios temporales o esclavos del vicio, ofuscados quizá por doctrinas filosóficas que declaran que el conocimiento de Dios es erróneo o inaccesible, viven como si Dios no existiera, y ningún culto le rinden al Ser supremo.³ Y esto, porque los hombres son libres de rendirle o negarle a Dios el culto que Le deben.

Entre esos ateos prácticos, hay quienes no tienen ni quieren tener ninguna preocupación por la existencia de Dios. Según ellos cualquier especie de especulación, re-

² LAGRANGE, *Les religions semitiques*, 1903, p. 22.

³ BAYLE, *Pensées diverses*, t. IV, p. 94.

ligiosa o metafísica, sobre la existencia o la naturaleza de Dios, es inútil y perjudicial: inútil, porque jamás dará, y mucho menos a todos los hombres, una certeza científica; perjudicial, porque causa la división en los ciudadanos e impide el progreso de las ciencias morales. Hagamos, pues, a un lado esas especulaciones y pasemos la vida como si Dios no existiera.—De ahí esas morales sin dogmas, llamadas autónomas, y tantas doctrinas políticas, sociales, económicas, jurídicas, pedagógicas, internacionales, que bajo diversos nombres pretenden regir la actividad humana sin Dios y aún hacerle la guerra a Dios, como en Rusia.

3º ¿Hay ateos *positivos*?—Sí, los hay, y aun hay un sistema de ateísmo. Sin embargo, tal error no puede ser ni universal ni durable, sino solamente restringido y pasajero. En efecto: a) Aunque la existencia de Dios sea fácil de probarse, como ya lo vimos, no es sin embargo una verdad intuitiva; por lo cual necesita una demostración: pero, arrastrado por sus pasiones, el hombre puede no prestarse al examen de los argumentos que prueban que Dios existe, o no examinarlos sino con una falsa crítica, y caer así poco a poco en el ateísmo.—Aun es posible, como la experiencia lo muestra, propagar como sistema filosófico tal error, apoyándose en argumentos falaces, gracias a la complicidad de las pasiones humanas: hay sectas de ateos.

b) Pero, condenado por la razón individual y por la autoridad del género humano, el ateísmo no puede ser ni universal, ni permanente, por lo cual las sectas de verdaderos ateos no aparecen sino raramente, como lo veremos, y se desvanecen como la sombra.* Por lo demás, los autores del ateísmo

* De tal manera se ha extendido mundialmente el ateísmo en

parecen justificar a menudo, por sus vacilaciones, las palabras de Séneca: "Miente el que pretende no creer en Dios; de ello se ufana durante el día; pero a solas, en la noche, duda de sus negaciones".

38. Formas del ateísmo teórico contemporáneo.⁴

Aquí y allá, en el curso de los siglos, hubo ateos aislados, pero casi no ha habido más que dos *sectas* de ateos: los discípulos de Protágoras en la antigüedad, y la secta contemporánea. El ateísmo contemporáneo, propagado por innumerables publicaciones, reviste tres formas: la del *materialismo*, la del *positivismo* y la del *panteísmo*.

1. *El materialismo* es la negación misma del teísmo, porque según él es la *materia* la que es *una*, *necesaria*, *eterna*: *una* bajo diversas formas, como aparece por los cambios de la materia; *necesaria*, porque no se la puede crear ni aniquilar; "nada se pierde, nada se crea, todo se transforma"; *eterna*, por lo tanto, porque lo que es necesario existe desde toda la eternidad y no tiene necesidad de creación.

Partiendo de este principio, los materialistas rechazan como liquidada la *creencia primitiva* del hombre en la existencia de Dios, creencia que se

estos últimos treinta años, no sólo en virtud de la acción tenaz y organizada del comunismo, sino también como fruto natural del laicismo, que reina aun en los países llamados católicos, pero que de hecho son de régimen liberal, que ya no se puede afirmar con Barbedette que el ateísmo no puede ser ni universal ni permanente. No parece sino que vamos hacia la apostasía general, si no es que ya estamos en ella, apostasía que a su vez anuncia como inminente la segunda venida de Cristo, o sea, el final de los tiempos: "¿Acaso encontraré fe en el mundo cuando yo vuelva?" dijo Cristo (Nota del traductor)

⁴ BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 37, 109, 525.

opone, según ellos, al *progreso* y a la *ciencia*: su teodicea descansa en estos tres principios:

El primero.—*La materia, el espacio y el tiempo son infinitos*: “Tres infinitos, el espacio, el tiempo, la materia igualmente sin comienzo y sin fin, componen la trinidad de la naturaleza”: ⁵ la hipótesis de un Dios *Creador* es, por lo tanto, puramente gratuita.

El 2º—*Siendo infinita la materia*, tiene todos los atributos de la divinidad. No es puesta en movimiento por una causa exterior sino que se mueve a sí misma, gracias a las fuerzas que son inseparables de la materia. La hipótesis de un *primer Motor*, distinto de la materia, es inútil.⁶

El 3º—Con las fuerzas físicas la materia *se organiza ella misma*: ella espontáneamente ha engendrado la vida; en fin, después de diversas transformaciones, el hombre nació de un mono “antropoide”. La hipótesis de un *primer Ordenador* distinto de la materia es “una pura abstracción de los escolásticos”.⁷

Ese materialismo científico se debe relacionar con el materialismo *económico* que propagan Marx y la mayor parte de los socialistas. También ellos se explican el mundo económico por las leyes naturales y necesarias, sin hacer intervenir jamás a la Providencia, y proclaman a voz en cuello que ellos se bastan, sin Dios, para asegurar la dicha del hombre aquí abajo. Por lo cual, para ellos como para los comunistas el espiritualismo es perjudicial,

⁵ VIARDOT, *Libre examen*, 1871, p. 25.

⁶ JANET, *Le matérialisme contemporaine*, p. 22.

⁷ JANET, *op. cit.*, p. 26, 27.

porque aparta a los ciudadanos de la búsqueda del progreso social y de la felicidad temporal.

2. El *positivismo*, por su parte, no niega directamente la existencia de Dios, pero sí equivalentemente. Según su doctrina de los tres estados, la humanidad en el curso de los siglos, y cada hombre en el curso de su vida, pasa sucesivamente por tres estados: el estado teológico, el estado metafísico y el estado positivista. En este último estado los hombres llegados a la edad adulta y los pueblos a un alto grado de cultura reconocen que lo único científico y cierto es el solo conocimiento de las causas experimentales. Ya en este tercer estadio, la Humanidad ocupa el lugar de Dios y ella sola merece adoración y amor.

El *sociologismo positivista* tiene una explicación un poco diferente, para rechazar la existencia de Dios. Según ese sistema, todas las representaciones colectivas, que ejercen una especie de "coerción" sobre el individuo, vienen de la sociedad, y muy en particular la noción de Dios, que por lo tanto debe ser considerada como una divinización de la sociedad.

3. El *panteísmo*, del que se tratará más adelante (n. 99), rechaza prácticamente la existencia de un Dios personal, Creador y libre, y debe ser colocado entre las tres formas principales del ateísmo moderno.—Por lo demás, a esta forma de ateísmo o a la otra se adhieren muchos idealistas contemporáneos como Brunschwicg, Parodi, Ruysen y otros que, aunque rechazan con energía el nombre

de ateo como el de panteísta, no creen en un Dios personal.⁸

Tal es el ateísmo moderno que tras de Proudhon, A. Ruge, Feuerbach, el Dr. Rouget, Renan, Büchner, Viardot, muchos otros propagan en una multitud de periódicos que llegan a todas partes como "El Ateo" en Rusia. En sus labios, lo mismo que en sus escritos, se hallarán todas las formas del lenguaje ateo.—A veces la *blasfemia*: "¿Qué se le debe a Dios? La guerra";⁹ — más de una vez la *hipocresía*: "un recato extremo reprime en los labios del sabio escrupuloso la palabra que tantos otros profanan";¹⁰ — más a menudo el *escepticismo*: "Mis reflexiones me han reducido, como a Montaigne, a no tener para descansar mi cabeza más que la almohada de la duda";¹¹ — y siempre una *falsa ciencia*: "Los hombres primitivos podían admitir al Dios de los judíos, pero ahora la ciencia ha alterado las creencias anticuadas e infantiles de la primitiva humanidad";¹² — en fin, la *aparición de la religión*, porque unos con Augusto Comte admiten aun una cierta Trinidad, comprendiendo la tierra, el mundo y el hombre, o "el gran Todo, el gran Fetiche y el gran Ser"; otros no quieren tener más que un culto, la religión de la humanidad: "El hombre solo es el verdadero salvador".¹³ Pero sería fastidioso exponer más ampliamente las invenciones de los ateos llamadas ya por Cicerón "patrañas de extravagantes".

39. Las causas del ateísmo.

Son generales y especiales:

⁸ JOLIVET, *Etudes sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Lyon, 1932.

⁹ Proudhon.

¹⁰ RENAN, *Essais de morale et de critique*, 1860, p. 66-67.

¹¹ VIARDOT, *op. cit.*

¹² VIARDOT, *op. cit.*, p. 16.

¹³ Feuerbach.

1º Las causas *generales* del ateísmo provienen de algún vicio en la *inteligencia* o en la *voluntad*.—La *inteligencia* extraviada por el orgullo, habituada a los sofismas, o exclusivamente aplicada a las ciencias físicas y matemáticas, con detrimento de la filosofía,¹⁴ termina por dejar de entender los argumentos que prueban la existencia de Dios.—La exagerada codicia de los bienes de la tierra y de los placeres temporales, la depravación de la *voluntad*, la corrupción del corazón empujan también al ateísmo, y aun a una especie de rabia rencorosa contra Dios: el hombre corrompido debe, en efecto, desear que Dios, juez y vengador del crimen, no exista.¹⁵ Esto es lo que expresa Rousseau mismo cuando dice: “Mantened el alma en estado de desear que haya un Dios, y jamás dudaréis de El”.

2º Hay tres causas *particulares* del ateísmo contemporáneo.

La *primera* se remonta a Lutero y a su *teoría del libre examen*, que ahora viene a ser, con la *duda universal* de Descartes, el punto de partida obligado de todo método científico.¹⁶ En consecuencia los sabios no se preocupan por las doctrinas reveladas ni por la sabiduría tradicional. La libertad de examen, dicen ellos, requiere que se comience por poner realmente en duda todas las convicciones adquiridas hasta el momento.

La *segunda* es la anarquía introducida en filosofía desde que los filósofos han roto con la tradición de siglos. En efecto, unos quisieron probar a Dios por las ideas innatas de Descartes, pero Malebranche pretendió verlas en Dios, y Espinoza de-

¹⁴ CH. LÉVÊQUE, *La science de l'invisible*, 1865, p. 129.

¹⁵ Salmo XIII, 1; — cf. GABANIS, *Discours a l'Institut*.

¹⁶ CUVILLIER, *Manuel de fil.*, II, 49.

claró que ellas eran simplemente una evolución de lo Infinito. Estas explicaciones exageradas y falsas arrojaron o afirmaron a los espíritus en el idealismo de Hume, el criticismo de Kant y el escepticismo de los subjetivistas; de allí el ateísmo.¹⁷ Otros, al contrario, en seguimiento de Bacon, Locke y Condillac, que no eran ateos, han descuidado la filosofía para entregarse exclusivamente al estudio de las ciencias naturales: no conociendo otro método que el experimental, han reducido las ideas universales a la sensación, negado a los primeros principios el valor de una verdad necesaria, y así han caído poco a poco en el sensualismo, en el empirismo con Hume, en el positivismo con Comte: de allí el ateísmo.

Finalmente, con el positivismo y el kantismo, que provenientes de dos extremos opuestos, se dan aquí la mano, tenemos el rechazo, el desprecio de toda metafísica. El horror a la metafísica que hace que los hombres de ahora sean incapaces de apreciar la fuerza de los argumentos que demuestran la existencia de Dios, es la causa verdadera y *próxima* del ateísmo contemporáneo: — su propagación la asegura y favorece la política.¹⁸

¹⁷ BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 528-529.

¹⁸ MOURRET, *Histoire gén. de l'Eglise*, t. IX, cap. III; — TAVERNIER, *Cinquante ans de politique*, 1924, p. 165-285; — GEOR. GOYAU, *Dieu chez les soviets*, 1929, p. 131-237; — PINARD DE LA BOULLAYE, *op. cit.*, I, cap. V-IX, *passim*; — LÉONCE DE GRAND-MAISON, *Jésus-Christ*, II, p. 167-202; — ROBINOT-MARCY, *Aux prises avec l'apostasie des masses*, 1930, p. 9-51.

§ II. *Refutación del ateísmo.*

40. La mejor refutación del ateísmo es la claridad proyectada sobre este error por la demostración de la existencia de Dios por las cinco vías que conducen a El. Añadamos aquí esta

TESIS

El ateísmo, de cualquier manera que se le sostenga, es falso.

I. *El ateísmo se apoya en principios falsos* — que arriba enumeramos a propósito del materialismo (n. 38), inspirados por lo demás por la famosa teoría de la Ciencia y del Progreso, que no es más que una afirmación gratuita y una vana palabrería.—El *primero*, relativo a la infinitud de la materia, del tiempo, del espacio, ya fue refutado. El espacio y el tiempo son algo no infinito sino indefinido y por lo tanto ideal. Una masa infinita implicaría la noción contradictoria de número infinito¹⁹ (como puede verse en Ontología y en Cosmología).—El *segundo* concluye ilegítimamente, de una infinitud en la cantidad, la infinitud de la calidad y la perfección. Porque la materia no podría ser igualada al Ser perfecto y necesario, aun cuando la cantidad de sus partes fuera infinita, puesto que es imperfecta y contingente.—El *tercero* afirma lo que se trata de probar, a saber, que el mundo se

¹⁹ *Suma teol.*, I, q. 7, a. 3.

ordena y se perfecciona a sí mismo; y por lo tanto es una pura petición de principio.—En suma, con la sola materia, sin un *Creador*, un primer *motor*, una inteligencia *ordenadora*, nada se ha explicado.

41. II. El ateísmo contradice a la razón, la ciencia y la autoridad.

A.—*La razón*. No puede haber ser contingente sin ser necesario, efecto sin causa; y esto es sin embargo lo que pretende el ateísmo, porque el mundo es contingente, finito, móvil, compuesto, y por lo mismo ha sido causado: de modo que si se suprime la causa primera, el mundo no es más que un efecto sin causa.—He aquí *por qué* la mayor parte de los ateos contemporáneos, no osando afirmar que todo es contingente y que lo contingente existe sin el ser necesario, confunden a Dios y el mundo en un solo ser y caen en el Panteísmo.²⁰

“El ateísmo no es pues más que una negación sin consistencia, puramente verbal, puesto que toda inteligencia que sigue sus propias leyes no puede menos que estar obligada a desembocar en un principio supremo... Según Augusto Comte, el ateo es el más inconsecuente y el más retrógrado de los teólogos”.²¹

B.—*La ciencia*. Para no hablar más que de tres hechos científicos capitales, ¿cómo explican los ateos el *orden del universo*, el origen de *la vida* y la aparición del *hombre*?

1. *El orden* que vemos en el universo no siempre ha existido; luego es un efecto que supone una

²⁰ C. LÉVÊQUE, *La science de l'invisible*, 1865, p. 97-98.

²¹ BERTRAND, *Principes de philosophie scientifique*, 1893, p. 417; — *Revue thomiste*, 1903, p. 520.

causa; y aunque fuese eterno, no la exigiría menos.—Dicha causa, dicen los ateos, debe ser buscada en las fuerzas de la materia que se mueve y se ordena a sí misma. Pero, al contrario, la ciencia afirma que la materia es inerte, que no puede moverse a sí misma ni cambiar su estado: “Todo cuerpo persevera en su estado de reposo, o continúa moviéndose uniformemente en la misma dirección, a menos que alguna fuerza nueva lo obligue a cambiar su estado”²² (n. 17).

2. Tampoco la *vida* ha existido siempre; luego es también un efecto, cuya causa hay que buscar.—Los ateos dicen que la materia está dotada de una fuerza *creadora*, gracias a la cual apareció la vida *espontáneamente* sobre la tierra. Ahora bien, la experiencia ha mostrado que la hipótesis de las generaciones espontáneas es una aserción gratuita y falsa: “Las experiencias de Pasteur contra las generaciones espontáneas son decisivas y no tienen réplica”²³ (n. 19, B.).

3. En fin, *el hombre*, que es el rey de los seres vivos por su belleza física y por sus facultades superiores, no ha existido siempre; luego debe tener una causa distinta de él.—Los ateos contemporáneos quieren explicar el origen del hombre por el *transformismo*, esto es, por una serie de evoluciones; pero sin hablar del poco valor científico de esta hipótesis, es evidente que fuerzas irracionales y ciegas no han podido dar nacimiento a la razón humana: esto sería contradictorio.

²² NEWTON, *Principes de philosophie*, 1683.

²³ FLOURENS, *Buffon, histoire de ses travaux et de ses idées*, 1844; — P. JANET, *Le matérialisme contemporaine*, p. 117; — GENTILI, *L'athéisme réfuté par la science*, 1869.

C.—*La autoridad*: En efecto, el consentimiento de los pueblos es moralmente unánime para admitir una divinidad suprema. Por lo cual en todas las naciones “la palabra ateísmo causa horror... Se le rechaza como una injuria”.²⁴

42. III. Las consecuencias del ateísmo son forzosamente desastrosas.²⁵

En efecto, si se niega la existencia de Dios se destruye el fundamento de la ciencia, de las artes y de la moral.

A.—El ateísmo destruye los fundamentos de la *ciencia*, porque contradice los principios primeros: “la misma cosa no puede ser y no ser a la vez”, “no hay efecto sin causa”, puesto que debe lógicamente afirmar que el mundo es al mismo tiempo finito e infinito, causa y efecto, necesario y contingente. Por otra parte, al rechazar el ateísmo al Ser absoluto, destruye no solamente la más bella y noble de todas las ciencias, sino que también les quita a los seres creados su razón suficiente, y a la verdad su fundamento inmutable y absoluto.

B.—El arte, por ser *la expresión de lo bello*, tiene necesidad de dos cosas: el *ideal* que se persigue y la *inspiración* del artista. Ahora bien, si se niega a Dios, se suprime el más bello ideal del arte, el que contiene en sí mismo la razón de ser de las cosas ideales, al mismo tiempo que se suprime la primera fuente del genio y de la ins-

²⁴ DUPANLOUP, *L'athéisme et le péril social*, 1866.

²⁵ TAVERNIER, *Cinquante ans de politique*, p. 85-361; — Pío XI, *Quadragesimo anno*; — DANIEL ROPS, *Le monde sans âme*, 1932; — P. BUREAU, *La crise morale des temps nouveaux*, p. 127-185; — SERTILLANGES, *Dieu ou rien*, 1933.

piración. Por lo cual el materialismo más grosero suele afectar las producciones artísticas de los ateos.

C.—*El orden moral*, esto es, el derecho, la autoridad, el deber, la religión, la sociedad civil y doméstica no se pueden concebir sin la existencia de un Señor soberano: por lo cual el ateísmo que mina el fundamento de la moral, conduce, como lo muestra la experiencia de estos últimos años, al socialismo, a la anarquía y a sus más deplorables consecuencias.²⁶ El bolchevismo es su hijo legítimo: por lo cual destruye despiadadamente toda especie de autoridad y de religión, pues el soviet toma la autoridad y el lugar de Dios.

Así es que Voltaire tuvo razón al escribir: “Yo no querría tener que ver con un príncipe ateo, al que le conviniera hacerme machacar en un mortero, pues tendría la plena seguridad de ser triturado. No me gustaría, si yo fuese soberano, verme rodeado de cortesanos ateos, cuya conveniencia estaría en envenenarme, pues tendría que tomar un contraveneno todos los días”.²⁷

²⁶ P. JANET, *Ibid.*, p. 11.

²⁷ VOLTAIRE, *Dictionn. philos.*, art. *Athée*; *Homélies sur l'athéisme*; — MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, L. XXIV, c. II.

LIBRO SEGUNDO DE LA TEODICEA

LA NATURALEZA DE DIOS

43. De si puede ser conocida la naturaleza de Dios y cómo.¹

I.—Spencer y Stuart Mill, Littré y Fouillée, numerosos modernistas, partidarios del *agnosticismo*, no admiten que podamos entrever, o conocer aunque imperfectamente, la naturaleza de Dios, ora porque el misterio sería absurdo, ora porque Dios, siendo infinito, no podría ser comprendido por una inteligencia finita. Nosotros respondemos:

1º Desde luego negamos que el misterio y el absurdo sean idénticos, porque lo absurdo supone la contradicción en el concepto, mientras que el misterio no supone más que la oscuridad, es decir, un conocimiento verdadero aunque incompleto. En todas las ciencias humanas, aun las más exactas, hay misterios: con mayor razón debe haberlos en la ciencia del Ser infinito.

¹ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 269-285; — *Contra Gent.*, I, c. 14, 30, 35; — SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, I, 183-190; *Dieu*, II, 379-388; — GILSON, *Le thomisme*, cap. VI; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 530-545.

2º Ciertamente, un conocimiento perfecto del Ser infinito es lo propio de una inteligencia perfecta; pero un conocimiento imperfecto, suficiente para la conducta de la vida, conviene perfectamente a la inteligencia humana, y le es proporcionado. En otros términos, aunque Dios no sea para nosotros enteramente *comprensible*, debe ser sin embargo *inteligible*, y *de hecho lo es*.

Confirmación: si de ninguna manera conociéramos la naturaleza de Dios, estaría abierta la puerta de par en par a las supersticiones mentirosas y al misticismo más extravagante.

II.—Hay dos vías para conocer la naturaleza de Dios: la vía de *eliminación* y la vía de *excelencia*. La primera consiste en negar en Dios todas las imperfecciones que hay en las creaturas, y nos muestra sobre todo *lo que no es El*. La segunda nos muestra *lo que El es*, atribuyéndole en un grado eminente todas las perfecciones de las creaturas, pero según un modo analógico.² En efecto, hay nociones que se llaman *trascendentales*, porque son muy superiores a las nociones de especie y de género, aun a la del género supremo, la substancia. Estas nociones son de dos clases: unas son *absolutamente* trascendentales, y convienen a todos los seres, por ejemplo, las nociones de *ser*, de *esencia*, de *unidad*, de *realidad*, de *verdad* y de *bondad*. Las otras no son sino *relativamente* trascendentales, en el sentido de que no las hallamos en todos los géneros de seres, sino que se refieren, sin embargo, a los trascendentales, ora inmediatamente, co-

² *XX tesis tomista.*

mo la causa se refiere al ser que ella produce, la inteligencia a la verdad, y la voluntad al bien; ora al menos mediatamente, como la idea de potencia, que se refiere a la *causa*, la de sabiduría a la *inteligencia* y la de justicia a la *voluntad*. Son precisamente todas estas nociones las que se pueden aplicar por analogía al soberano Ser, que domina todos los géneros de seres creados. Y así, la noción de ser conviene a Dios y a la creatura en un sentido no unívoco, sino análogo, y aun, con mayor razón, las nociones de vida, de inteligencia, de poder, etc. Como, por otra parte, estas nociones se aplican verdaderamente a Dios, sin crear equívoco, es necesario concluir que nuestra ciencia de Dios será verdadera, aunque *analógica*:³ será un conocimiento *abstractivo*, no *quiditativo*.

Así pretendemos evitar dos excesos contrarios,⁴ el agnosticismo y el antropomorfismo: no atribuimos a Dios la forma del hombre, sino que más bien atribuimos al hombre algo así como una semejanza lejana con la forma de Dios. Tal método no rebaja a Dios antropomorfizándolo sino que más bien exalta al hombre hasta deificarlo.

Seguimos la doble vía de eliminación y de excelencia para determinar los atributos que constituyen la naturaleza de Dios.

44. Noción de los atributos divinos; su división.⁵

A.—Un atributo de Dios es *una perfección que, según nuestra manera de concebir, constituye la*

³ XXI tesis tomista.

⁴ *Contra Gent.*, I, c. 30; — *Suma teol.*, I, q. 18, a. 2, 3.

⁵ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 293-296; 309 y ss.; — CLARKE, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*. 1744. cap. 3-13.

esencia del Ser divino o de ella se desprende. Es una perfección, no accidental sino esencial: porque en Dios ningún atributo es realmente distinto de la esencia.—Sin embargo, según *nuestra manera de concebir*, atribuimos a Dios diversas perfecciones para completar la idea que nos hacemos de El.—Cómo constituyen esos atributos la naturaleza de Dios, hasta qué punto se diferencian, es lo que investigaremos en seguida (n. 46, 51).

B.—Se pueden dividir ⁶ esos atributos de dos maneras:

1º En *absolutos y relativos*, según que pertenezcan a Dios considerado en sí mismo o no, y por lo tanto según que impliquen o no relación con las cosas contingentes. Por ejemplo, Dios sería uno y simple, aunque el mundo jamás hubiese existido; al contrario, no se le llama Creador y Providencia, sino porque El ha creado el mundo y lo gobierna.⁷ Ahora hablaremos de los atributos absolutos, reservando el estudio de los atributos relativos para el último libro de la Teodicea.

2º Se pueden subdividir los atributos absolutos en *negativos y positivos*: los primeros son la negación absoluta de toda imperfección en Dios, y así se dice que El es increado, inmaterial, inmutable, eterno; los segundos, al contrario, aplican a Dios, por vía de excelencia, todas las perfecciones cuyo concepto no implique ninguna imperfección, como la inteligencia, la voluntad, el poder.

⁶ Los mahometanos distinguen 99 atributos; cf. *Dict. de theol. Cath.* art. *Attributs divins*, col. 2228.

⁷ *Suma teol.*, I, q. 14.

De aquí la división natural del segundo libro de la Teodicea en dos capítulos. En el segundo trataremos de los atributos absolutos y positivos que también se llaman *morales, operativos, comunicables*. Ahora y en el primero, no hablaremos sino de los atributos absolutos y negativos, que son llamados por los modernos *metafísicos e incommunicables*.

Capítulo I

ATRIBUTOS NEGATIVOS

SIGUIENDO el solo orden que se puede concebir, estudiaremos primeramente el atributo *constitutivo* de la naturaleza divina, que es la aseidad radical, y en seguida los atributos *derivados*, según el orden de la *Suma teológica* y según que se refieran a las *propiedades trascendentales* o a la *actividad* del ser. De aquí, por una parte, *la simplicidad, la verdad, la bondad infinita*; por otra parte, *la inmensidad, la inmutabilidad, la eternidad*; en fin, *la unicidad de Dios* (n. 47, 56, nota).

Artículo I

Aseidad de Dios.¹

45. De si Dios es por sí, Primero, necesario, subsistente.

Respuesta.—Estos cuatro atributos son una consecuencia *lógica* de las grandes vías que conducen a Dios y tienen menos necesidad de demostración que de explicación.

I.—Dios es *por sí*.—En efecto, la aseidad es la perfección que hace que la esencia de un ser tenga la existencia por sí misma, sin que ésta le venga de afuera (según se ve en Ontología). Ahora bien, se debe decir que Dios existe por sí mismo, no *positivamente*, como lo quería Descartes, porque es imposible que El se haya dado a sí mismo la existencia; — sino *negativamente*, en el sentido de que, para existir, no tiene necesidad de otra razón de ser que El mismo. La aseidad de Dios es por lo tanto el corolario del primer libro, y en particular de la primera, segunda, tercera y cuarta vías que han establecido que Dios es el motor inmóvil, la primera causa, el primer ser, el ser necesario y perfecto:

¹ FAROES, *L'idée de Dieu*, p. 185.

nada ha recibido *de otro*, sino que tiene *de suyo* el movimiento, la causalidad, el ser y la perfección, y por lo tanto también la existencia.

II.—Dios es el *Primer Ser*: conclusión directa de la segunda vía.—Sería vano *objetar* que aún no se ha probado que el ser que posee la aseidad es único.—No está ahí la cuestión.—Ya probamos y esto basta que existe al menos *un* ser que no tiene de otro ser el movimiento, la causalidad, la existencia, la perfección, la sabiduría ordenadora, que por consiguiente, al menos de manera relativa, es el *Ser Primero* porque es Causa Primera de los otros seres; tal es el ser que nosotros llamamos el Primer Ser: el resto de sus atributos será probado en su lugar.

III.—Dios es el *Ser Necesario*: conclusión directa de la tercera vía. Se llama *necesario* el ser que no recibe su existencia ni de otro, ni de sí mismo, sino que existe por esencia. Ahora bien, Dios no tiene causa distinta de sí mismo, ni puede, como causa eficiente, darse su propia existencia. Así es que existe por necesidad de naturaleza.²

IV.—Dios es *subsistente*: conclusión especial de la cuarta vía. Se llama *subsistente* un ser cuya existencia no es recibida en su esencia: ahora bien, tal es la existencia de Dios, cuya esencia misma es el existir, el existir por sí mismo y ser la fuente de todas las demás existencias: de otra manera la esencia de Dios no existiría por sí misma, y solamente participaría de la existencia.

² *Contra Gent.*, I, c. 15, n. 4.

Corolario.—Dios es *Acto puro*. Se llama así el Ser que no tiene ninguna mezcla de potencia; ahora bien, Dios no puede ser concebido pasando de la potencia al Acto o como puramente posible: sin esto jamás habría venido a la existencia, puesto que no viene de ningún otro ser y puesto que todos los otros vienen de El. El Primer motor, la primera Causa, el Ser necesario, el Ser soberanamente perfecto, la sabiduría ordenadora de la Creación es un Acto puro.

46. De si la aseidad es el atributo primario de Dios y en qué sentido.

A.—El atributo *primario* de un ser es el *que concebimos en él el primero — por el cual se distingue inmediatamente de los otros seres — y del cual se puede, como de una fuente común, deducir todos sus otros atributos.*

Se le llama también atributo *constitutivo*, porque *relativamente a nosotros* parece constituir la esencia de ese ser. Es verdad que en Dios cada perfección constituye la esencia concreta; a nosotros, sin embargo, que no podemos contemplar por una sola intuición las perfecciones divinas, nos es lícito investigar cuál de esas perfecciones puede ser considerada como constitutiva de la esencia metafísica de Dios.

B.—Hay cuatro *opiniones* principales: 1. Los *Nominalistas*, en seguimiento de Occam, hacen consistir la esencia de Dios en la colección o la agregación actual de todas las perfecciones posibles.—2. Muchos escolásticos, en seguimiento de *Escoto*, han pensado que el atributo constitutivo de la naturaleza divina era la infinitud ra-

dical, esto es, la “exigencia” de todas las perfecciones.—3. Cierta número de *Tomistas* entre los antiguos sostuvieron que el primer atributo era la “intelección actual”, esto es, el acto por el cual Dios se conoce, o bien “la intelección radical”, esto es, la facultad de comprender que pertenece esencialmente a Dios.—4. Otros tomistas, sobre todo entre los contemporáneos, sostienen ardientemente que la aseidad o el atributo en virtud del cual Dios es por sí y no por otro, es el primero de todos.—Muy cercana es la opinión de los escolásticos y de los tomistas que piensan que el atributo fundamental consiste en que Dios es *simplemente* el ser, el ser *subsistente*.

C.—*Solución*.—Ya establecimos (n. 15) que Dios es el ser por sí, esto es, la existencia subsistente por sí misma.

De aquí nuestra tesis:

TESIS

*El ser mismo subsistente, la aseidad
“radical” es el atributo primario
de Dios.*

I. Eso es *la aseidad* — que tiene, en efecto, todos sus caracteres.

1º La aseidad es concebida *por nosotros antes que los otros atributos de Dios*. Probamos por vía de causalidad que Dios existe, puesto que las criaturas no son por sí mismas, sino por otro ser; y de allí concluimos inmediatamente que Dios debe ser por sí mismo, y que Dios no tiene causa. Así, la aseidad es la primera perfección que atribuimos a Dios (n. 45).

2º La aseidad es el primer atributo por el cual Dios se *distingue* de los otros seres. Dios difiere, en efecto, esencialmente de las creaturas en que El es causa no causada, es decir, que existe por sí mismo y no por otro.

3º En fin, todas las perfecciones de Dios pueden ser lógicamente deducidas de la aseidad, porque – *a*) un ser por sí debe ser Acto puro y por lo tanto subsistente, ya lo dijimos (n. 45); *b*) pero de que El es subsistente deduciremos, por vía de *eliminación*, que Dios es simple, infinito, inmenso, inmutable, eterno y único; y por vía de *excelencia*, que el ser infinito debe gozar de la inteligencia suprema; luego, que de la inteligencia se desprenden la ciencia, la voluntad, el poder, la personalidad y todos los atributos positivos de Dios.

II. *Es la aseidad “radical”*.³ Porque si nos preguntamos por qué *realmente* Dios es por Sí mismo “*a se*”, parece que se puede dar una razón más profunda y definitiva: Dios es por sí mismo porque es *simplemente el ser*.

En efecto, el ser no conviene de la misma manera a Dios y a la creatura, sino según una semejanza distante, por analogía. Las creaturas tienen un ser de prestado, secundario: Dios posee el ser primero, original. Las creaturas tienen un ser limitado: ser mineral, ser orgánico, ser sensitivo: Dios es el ser simplemente: “el ser verdadero, el ser puro y sin mezcla”. He aquí –1. Lo que hay en El de primordial, puesto que en Dios la esencia y la existencia no son más que una sola cosa (n. 45).–2. Es esta

³ FARGES, *op. cit.*, p. 290-296; – GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 356-370; – GILSON, *L'esprit de la phil. médiévale*, 1932, cap. III.

simplicidad de esencia lo que lo distingue de los seres finitos, puesto que todos éstos están compuestos de esencia y existencia.—3. En fin, es la subsistencia, ya lo veremos (n. 52), la fuente de sus perfecciones infinitas. Así es que la existencia por sí misma subsistente es metafísicamente la esencia divina.⁴

He aquí por qué la esencia de las creaturas se designa por diversos nombres que son como otros tantos límites, mientras que el nombre de Dios es el ser *muy simplemente*: y así dice El de Sí mismo: “Yo soy el que Soy”.—Este nombre: *el que es*, lo designa perfectamente y es en verdad su nombre propio.

47. Las otras cuatro opiniones tienen pues su parte de verdad.⁵

1º Es cierto primeramente que *todas* las perfecciones de Dios, tomado en sí mismo o físicamente, forman parte de su esencia, pero aquí investigamos si, lógicamente y por relación a nosotros, no tiene El una que sea la fuente de todas las otras perfecciones: ahora bien, los nominalistas callan en este punto.

2º Por otra parte, la esencia de Dios exige ciertamente todas las perfecciones posibles; pero este derecho supone ya un ser constituido en su esencia. Ahora bien, ¿por qué la naturaleza de Dios exige todas las perfecciones? He aquí lo que no dicen los escotistas.—Agregamos que la infinitud radical no se concibe la primera: por lo tanto no es ella atributo primero de Dios, ni en el orden del conocimiento ni en el orden de la realidad.—Sin embargo, puede ser considerada como un atributo fundamental o

⁴ XXIII y XXIV tesis tomistas.

⁵ FARGES, *op. cit.*, p. 289.

universal, en el sentido de que se halla en todos los otros atributos, y de que ella es como su medida.

3º Igualmente, la *inteligencia* es una operación que presupone una esencia, y si es ella una inteligencia suprema, supone una esencia perfecta, puesto que primero es ser y después es obrar. Así pues, la inteligencia no es tampoco lo que se concibe primeramente en Dios.—Si, sin embargo, Dios es considerado como ya vivo y operante, el acto por el cual El comprende, o su inteligencia actual, es claramente el atributo constitutivo de la vida divina.

4º En fin, *ser simplemente* no es sin duda lo que nosotros conocemos en primer lugar; es sin embargo lo que se concibe ser primeramente en Dios, lo que lo distingue de las creaturas y de donde se desprende, como de su fuente, su infinita perfección. Por lo tanto, si no es el atributo primero en el orden del conocimiento, es sin embargo en el orden real el atributo primero y constitutivo de la naturaleza de Dios.

Nada dijimos de la *opinión de los modernos*, como Secrétan⁶ y Hermann Schell, que hacen consistir la esencia de Dios en la *libertad absoluta* que El tiene de darse el ser, la subsistencia y la vida. Estos voluntaristas olvidan que la inteligencia es la raíz de la libertad: en cuanto a la libertad de darse el ser y el resto, es una quimera y una contradicción.

Nota. Hay tres propiedades trascendentales: la unidad, la verdad, la bondad, que en Dios serán la *simplicidad*, la *verdad soberana*, la *infinita perfección*. Más tarde (n. 74) hablaremos de la verdad. Aquí examinamos las otras dos.

⁶ *La philosophie de la liberté*, 1848-9.

Artículo II

Simplicidad de Dios.¹

48. Simplicidad de Dios: noción y existencia.

La simplicidad *es el atributo en virtud del cual la esencia de Dios está exenta de toda composición*. Ahora bien, la composición es de tres especies: *física, metafísica y lógica*. La composición *física* es la reunión de partes ora substanciales, ora cuantitativas, que componen los cuerpos materiales.—La composición *metafísica* es la de los seres en los cuales hay a la vez acto y potencia, esencia y existencia, naturaleza y agente, substancia y atributo, o atributos realmente diferentes.—En fin, la composición *lógica* se halla en los seres compuestos de género y especie.

El ser que está libre de estos tres géneros de composición es absolutamente simple, porque la simplicidad es la ausencia de toda composición. Ahora bien, Dios goza de tal simplicidad:

¹ FARGES, *op. cit.*, p. 311-325; — *Suma teol.*, I, 7. — SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, I, p. 166-1

1, 2, 5,

TESIS

Dios es absolutamente simple.

Prueba general sacada de los cuatro atributos ya establecidos:

1º Dios es *el ser por sí*. Ahora bien, “todo compuesto tiene una causa: cosas diversas por naturaleza no se reúnen en un todo, si no están impulsadas a ello por alguna causa”.²

2º Dios es *el ser Primero* e Independiente: ahora bien, todo lo que está compuesto de partes es posterior a sus partes y de ellas depende; luego Dios no está compuesto de partes.

3º Dios es *el Ser necesario* y *por sí mismo subsistente*: luego no está compuesto de esencia y existencia.

4º Dios es *Acto puro*: porque un ser compuesto de algunas partes ha estado primeramente en potencia para esta composición: luego ese no es el Acto puro o Dios.

Se objeta: en matemáticas hay un infinito numérico: luego puede hallarse también en Dios, sin perjuicio de su infinita perfección.

Respuesta. Esta es una cuestión de palabras: los Matemáticos no designan así un infinito verdadero.—Hay un indefinido en el orden ideal, *lo concedemos*; un infinito numérico en el orden real, *lo negamos*. *Negamos* también la conclusión, pues de otra manera Dios dejaría de ser acto puro.³

² *Suma teol.*, I, q. 3, a. 7.

³ *FARGES, op. cit.*, p. 312-315.

49. Así es que no hay en Dios composición física.

1º Dios no es *materia*. En efecto, la materia primera es pura potencia, completamente indeterminada, muy imperfecta, “casi nada”: por lo tanto es totalmente incompatible con el ser infinito y el acto puro.—Asimismo es inerte y pasiva mientras que Dios es motor Primero, absolutamente activo.

2º Dios no es *forma* de un cuerpo, ni aun del mundo. Porque la forma no subsiste por sí misma, sino que depende de la materia en su esencia y en su operación, al menos extrínsecamente como el alma humana. Ahora bien, Dios, que es subsistente y por sí, no puede depender de nada.

3º Dios no es tampoco *un cuerpo* compuesto de forma y materia: tal composición supone una causa que la habría hecho y que podría destruirla; además, sería finita puesto que se compondría de elementos finitos. Dios, al contrario, es por sí, independiente e infinito.

Así es que —y esta es también la conclusión de nuestros Libros Sagrados— Dios es *espíritu*, “*Spiritus est Deus*”,⁴ y sólo por metáfora poética se habla de los brazos, de los ojos, de la boca de Dios. Ahora bien, “mientras más inmaterial es un ser, es más espíritu: colocado en el grado supremo de elevación por encima de la materia, Dios es pues un *Puro Espíritu*”.⁵

50. Por lo tanto no hay en Dios composición metafísica.

1º Dios no está compuesto de *acto* y *potencia*.—Toda potencia es perfectible, y puede pasar al acto.

⁴ San Juan, 4, 24. ⁵ XVIII tesis tomista.

Ahora bien, Dios es motor inmóvil, imperfectible, que nada puede adquirir. Así es que Dios no es perfectible, sino Acto puro: Acto que no es recibido en un sujeto, que nada puede recibir.

2º No está compuesto de *esencia y existencia*.—Dios es el ser necesario y subsistente; pero en un ser así, la esencia no se distingue de la existencia.—Por lo demás, la existencia es como un acto con relación a la esencia a la que completa; ahora bien, en Dios no hay potencia y acto (como se ve en Ontología).

3º Por las mismas razones no está compuesto de una *naturaleza* y de un *agente*, porque la subsistencia es un acto con relación a la naturaleza a la que completa.

4º Asimismo, no está compuesto de *substancia y accidentes*, puesto que los accidentes mismos son determinaciones de la substancia y perfecciones respecto a las cuales está ella en potencia.

Así es que en Dios los atributos son esenciales, “la esencia y los atributos se confunden”,⁶ e impropriamente se dice: “Dios *tiene* la verdad, el poder, etc.” Sería mejor decir: “Dios *es* la verdad misma, el poder mismo”, o también: Dios “*es* su divinidad, su vida, su esencia, su existencia”.⁷

5º En fin, en Dios no hay *atributos realmente distintos*: las propiedades diferentes entre sí suponen límites mutuos, imperfecciones que no se pueden admitir en un Dios infinito.

⁶ *Contra Gent.*, I, I, c. 22.

⁷ *Suma teol.*, I, q. 3, a. 3, 4.

51. Naturaleza de la distinción entre los atributos de Dios.

Se trata de los atributos *positivos*, porque los atributos negativos casi no son más que aspectos de la naturaleza divina respecto a las creaturas.

En cuanto a la distinción de los atributos positivos, ora entre sí, ora con la esencia divina, es *de fe*, dice Suárez, que esta distinción no es real; la opinión “de cierto Gualter” y de Gilberto de la Porrée, que sostuvieron una distinción real, es “herética”.

Pero hay gran *controversia* entre los Nominalistas con Maimónides, los tomistas y los escotistas para saber si la distinción es puramente lógica, o bien virtual, o aun formal.—Nosotros rechazamos en Ontología la distinción *formal* de los escotistas. Por otra parte, es evidente que los nombres que atribuimos a Dios no son sinónimos, aunque designen una sola y misma cosa. No hay pues una distinción *puramente lógica*.—La distinción tiene un fundamento real, porque estos atributos o bien producen fuera de Dios efectos diferentes como la justicia y la misericordia, o bien legitiman conceptos muy distintos entre sí, ora que lo sean como pensar y querer, independientemente de toda creación, ora que lo sean de hecho en ciertas creaturas, como la esencia y la existencia, el intelecto y la intelección. Así es que hay que admitir una distinción virtual, pero menor, incompleta, porque estos conceptos, aunque diversos, como designan una misma cosa, están incluidos el uno en el otro, un poco como la luz del sol y los siete colores del arcoiris. Así es que nuestro espíritu no cae en el error cuando, no pudiendo co-

⁸ Cf. CH. LHERMINIER, *Dissertation sur la distinction des attributs de Dieu*, 1714; — *Revue thomiste*, 1913, p. 17-48; — FÉNELON, *De l'existence de Dieu*, p. II, cap. II, 6, a. 2.

nocer a Dios sino por conceptos parciales, lo designa bajo nombres diferentes.⁹

52. Por lo tanto no hay en Dios ninguna composición lógica.

I. *Argumento general.*—En los seres que forman géneros y especies hallamos relaciones de igualdad o de semejanza, acompañadas de diferencias accidentales o esenciales. Por ejemplo, los individuos de una misma especie, los hombres, tienen entre sí una igualdad de naturaleza, acompañada de diferencias accidentales. Igualmente en cuanto a las especies que se ligan en un mismo género: entre el león y el hombre hay cierta semejanza genérica, acompañada de una diferencia específica esencial. Dios, al contrario, no puede ser comparado a los otros seres que constituyen los géneros y las especies, sino por *analogía*; porque Dios, ya lo vimos, es por naturaleza el ser necesario; y los otros seres, al contrario, son esencialmente contingentes. Además, no hay en Dios propiedad accidental, y sus atributos no difieren de su esencia. Por lo cual Dios excede a todos los otros seres en virtud, no por tal o cual propiedad accidental o esencial, sino por su esencia toda entera.—Dios no entra pues en ningún género ni en ninguna especie.

II. *Argumento particular.*—Dios es el Ser subsistente: así es que se le podría considerar o en el género ser o en el género substancia. Pero: 1º no entra en el género *ser*, como lo quieren los Nominalistas y Rosmini, porque el ser no es una

⁹ ROALDÈS, *Les penseurs du jour*, 1869, p. 320.

noción genérica: "Todo género tiene fuera de su esencia diferencias; ahora bien, fuera del ser, no se encuentra ninguna diferencia, porque lo que no es no puede ser una diferencia; así es que se sigue que Dios no entra en ningún género".⁹ 10

2º No entra tampoco en el género *substancia*. De otra manera, la substancia convendría en el mismo sentido a Dios y a la creatura: ahora bien, no es así, porque la substancia de Dios es por sí, sin accidentes, mientras que la substancia de la creatura, si subsiste *en sí*, no existe ni subsiste *por sí*, y sirve de substrátum a los accidentes.

Concluimos que Dios no puede ser definido, porque escapa a los elementos de una definición lógica (n. 140).

53. Errores relativos a la simplicidad de Dios.

Bastará con señalarlos: 1º los *materialistas*, en pos de David de Dinan, declaran locamente que la materia es Dios y viene a ser todas las cosas, por una evolución infinita.

2º Los paganos, los *antropomorfistas* y los estoicos afirman que Dios tiene una forma corporal, y aun le atribuyen, como a los hombres, pies, brazos, ojos, o también hacen de Dios el alma del gran Animal que se llama el mundo.

3º En fin, los *panteístas* confunden a Dios con el mundo, o hacen desprenderse todos los seres materiales y espirituales de la esencia divina.

¹⁰ *Suma teol.*, I, q. 3, a. 5.

Artículo III

Infinitud de Dios.¹

Se puede considerar la perfección de Dios, ora desde un punto de vista relativo y por comparación con las creaturas, ora en sí mismo y desde el punto de vista absoluto.

54. Perfección relativa de Dios.

A.—Dios es *perfecto*. La perfección es un ser finito, acabado, esto es, que posee todas las perfecciones que exige su naturaleza. Así es Dios, que es acto puro: si no, sería perfectible, y por lo tanto estaría en potencia y consiguientemente sería múltiple. *A fortiori*, Dios es *bueno*, ora en sí mismo, puesto que el ser y la bondad son la misma cosa, ora con los otros seres, para quienes El es deseable, por ser capaz de perfeccionarlos.

B.—Dios es, al menos *relativamente*, *perfectísimo*. Esto es cierto, porque El es la causa, el creador y el ordenador del mundo.—Ahora bien -1º la *causa*

¹ *Suma teol.*, I; q. 4, 5, 6, 7; — FARGES, *op. cit.*, p. 297-306; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, 383-386; — SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, I, p. 193 y ss.

contiene todas las perfecciones de sus efectos. Y aun es más perfecta que ellos, tanto desde el punto de vista cronológico, como desde el punto de vista de la naturaleza y de la independencia. Por lo tanto, Dios es más perfecto que todas las creaturas.² -2º La *creación* exige, según muchos filósofos, una causa infinita; según todos, una causa inmensa, que el acto creador de ninguna manera ha agotado (n. 111). -3º Asimismo, como ya lo dijimos más arriba (n. 24), *el orden* del mundo supone una inteligencia absolutamente superior. Por lo tanto, Dios es relativamente perfectísimo.

En consecuencia, Dios posee todas las perfecciones de las creaturas, ya sea aquellas cuyo concepto contiene una perfección pura (*simpliciter simplices*), por ejemplo, la vida, la libertad; ya sea aquellas que están mezcladas de alguna imperfección esencial (*simplices secundum quid*), por ejemplo, la materialidad. Dios las posee todas, pero de maneras diferentes.

1. Las primeras se encuentran en Dios *formalmente y eminentemente*.—*Formalmente*, esto es, en su forma propia, puesto que ella no contiene por sí misma ningún defecto, y así Dios es sabio, justo, todopoderoso, etc.—*Eminentemente*, esto es, en el grado más perfecto, porque, si se considera la inteligencia, por ejemplo, o la voluntad, en las creaturas, se hallan esas perfecciones mezcladas de defectos, que es necesario negar en Dios.

2. Las segundas perfecciones no están en Dios sino *virtualmente y eminentemente*.—*Virtualmente*,

² FARGES, *op. cit.*, p. 281-282.

esto es, bajo otra forma, puesto que su concepto formal implica una imperfección, y por lo tanto también *eminente*, esto es, bajo una forma perfecta. Por ejemplo: la extensión material no existe formalmente en Dios; sin embargo, hallamos en un grado excelentísimo y bajo una forma eminentísima, en la inmensidad divina, las perfecciones de la extensión.

55. Perfección absoluta de Dios.

Investiguemos ahora si la perfección de Dios es *absoluta*, esto es, si El posee todas esas perfecciones en un grado infinito, sin ningún límite.

1. *Noción*. Se define así esta infinitud de Dios: “La reunión en un ser simplísimo de toda perfección posible y de toda entidad”. Por lo tanto esta infinitud no es numérica, ni extensiva, sino una y simplísima, porque es necesario que el Ser infinito sea absolutamente simple.

2. *Errores*. Los filósofos que, según el testimonio de Santo Tomás, no entienden por infinito sino la cantidad y la extensión de la materia, deben forzosamente afirmar que la esencia divina no es infinita.—Hay otros que piensan que Dios es relativamente infinito, **pero** no absolutamente: por ejemplo, los filósofos de los últimos siglos, que niegan la sabiduría, la bondad, la providencia y los otros atributos absolutos de Dios (Hobbes, Locke, Robinet).—Nosotros vamos a convencerlos de error.

TESIS

*Dios es absolutamente infinito.*³

Prueba.—Se prueba por los cinco atributos ya demostrados.

1º *Por la noción de aseidad.* Hay un ser *por sí* o necesario, esto es, un ser cuya esencia contiene la existencia. Ahora bien, el ser *por sí* es perfecto o absolutamente infinito: en efecto, si fuese limitado por sí mismo en su esencia, habría en él una razón de ese límite. Ahora bien, no hay ninguna, porque, por una parte, la necesidad de ser, gracias a la cual Dios es, no determina ningún grado inferior de perfección, con exclusión de otros; y por otra parte, si Dios tuviese un poder finito, podría medírsele. Sea, por ejemplo, X^n la medida de esa perfección: “¿Con qué derecho podría atribuirse la necesidad a ese número X^n mejor que a $X^n + 1$ o $X^n - 1$? Esa sería una suposición arbitraria, sin razón de ser, y por consiguiente ininteligible. Solamente lo absoluto puede ser necesario”.⁴

Es pues contradictorio y sin razón que un ser sea a la vez finito y *por sí*. Luego el *solo* Infinito es el ser *por sí*.

2º *Por la noción de primera causa.*—La causa primera es por esencia la razón suprema de todas las cosas, tanto actuales como posibles, que son en

³ FARGES, *op. cit.*, p. 297-302.

⁴ FARGES, *op. cit.*, p. 300.

número indefinido. Ahora bien, esto sería imposible, si ella no fuese infinita.

Supongamos que los posibles no están fundados sino sobre una causa finita. Por grande que sea su perfección, siempre se podrá concebir un ser posible mayor. Pero este último no tendría su razón suficiente en la esencia del ser necesario, el cual, por hipótesis, sería menos perfecto que él; por otra parte, no hallaría en este ser necesario menos perfecto el poder suficiente y proporcionado que lo haga pasar al acto de existencia; y así este posible ya no sería posible ni intrínsecamente, ni extrínsecamente, lo cual es contradictorio. Luego el Ser necesario debe ser infinito⁵ (n. 29).

3º *Por la noción del Acto puro.*—Dios es el motor no movido, el *Acto puro*, y por lo tanto de ninguna manera, ni siquiera parcialmente, podría ser movido o causado, esto es, pasar de la potencia al acto. Ahora bien, si tal ser no fuese infinito, se podría concebir que venga él a ser más perfecto de lo que es, y consiguientemente que pase, al menos *idealmente*, de la potencia al acto, lo cual es contradictorio. Por lo tanto, Dios, causa primera, porque es acto puro o sin mezcla de potencia, es necesariamente infinito (n. 45).

4º *Por la noción de ser subsistente.*—Dios es subsistente en Sí mismo y por Sí mismo; pero el ser subsistente en sí y por sí es infinito; luego Dios es infinito.

Menor. Lo que no es en sí, sino en otro, como en un recipiente, es necesariamente limitado por este

⁵ *Suma teol.*, I, q. 4, a. 2.

otro, es esto o aquello, planta, animal, hombre; pero lo que no puede ser recibido en ningún otro, siendo el Ser puro y simple, no tiene ningún límite. Santo Tomás explica esto con un ejemplo: los cuerpos son más o menos calientes porque reciben más o menos calor según su capacidad; y si el calor, en lugar de estar en los cuerpos, existiese en sí mismo, no tendría medida en cuanto calor. Asimismo, la existencia recibida en una esencia es limitada por ella; y si es subsistente en sí misma, no tiene límite. “Por lo tanto, de que Dios es el ser mismo, subsistente por Sí mismo, se sigue que contiene en Sí toda la perfección del ser.”⁶

5º *Por la noción de simplicidad divina.*—Dios, absolutamente simple, es el ser sin ninguna composición de esencia y existencia. Pero el ser no está limitado sino por alguna composición a la cual estaba en potencia y que le da en acto una perfección y no otra. Por lo tanto y de todas maneras, Dios es el ser sin límites o Infinito.⁷

56. Refutación de las objeciones contra la infinitud de Dios.

En todos los tiempos, los ateos (sobre todo Hegel y los idealistas alemanes; en Francia: Renan, Vacherot y Taine), no sabiendo distinguir del infinito real el ser en general o indefinido, han dicho que Dios no tiene existencia real, que no existe más que en la inteligencia. “Dios es para la humanidad la recopilación trascendente de sus necesidades suprasensibles, la categoría del ideal, esto es, la forma bajo la cual concebimos el ideal, como el espacio y el tiempo son las categorías de los cuerpos,

⁶ *Suma teol.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

⁷ GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932, p. 45-46.

esto es, las formas bajo las cuales concebimos los cuerpos".⁸

A.—Argumentan así: lo ideal no existe; ahora bien, lo *perfecto* es ideal; luego lo perfecto no existe.

Respuesta. *Distinguimos la mayor*: lo ideal no es real, si es puramente ideal, *lo concedemos*; si no, *lo negamos*.—*Distinguimos la menor*. Lo perfecto es un ideal real, *lo concedemos*; es ideal solamente, *lo negamos*; en efecto, el ideal puede ser realizado fuera de nuestro espíritu.

Insistencia.—La perfección y la realidad están en razón inversa la una de la otra; y así una línea ideal es más perfecta que una línea real; por lo tanto, la perfección absoluta será absolutamente ideal.¹⁰

Respuesta. *Distinguimos el antecedente*: La perfección y la realidad materiales están en razón inversa, *lo concedemos*; la perfección y la realidad espirituales o "formales", *lo negamos*. La materia es fuente de imperfecciones; por lo tanto no es de admirar que una línea ideal sea más perfecta que una línea material.—Al contrario, la perfección crece con la realidad formal: así el alma de las bestias es más perfecta que la de los vegetales, y el alma racional más perfecta que el alma de las bestias. Por lo cual la forma divina, que ocupa el peldaño supremo, será soberanamente perfecta e infinita.

Objeción 2ª—Un ser *indeterminado* no puede ser real; ahora bien, lo perfecto es indeterminado; luego no es real.

Respuesta. *Negamos la menor*, porque aquí la determinación es el acto, la perfección; por lo tanto el ser más perfecto es también el más determinado.

⁸ VACHEROT, *La métaphysique et la science*, 1858, t. III, p. 217; — TAINÉ, *Les philosophes classiques au XIXe siècle en France*, 1868, p. 370.

⁹ FARGES, *op. cit.*, p. 305-305 y 438-441.

¹⁰ FARGES, *Ibid.*, p. 304-307; — CARO, *L'idée de Dieu*, 1873, p. 71.

Insistencia.—La determinación es un límite; el ser perfecto es por lo tanto o completamente indeterminado, o completamente limitado.

Respuesta. *Distinguimos el antecedente.* La determinación es accidentalmente un límite, cuando está constituida por cierta proporción de potencia y acto, como en las cosas finitas, *lo concedemos*; cuando es ella la perfección misma del acto y la ausencia de toda potencia, como en el Acto puro, *lo negamos*. En verdad, las cosas finitas están determinadas y se distinguen entre sí por su grado de actuación; pero el Ser increado se distingue perfectamente de todos los demás y los excede a todos por la pureza misma de su acto.

Así pues, el hegelianismo no es en el fondo sino un ateísmo disfrazado, puesto que el dios de Hegel no es más que un ideal finito, múltiple y sin realidad (n. 61).

Nota.—La actividad de los seres contingentes se ejerce en *cambios* que tienen lugar en el *espacio* y en el *tiempo*. He allí otras tantas imperfecciones que es menester negar en Dios reconociéndole la *inmensidad*, la *inmutabilidad*, la *eternidad*: tres atributos de los que, después de sus propiedades trascendentales, nos falta hablar.

Artículo IV

Inmensidad de Dios.¹

57. Definición de la inmensidad.

La inmensidad es *un atributo por el cual la substancia de Dios está presente en todas las cosas, ora actualmente, ora virtualmente, sin estar por eso limitada por ellas.*

1º Es un atributo por el cual la *substancia* de Dios está presente en todas las cosas.—Ahora bien, Dios “está en todas las cosas por su potencia, puesto que todo le está sometido. Está El en todo por su ciencia, puesto que nada está oculto para El. Está en todo por su esencia, porque El es la causa de todas las esencias creadas”.² La inmensidad designa pues la presencia por la potencia y por la ciencia, pero primeramente y sobre todo por la esencia.³

2º Dios está presente en todas las cosas, ora *actualmente*, ora *virtualmente*.—*Actualmente*, en todas las cosas creadas, y esto es lo que se llama ubicuidad u omnipresencia. *Virtualmente*, en todos los

¹ FARGES, *op. cit.*, p. 338-345; — SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, I, p. 195-201.

² *Suma teol.*, I, q. 8, a. 3.

³ *Suma teol.*, I, q. 8, a. 1 y 2.

seres, los lugares o los espacios puramente posibles en los que Dios podría, en efecto, manifestar su presencia, y he aquí propiamente la inmensidad... Así la omnipresencia actual es como una parte de la inmensidad; la inmensidad misma es menos un *hecho* que un *derecho* de presencia al infinito.

3° Dios está presente en todas las cosas, *sin* que sin embargo *esté limitado* por ellas: -1. Como un *cuerpo circunscrito* en un lugar, porque, vista su extensión, está encerrado en el espacio, -2. Como el *alma humana*, la cual, a consecuencia de la información que da ella al cuerpo, no queda fuera del cuerpo que ella informa; -3. Como los *espíritus creados*, que por su operación están en un lugar siempre limitado y de los que no pueden exceder ciertos límites.

En suma, Dios está presente en todos los seres y en todas partes, de una manera que le es propia y que no se podría explicar; puede estar presente en lugares sin número; que El crearía, si El quisiera, y esto por su operación sin duda, pero, como en Dios la operación no es sino una misma cosa con la esencia, por su esencia también, pero sin estar de ninguna manera limitado, aun cuando, cualquiera que sea el lugar en que esté o pueda estar, jamás está allí encerrado, sino que excede todos los límites y todos los espacios.

Aunque no la concebimos sino negativamente, la inmensidad de Dios es un atributo positivo, y no difiere de la esencia divina. Antes de que el mundo fuese creado, Dios era inmenso, y estaba presente en el universo entero, de la misma manera que está ahora presente en los seres posibles. Después de la creación, Dios manifiesta

actualmente su presencia en las cosas físicas, sin que por esto haya aumentado su inmensidad. Es lo que San Buenaventura expresa así: "Antes de que el mundo fuese, Dios estaba ahí donde ahora está. No me preguntéis ahora dónde estaba El; fuera de El, no había nada: así es que estaba en sí mismo".

58. Demostración de la inmensidad de Dios.

He aquí nuestra

TESIS

*Dios no goza solamente de la ubicuidad,
sino también de la inmensidad.*

I.—*Prueba de cada parte.*—A.—Dios está en *todas partes*. En efecto, donde Dios opera ahí está su poder: es así que Dios opera en todas partes, puesto que en todas partes comunica a su creatura la "esencia", la "potencia" y "la operación".⁴ Luego el poder de Dios está en todas partes. Pero ahí donde está su poder, ahí está también su substancia, a causa de la identidad de los atributos y la esencia en Dios. Luego Dios está substancialmente en todas partes.

B.—Dios es *inmenso*. Dios está virtualmente en cuantas partes puede existir algo, porque nada puede existir sin El; ahora bien, en los espacios posibles cosas nuevas pueden existir; luego Dios está

⁴ *Suma teol.*, I, q. 8.

virtualmente en esos espacios posibles, donde nada puede existir sin El: ⁵ luego Dios es inmenso.

Como se ve, el argumento fundamental de la inmensidad está basado sobre este axioma escolástico: "No hay acción a distancia", según el cual el agente debe estar presente allí donde obra. Así pues la acción de Dios en las creaturas, que es virtualmente transitiva, nos permite concluir que Dios existe en lo más íntimo de cada cosa. Tal es la opinión de los tomistas, opuesta a la de los escotistas, que sostienen que siendo Dios soberanamente poderoso, puede ejercer su acción a distancia. Pero esto es imposible, porque el principio de que "no hay acción a distancia" es necesario metafísicamente, porque jamás puede estar la acción separada del agente.

II.—*Prueba general sacada de los cinco atributos ya demostrados.*

1º *Prueba por la aseidad.*—Indiferentemente puede estar en tal o cual lugar un ser localizable: ahora bien, lo que indiferentemente puede estar en tal o cual lugar es contingente en esto y puede ser causado por otro.—Y que no se diga que Dios está en potencia, al menos con relación a los espacios posibles, porque esos espacios podrían llenarse de creaturas, sin que Dios cambie por eso, casi así como el sol no cambia aunque nuevos cuerpos se iluminen a su luz,

2º *Por el acto puro.*—El ser colocado en un lugar puede pasar a otro: éste no es el motor no movido, está en potencia para ese tránsito, no es Acto puro.

⁵ *Suma teol., Ibid., q. 4.*

• 3° *Por el Ser subsistente*.—El ser colocado en un lugar está como recibido, circunscrito en ese lugar: Dios no está recibido en ninguna parte, ni participado por ninguna esencia, El es el ser subsistente.

4° *Por la simplicidad*.—Dios es tan simple, que es el Acto puro; ahora bien, un ser localizado, está en potencia de pasar de un lugar a otro; luego Dios no está localizado.

5° *Por la infinitud*.—Si Dios no fuese inmenso, al menos desde este punto de vista, la potencia creadora sería limitada.

Luego Dios no está localizado, no está limitado, no está en un lugar: está en todas partes, es inmenso.

59. Errores a propósito de la inmensidad de Dios.

El primero es el de los *maniqueos*, que negaron la “omnipresencia” de Dios. Sostienen que Dios no está presente en todas las cosas por su potencia, porque pensaban que solamente las cosas espirituales estaban sometidas al divino poder.—Igualmente algunos filósofos pretendieron con Descartes⁶ que Dios no está por su esencia presente en todas partes, sino solamente por su potencia y su ciencia.—Lo que dijimos arriba basta para refutar este doble error.

El segundo es el de Clarke y de Newton, que confundían la inmensidad de Dios con el espacio indefinido: “Dios, decían ellos, no es el tiempo y el espacio, sino que subsistiendo en todas partes y siempre, constituye el tiempo y el espacio”.⁷—Error que encierra una parte de ver-

⁶ FÉNELON, *Exist de Dieu*, II, n. 103.

⁷ A. DE MARGERIE, *Theodicée*, 1865, t. I, p. 316.

dad, porque si el espacio es posible, es gracias a la inmensidad de Dios, sin la cual no podría ser actuado.

El tercer error es el de los escépticos, sobre todo de Bayle, que sostenía que la inmensidad de Dios no podía conciliarse con la simplicidad.—Ahora bien, justamente porque Dios es absolutamente simple, es inmenso, porque impidiéndole su simplicidad estar presente en todas las cosas por contacto físico, está presente en ellas por su operación o por contacto virtual.

En fin, *el cuarto* es el de los ateos y panteístas, que confunden la inmensidad con el conjunto de todas las cosas.—Los primeros, que querrían explicar la inmensidad sin Dios, ya fueron refutados; los segundos, que identifican con Dios el universo al que declaran inmenso, lo serán muy pronto (n. 105).

Artículo V

Inmutabilidad de Dios.¹

60. De si Dios es inmutable.

La inmutabilidad es el atributo *por el cual Dios está exento de todo cambio*. Ya hemos visto que el cambio es el paso de un modo de ser a otro, y que las cosas contingentes, aun espirituales, son por naturaleza móviles en su ser y en sus operaciones; ahora bien, esta movilidad es una imperfección que es forzoso negar respecto de Dios; luego Dios no puede sufrir cambio ninguno, ni en su naturaleza, ni en sus decretos.

TESIS

Dios es absolutamente inmutable.

Argumento general.—Dios es por sí, simple, infinito. Ahora bien:

1º *Un ser por sí* es inmutable: sin esto, estaría “de alguna manera en potencia” de cambiar;² y

¹ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 325-331; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 387-390; — SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, I, p. 202.

² *Suma teol.*, I, q. 9, a. 1.

así habría otro ser que, de hecho o de derecho, podría determinarlo al cambio, y desde ese momento dejaría de ser por sí.

2º *Un ser simple* es inmutable: porque el cambio supone la multiplicidad de las partes, de las que una permanece, mientras que la otra cambia. Luego Dios es absolutamente inmutable.

3º *Un ser infinito* es inmutable; no puede ni adquirir, ni perder algo: de otra manera no sería infinito.

4º *Un ser inmenso* es inmutable: porque no pasa de un lugar a otro, ni a estar presente donde no lo estuviera antes.

Argumentación particular.—Hay dos especies de inmutabilidad: la una *física*, en la naturaleza; la otra *moral*, en las decisiones de la voluntad. Ahora bien:

1º Dios, primeramente, es inmutable en su naturaleza. En efecto:

a) No puede cambiar *en su existencia*: no puede pasar de la no-existencia a la existencia, puesto que no es causado; ni de la existencia a la no-existencia, puesto que es necesario.

b) No puede cambiar *en su esencia*: porque su esencia no es menos necesaria que su existencia; — además, no puede haber transformación substancial sino en los seres compuestos de materia y forma.

c) No puede cambiar *en sus atributos*, puesto que éstos se confunden con su esencia, y por otra parte el Acto puro no evoluciona.

2º Dios es también *moralmente inmutable*, por dos razones:

a) No puede cambiar *en sus decretos*: un cambio de este género supondría un defecto en la inteligencia, que no habría previsto todo desde el principio, o una imperfección en la voluntad, la cual, sin razón suficiente, se propondría ya una finalidad, ya otra. Ahora bien, una y otra cosa están excluidas del infinito.

b) Dios no puede adquirir *nuevas relaciones*, al menos *reales*. En efecto, la relación real agrega al ser una nueva entidad. Ahora bien, no se puede agregar al acto puro ninguna entidad real, sino solamente a las creaturas que reciben de Dios la existencia.—Por lo cual, por la creación, Dios viene a ser Creador, Dueño, Providencia, sin que haya en El ningún cambio, así como una montaña inmóvil se ve ya a la izquierda, ya a la derecha del viajero, que es el único que cambia de posición.

61. Conclusión: Dios es el acto puro y no el "devenir".

1º Dios es *Acto puro*, inmóvil, o más bien inmutable: ³ "Yo soy el Señor y no cambio".⁴ Y esta verdad es uno de los dogmas fundamentales de la filosofía. Sin embargo, no hay que confundir la inmutabilidad con la inacción o la infecundidad: el acto puro es la actividad suprema, y sin el menor cambio, su operación es indefectible.

2º Dios no es el *devenir* en el sentido de Heráclito, de Hegel y de los bergsonianos: según ellos, Dios *no es*, sino

³ ARISTÓTELES, *Metaf.*, L. XI, c. 7.

⁴ Malaquías, 3, 6.

que *viene a ser, se hace*, y en su evolución obedece a las leyes del progreso infinito.⁵—Al contrario:

a) El acto es anterior a la potencia: el Ser primero es pues acto y no potencia.—Este axioma se prueba en Ontología, sobre todo por la razón de que el acto no depende de la potencia, sin la cual puede existir, mientras que la potencia depende completamente del acto, sin el cual no podría jamás pasar al acto, y así sería una pura impotencia. Así es que justamente la potencia es considerada como la característica del ser dependiente o contingente, y debe estar completamente excluida del concepto de ser necesario.

b) Por aquí se ve cuál es el error de Renan, cuando supone vanamente dos Dioses, el uno inmutable, eterno, pero puramente *abstracto*,⁶ y el otro *real*, pero imperfecto y capaz de progreso: “En este sentido, dice, Dios será más bien que es; está *in fieri*, en vías de hacerse”. Pero, por una parte, un Dios ideal es una pura ficción, como ya lo dijimos (n. 56); por otra parte, ese Dios susceptible de progreso no difiere del conjunto de las cosas contingentes: “Es sinónimo de la total existencia”. Por lo cual el sistema de los progresistas no es más que un panteísmo inmanente, y el más grosero de todos, como lo mostraremos más adelante (n. 104-107).

⁵ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 329-331; *Théorie fond.*, p. 192 y ss.; — *La philosophie de M. Bergson*, p. 262 y ss.

⁶ *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, 1863.

Artículo VI

Eternidad de Dios.¹

62. Definición de la eternidad.

Sabida es la célebre definición de Boecio: la eternidad es “*la perfecta y simultánea posesión de una vida sin fin*”.

Es -1º *La posesión*: ciertamente Dios tiene la posesión plena de la vida, de la que la creatura no tiene, por así decir, más que un usufructo. -2º *De la vida*, porque “la vida es la existencia más perfecta; luego justamente en su posesión se hace consistir la eternidad, que es la duración más perfecta”. -3º *De una vida sin fin*: en efecto, no tiene “ni comienzo ni término”,² y se le llama eterna; -4º *Simultánea*: no se halla en ella ni graduación, ni sucesión numérica: difiere pues a la vez del tiempo y de la eviternidad, puesto que en el uno y en la otra, hay sucesiones finitas. -5º *En fin*, es una posesión *perfecta*, tanto en razón del objeto, esto es, de la vida infinita, que es poseída, como del modo de

¹ FAROES, *L'idée de Dieu*, p. 331, 337; — *Dict. de theol. cath.*, art. *Eternité*; — SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, I, p. 203-208.

² *Suma teol.*, I, q. 10, a. 1; — cf. BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 189.

posesión, que es simultánea: "*tota simul*: toda entera a la vez".

De esta definición se pueden concluir tres cosas: -1º La eternidad tiene dos elementos: el uno *material*: la duración sin comienzo ni fin; el otro *formal*: la simultaneidad de la posesión. -2º El término "eternidad" no es pues negativo, sino *positivo*, porque no designa precisamente la ausencia de comienzo y de fin, sino más bien la posesión simultánea de la vida. -3º En fin, la eternidad es como *una especie* de inmutabilidad: la inmutabilidad es de cierta manera un atributo *genérico*, que niega en Dios todo cambio: la eternidad es un atributo particular, que en el ser necesario niega especialmente el cambio que se llama la sucesión en la duración.

63. Prueba de la eternidad de Dios.

Para que Dios sea eterno es menester que no tenga ni comienzo, ni fin, ni sucesión. Ahora bien, El es así:

TESIS

*Dios es eterno: no tiene ni principio,
ni fin, ni sucesión.*

Prueba sacada de los cinco atributos ya demostrados:

1º *Por la aseidad*: Dios es el Ser por sí, necesario y subsistente. Luego no puede El tener principio, porque lo tendría de otro; -ni fin, porque de

otra manera dejaría de ser el Ser necesario; -ni sucesión en la existencia, porque no recibe poco a poco su existencia, puesto que ésta es idéntica a su esencia.

2º *Por la simplicidad*: Dios es absolutamente simple: así es que no se puede concebir ni que su existencia esté en el origen unida a su esencia, ni que esté separada de ella al fin, ni que le sea comunicada poco a poco en el curso de los tiempos.

3º *Por la infinitud*: Dios es un ser infinitamente perfecto: ahora bien, un ser temporal no puede ser infinitamente perfecto, porque: -a) está limitado por una serie numérica y siempre finita de instantes; -b) hay en él un pasado y un futuro del que no tiene el gozo actual, y por lo tanto no recibe sino gota a gota una vida incompleta e imperfecta.

4º *Por la inmensidad*. Dios es inmenso; así es que no tiene que mostrar sucesivamente su presencia a los diversos seres: si no hay en El sucesión alguna, El es eterno.

5º *Por la inmutabilidad*: Dios es inmutable: ahora bien, un comienzo, una sucesión y un fin suponen un cambio continuo en la naturaleza o en los actos. Por lo tanto, "la noción de eternidad se desprende de la inmutabilidad, como la de tiempo se desprende del movimiento".³

Agregaremos que "no solamente es eterno Dios, sino que El *es* su eternidad, de la misma manera que El *es* su existencia".⁴

³ *Suma teol.*, I, q. 10, a. 2.

⁴ *Suma teol.*, *Ibid.*

64. Por qué no se puede ni se debe representar la eternidad por la imaginación.

1º *No se puede*: únicamente los datos de los sentidos pueden ser representados por la imaginación: ahora bien, el Ser que no tiene ni principio, ni sucesión, ni fin, no puede caer bajo nuestros sentidos; en él no hay ni pasado, ni futuro, sino un presente perpetuo; mientras que todas las cosas, objetos de nuestra experiencia, están sometidas al cambio.—Sin embargo, se puede esclarecer con ejemplos la noción de eternidad. Con relación al tiempo, “imagen móvil de la inmóvil eternidad”,⁵ se puede comparar la eternidad con *un centro* indivisible y permanente, que corresponde siempre por sus rayos a todos los puntos de una esfera, estando entonces ella en movimiento alrededor de ese punto central.—Se puede también comparar la eternidad con el axioma matemático o geométrico, que en el pasado no comenzó a existir, que no dejará de ser en el futuro, sino que es concebido como teniendo siempre, sin ninguna vicisitud, la totalidad y la perfección de su verdad.

2º *No se debe*: porque ciertamente hay que guardarse de imaginar la eternidad como una duración sucesiva e indefinida. Tal ha sido el error de Locke, de Clarke y de algunos escotistas.—*Locke* creía en una eternidad constituida por la multiplicación infinita del tiempo.—*Clarke* confundía la eternidad con el tiempo abstracto, y por eso con un cierto número de instantes.—Ciertos *escotistas* enseñaron que la eternidad no excluía la sucesión, y la definieron así: “La serie infinita de instantes que se suceden sin comienzo y sin fin”. Estas opiniones son falsas, puesto que atribuyen a la eternidad de Dios sucesiones en número infinito.

⁵ J. J. Rousseau.

Artículo VII

Unicidad de Dios.¹

65. Demostración de la unicidad de Dios.

La resumimos así:

TESIS

Dios es único, es decir, no puede haber otro ser de la misma naturaleza.

Prueba.—Lo probaremos por todos los otros atributos ya expuestos: todos son incommunicables.

1º *Por la aseidad.*—Dios es el ser por sí, el ser necesario, el ser subsistente; pero la aseidad no puede pertenecer ni ser comunicada a varios.—No puede *pertenecer* a varios, porque si un ser necesario basta, no solamente los otros no serán necesarios, sino que además serán inútiles.—No puede *ser comunicada* a varios, porque varios dioses, que, según la mitología, serían engendrados por un pri-

¹ FAROES, *op. cit.*, p. 306-308; — SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, I, 208-210.

mer Dios, fuera de El y en el tiempo, existirían a la vez por sí mismos y por otro; necesitarían varias esencias para subsistir en ellas y al mismo tiempo subsistirían en sí mismos, lo cual es contradictorio. Luego Dios es único.

2º *Por la simplicidad.*—Dios es absolutamente simple; ahora bien, un ser absolutamente simple es único; luego Dios es único.

Se prueba así la *menor*: en el ser simplísimo, la esencia es el principio mismo de individuación. Ahora bien, la individuación es incommunicable y única; por ejemplo, lo que hace que tal individuo sea Pedro, no puede convenir a los otros hombres. Luego también la esencia divina es única e incommunicable. Luego no hay más que un solo Dios, casi de la misma manera que “si Sócrates fuese hombre por el mismo principio por el que es *éste* hombre, así como no puede haber varios Sócrates, no podría haber varios hombres”.²

3º *Por la infinita perfección.*—Dios es infinito; es así que el ser infinito es único; luego Dios es único.—Santo Tomás prueba así la *menor*: “Si hubiese varios dioses, tendrían que diferir: por lo tanto una cosa le convendría a uno, que no le convendría al otro, y si esta cosa fuese una privación, el primero no sería por lo tanto absolutamente perfecto; y si fuese una perfección, le faltaría por lo tanto al otro. Luego es imposible que haya varios dioses”.³

² *Suma teol.*, I, q. 11, a. 3.

³ *Suma teol.*, *Ibid.*

4º *Por la inmensidad, la inmutabilidad y la eternidad a la vez.*—Estos tres atributos de Dios son comunicables. Luego Dios mismo es único.

Prueba *del antecedente*: en el caso en que hubiese varios dioses: -1. Ninguno sería *inmenso*, porque ninguno estaría presente en los seres que los otros produjeran. -2. Ninguno sería *inmutable*, sino que todos estarían en potencia con relación a las perfecciones que distinguen a unos de otros. -3. Ninguno sería *eterno*, porque por él solo, ninguno tendría la posesión total y perfecta de la vida.⁴

Luego no hay más que un solo Dios inmutable, eterno e inmenso.

La tesis está *confirmada* por la *unidad* del mundo, porque el mundo es uno, lo cual supone un solo ordenador: luego Dios, el ordenador del mundo es único.⁵—Por otra parte, la *autoridad* de la Escritura⁶ y la de la Iglesia han sancionado esta verdad: “Si alguno niega que haya un solo Dios verdadero, creador y Señor de todas las cosas visibles e invisibles, sea anatema”.⁷

Siendo contradicha esta tesis por el *dualismo* y el *politeísmo*, debemos ahora refutar estos dos errores.

§ I.—El Dualismo.

66. Noción y refutación del dualismo.

El dualismo es el sistema de los que *admiten un doble principio*: Dios y la materia, o un *principio*

⁴ *Suma teol.*, I, q. 10, a. 3.

⁵ FAROES, *op. cit.*, p. 308; — *Suma teol.*, II, q. 11, a. 3.

⁶ San Marcos, 12, 29; — San Pablo, I Cor. 8, 6.

⁷ *Concilio Vaticano I.*

del bien y un principio del mal. El primero es el dualismo *filosófico*, el segundo es el dualismo *teológico*, más conocido con el nombre de *maniqueísmo*.

Manes o Maniqueo nació en Persia, hacia el año 240. Su sistema puede reducirse a tres puntos:—1º Hay dos principios, el uno fuente del bien, y el otro fuente del mal;—2º estos dos principios son eternos e independientes el uno del otro;—3º El principio del mal combate necesariamente al principio del bien, y no cesa de estorbar su acción.

A este sistema se han adherido en nuestra época Stuart Mill,⁸ Spencer,⁹ Proudhon y los pesimistas. Refutémoslos en una misma tesis.

TESIS

El dualismo debe ser rechazado.

Prueba.—Teóricamente es imposible y contradictorio; prácticamente es inútil y peligroso.

1º Es *imposible*, porque hemos probado que el primer principio es independiente e infinito. Ahora bien, si hubiese dos o varios, “ciertas cualidades convendrían al uno y no al otro”, y el primero dependería del segundo: Dios, por ejemplo, para crear dependería de la materia y estaría limitado por ella; y así ninguno de los dos principios sería

⁸ *Mes mémoires*, 1869.

⁹ *Principes de biologie*, 1864.

independiente, ni infinito. Así es que no hay más que un solo primer principio.

Objeción.—Siendo el principio del mal la materia primera, esto es, *casi nada* (prope nihil), ésta no priva de nada al ser perfecto.

Respuesta. Si así fuese: — 1º Fuera de Dios mismo existiría una realidad necesaria; — 2º Dios dejaría de ser independiente en su operación, puesto que no podría hacer nada sin la materia; — 3º Además, el mundo, al menos en su substancia, sería independiente de Dios. Todo esto es falso.¹⁰

2º El dualismo es *contradictorio*, porque estos dos principios serían a la vez infinitos y finitos: infinitos, puesto que son por sí mismos, y porque la aseidad entraña la infinitud; finitos, porque dos infinitos se excluyen limitándose mutuamente.

Además, en la hipótesis de los maniqueos, esos dos principios son a la vez seres y no seres.—Seres, porque subsisten simplemente y por sí mismos, — no seres, porque el principio *bueno* tiene atributos que lo destruyen: en efecto, es independiente en su esencia y dependiente en su operación, infinito en su esencia y finito en su operación... etc. Por su parte, el principio *malo* es una pura nada, porque, como todo ser es bueno y el mal es la privación del bien, el soberano principio del mal debe ser una absoluta privación de realidad. Por lo cual San Agustín exclama: (¡Oh Maniqueos), vosotros adoráis cosas que no son ni dioses, ni siquiera realidades, sino que son una pura nada!”

3º Prácticamente el dualismo es *inútil*. Ha sido imaginado, ora para evitar el misterio de la crea-

¹⁰ FARGES, *op. cit.*, p. 442.

ción, ora para explicar la existencia del mal. Pero no alcanza ninguno de estos dos objetos.

Prueba:—1. En la hipótesis de una materia eterna, esta materia escapa evidentemente a la creación, pero el otro principio debe crear sin embargo las formas substanciales y sobre todo el alma humana. Pero, si puede crear formas subsistentes ¿por qué no había de crear la materia misma? ¹¹—2. En la hipótesis de un supremo principio del mal, el principio del bien le sería ora inferior, ora superior, ora igual en potencia: en el primer caso, no habría en el mundo ningún bien; en el segundo, ningún mal; en el tercero, ni bien ni mal, porque estas dos fuerzas iguales y contrarias se neutralizarían.

4º En fin, es *peligroso*. Si se atribuyen el mal y el pecado a la materia, o a no se sabe qué principio necesario del mal, la libertad, la imputabilidad, el mérito y el demérito desaparecen; y así los hombres estarían fatalmente entregados a los vicios de todas clases.—La realidad de este peligro se prueba por la historia tanto antigua como moderna: nadie ignora ahora los estragos hechos en los pueblos por el culto de los demonios y los crímenes de las sectas que oponen Lucifer a Dios.

Objeción.—Existe el mal en el mundo; es así que el mal no puede venir sino de un principio malo; luego existe ese principio del mal.

Respuesta. *Distinguimos la mayor:* existe el mal en el mundo, esto es, una privación del bien, *lo concedemos*; una entidad mala por esencia, *lo negamos*. En efecto, como ya dijimos, un ser no puede ser esencialmente malo.

¹¹ FARGES, *op. cit.*, p. 443.

Insistencia.—Un efecto moralmente malo no puede proceder de un principio bueno; luego el mal no puede venir sino de un principio malo.

Respuesta. *Distinguimos el antecedente:* Un efecto malo no puede proceder *inmediatamente y directamente* de un principio bueno, *lo concedemos; mediatamente e indirectamente, lo negamos;* en efecto, nada impide, por ejemplo, que Dios pueda concedernos el *libre albedrío*, de cuyo *abuso* nace el pecado (n. 139).¹²

§ II.—El Politeísmo.¹³

67. Formas diversas, causas y origen del politeísmo.

A.—El politeísmo es el error de los que *admiten un cierto número de dioses*, y aun a veces *una multitud*.

Este error ha revestido diversas formas. He aquí las principales:

1º *La demonolatría* o culto de los genios, buenos o malos: practicado antiguamente por los griegos y los romanos, la hallamos ahora en ciertas tribus del Oriente y de Oceanía.

2º *El sabeísmo* o culto de los astros, muy común en Persia, y que tuvo algunos seguidores en Grecia.

3º *La antropolatría* o culto de los hombres; tal fue en Grecia el culto de Zeus y de Saturno; en los últimos siglos de Roma,¹⁴ el culto de los emperadores, y entre los chinos el culto de los ancestros.

¹² *Suma teol.*, I-II, p. 79, a. 1, ad 3.

¹³ BRIAULT, *Polythéisme et fétichisme*, 1929.

¹⁴ ALLO, *Commentaire sur l'apocalypse*, 1921, p. 204-210.

4º *La zoolatría*, o culto de los animales, que se extendió sobre todo en Caldea, en Egipto y entre los Indúes.

5º *El fetichismo*, esto es, la adoración de la naturaleza, de los ríos, de la tierra, de las legumbres, de los ídolos; existe todavía en ciertas regiones de la India y de Africa; antiguamente prevaleció entre los egipcios. Al fetichismo alude Juvenal en sus sátiras:

Porrum et caepe nefas violare et frangere morsu.
O sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis
Numina! ¹⁵

B.—Puede atribuirse el error del politeísmo a una triple causa: *la alteración de la primitiva revelación, la pereza de la razón, la corrupción del corazón humano.*

1º El culto de los genios, ora buenos, ora malos, las tradiciones de ciertos pueblos sobre el origen del mundo,¹⁶ sobre la caída del primer hombre, la recompensa o las penas de la otra vida, son otras tantas pruebas de una primitiva revelación que los pueblos separados del pueblo judío dejaron alterarse poco a poco.

2º La *pereza* y la *debilidad* de las mentes en la búsqueda de las verdades metafísicas contribuyeron también al desenvolvimiento del politeísmo. Por la vía de la causalidad es como nos remontamos a Dios; pero, como entre esta Causa primera y sus efectos remotos, que son el objeto de nuest

¹⁵ JUVENAL, Sat. XV: "Impiedad es violar y rasgar con los dientes la cebolla y el puerro. ¡Oh santas naciones, para las cuales nacen en sus jardines tales divinidades!"; — BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 4.

¹⁶ R. P. MONTITON, *Cosmogonie des Pomotous* (Missions catholiques, 1874, p. 342; — VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*, 1877; — LÉNORMANT, *Monographie*, 1864,

experiencia, hay numerosas causas intermedias, la razón se detiene en el trayecto, se contenta con descubrir causas segundas, y esta omisión de la causa primera la conduce fácilmente al sabeísmo, al fetichismo, al animismo, al culto de los manes, etc.

3º En fin, la última causa del politeísmo es la *corrupción* del corazón humano. De todas las causas, ésta es quizá la más general, como lo observa Orígenes: "Los hombres divinizan lo que aman, y dan el nombre de dioses a sus pasiones y a sus vicios". He aquí principalmente el origen de la más frecuente de las formas del politeísmo, la antropolatría.¹⁷

68. C.—La cuestión que se plantea es ésta: ¿Es el politeísmo un *error* de la inteligencia, o una *depravación* de la voluntad?

1º Investigando el fundamento de la certeza en la autoridad del género humano, ciertos filósofos han sostenido que el politeísmo no era un error de la inteligencia, sino una horrible depravación de la voluntad: todos los pueblos hubieran reconocido el dogma de la *unidad* de Dios, pero no todos habrían querido rendirle homenaje.¹⁸—Una opinión análoga no ve en el politeísmo más que una suerte de deísmo: los paganos admitían la existencia de un Dios único, pero, creyendo que no se ocupa El de ninguna manera de este mundo, inventaron genios buenos o malos, encargados unos de beneficiarnos y otros de perjudicarnos, a los que adoraron como a dioses.

¹⁷ Cf. PLUCHE, *Histoire du Ciel*, 1788, t. I, p. 200; — *Réponse de Ste. Catherine patronne des philosophes, a l'empereur Maximin* (GIRY, *Vie des saints*, 25 nov.).

¹⁸ Lamennais.

2º Una mejor opinión, sostenida por el mayor número de filósofos, afirma que el politeísmo no es puramente una depravación de la voluntad, sino también un verdadero error de la inteligencia: esta opinión es la mejor apoyada por la historia profana, la Sagrada Escritura y la autoridad de los Santos Padres: “Lo que de Dios se puede conocer está en ellos, dice San Pablo, ha sido manifestado a los gentiles, de suerte que son inexcusables; . . . se ofuscaron en vanos pensamientos y su corazón se entenebreció”.¹⁹—Sea lo que fuere, el monoteísmo precedió al politeísmo.

69. La prioridad del monoteísmo sobre el politeísmo — ha sido rechazada por los ateos y la mayor parte de los racionalistas modernos.²⁰ Para ellos el politeísmo procede de un sentimiento anterior a la religión y que de ninguna manera es religioso: lo explican ²¹ de diversas maneras.—Según unos, se comenzó por personificar las cosas y las fuerzas de la naturaleza: los truenos, los astros, las fuentes, el cielo, etc. (escuela mitológica panbabilónica).—Según otros, los alimentos que se tomaban sobre las tumbas de los muertos, de los ancestros y de los bienhechores condujeron al culto de los manes (manismo de Spencer).—Luego vino la persuasión de que todas las cosas de la naturaleza estaban como el hombre animadas por espíritus buenos o espíritus perversos (animismo de Taylor).—Todavía otros recurren a la magia: ésta surgió de la creencia de que ciertos hechos insólitos no pueden explicarse por las fuerzas ordinarias de este mundo, sino por fuerzas impersonales e inmaterial-

¹⁹ SAN PABLO, *Rom.*, 1, 19, 20.

²⁰ AUGUSTO COMTE, *Catéchisme positiviste*, 1852.

²¹ BRIAULT, SCHMIDT y PINARD DE LA BOULLAYE, *op. cit.*

les, que no se podrían conmover o apaciguar sino mediante cantos, danzas y otros ritos mágicos semejantes.—En fin, otros han deificado a la sociedad, de la que el hombre lo recibe todo: lengua, ideas, artes, moralidad, leyes. Según ellos el individuo imagina instintivamente que hay algo así como una fuerza mágica en la sociedad que le es superior y especialmente en el animal o la planta (totemismo): de la planta o del animal se supone que el clan ha sacado su origen y el nombre. Fuerza mágica y extraordinaria, esa fuerza social, primitivamente impersonal o símbolo de la divinidad, poco a poco ha sido considerada como una persona y, finalmente divinizada, ha recibido adoraciones, invocaciones como un Dios: tal es, con algunos matices de más o de menos, el origen de la religión según Durkheim, Lévy-Bruhl y todos los sociólogos.

70. Apreciación.

Aquí hay lugar a distinguir entre los hechos y la teoría. La deificación de las fuerzas de la naturaleza, el culto de los muertos, el animismo y el totemismo... son hechos que nadie niega; pero querer explicar por ellos el monoteísmo, el consentimiento de los pueblos en la creencia en Dios y el origen de la religión son teorías, pero teorías inadmisibles. El monoteísmo es *naturalmente* y *cronológicamente* anterior al politeísmo.

Naturalmente, como resulta de las cinco vías que conducen a Dios, que se ofrecen a los ojos de todos, en todo tiempo y en todo el universo, mientras que los hechos en cuestión no son verdadera-

mente universales, sino que dependen de tal o cual género de vida (agricultura, caza, vida pastoril), de tal o cual régimen familiar (patriarcado, matriarcado). Por lo cual el error politeísta no ha sido *universal*. Como lo confiesa Renán, jamás ha sido aceptado ni por los judíos,²² ni entre los gentiles mismos, por los más de los filósofos: Anaxágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón y muchos otros, que se burlaban de la pluralidad de dioses y profesaban la existencia de un ser supremo.

Cronológicamente, porque los susodichos hechos no son primitivos: mientras más primitivos son los pueblos, menos se les halla entre ellos, y aun entre los verdaderos primitivos se halla con una gran claridad el conocimiento, la invocación, el culto de un *Dios supremo, único, creador del mundo, autor y vindicador* de la ley moral: por lo cual es históricamente cierto que el politeísmo no existió antes del monoteísmo.²³

Por lo demás, los politeístas admiten a Dios y aun implícitamente un Dios único y supremo, cuando reconocen un padre y un señor de los dioses (n. 34). Por lo cual el politeísmo es un error, pero un error solamente sobre la *naturaleza* de Dios: no tiene mayor fuerza contra la prueba moral de su *existencia* que contra la demostración de su *unicidad*.

²² Contra VIARDOT, *Le libre examen*, p. 14, 15.

²³ *Suma teol.*, II-II, q. 174, a. 6; q. 94, a. 4, ad 2; — MONS. FREPPEL, *St. Justin*, 6a. y 7a. lec., p. 110-164.

COROLARIO

71. Dios es invisible, incomprensible, pero conocible.²⁴

1. *Es invisible* para todas las creaturas, aunque muy conocible en sí y la luz misma. Esto no depende de un defecto, sino de un exceso de inteligibilidad que excede el alcance de la inteligencia creada: así el sol no puede ser mirado de frente por el pájaro nocturno cuyo ojo es cegado por una lumbre tan luminosa. Así es que ni con una especie inteligible creada, ni *mucho menos* con los ojos del cuerpo se puede ver la esencia divina.²⁵

2. Por lo cual es y permanecerá siempre *incomprensible* para una inteligencia creada, aun cuando ésta sea fortificada por una luz de gloria para ver la divina esencia. Esto no quiere decir que en este caso verá una parte de ella y no la otra: la verá toda entera, pero no tan perfectamente como ella puede serlo, así es que no la comprenderá.

3. Sin embargo, es *conocible*, pero solamente en el espejo de las creaturas, esto es, por vía de negación de sus imperfecciones. De aquí los nombres y los atributos negativos de Dios, negativos no en el sentido de que nieguen algo de Dios, sino, al contrario, en el sentido de que niegan en Dios las imperfecciones de las creaturas por atribuirle una perfección más alta por vía de analogía y de eminencia, como vamos a verlo a propósito de los atributos positivos.²⁶

²⁴ *Suma teol.*, I, q. 12.

²⁵ *Ibid.*, a. 1, 2, 3.

²⁶ *Ibid.*, q. 13.

Capítulo Segundo

ATRIBUTOS POSITIVOS DE DIOS

72. ¿Hay en Dios atributos positivos y cuáles son?¹

A.—Hasta aquí hemos excluido de la naturaleza de Dios todas las imperfecciones de las creaturas, por ejemplo, la dependencia, la limitación, la composición. Pero en las creaturas hay también perfecciones positivas, y es necesario atribuir las a Dios. En efecto, “todo lo que hay de ser y de bondad en las creaturas viene del Creador. Es así que la causa contiene todas las perfecciones de sus efectos, en un grado superior. Luego es necesario que todas las perfecciones de las creaturas estén en Dios en el grado supremo”, aunque de una manera *analógica*, como ya se explicó (n. 43).—Pero entre esas perfecciones, la vida es seguramente la mayor, porque es mucho más perfecto vivir que no vivir. Luego está fuera de duda que Dios es *viviente*.

B.—Además, entre los seres vivientes, ciertamente hay grados. Unos, como los vegetales, tienden a su fin impulsados por las fuerzas inconscientes de

¹ FARGES, *op. cit.*, p. 346 y ss.

su naturaleza; otros, los animales, se mueven bajo la dirección de una impresión sensible; en fin, otros, los hombres, escogen ellos mismos su fin y lo persiguen, "lo cual no puede hacerse sino gracias a la inteligencia y a la voluntad".² Este grado superior se llama *vida intelectual*, y como es el más perfecto, debe convenir soberanamente a Dios.

Pero la vida intelectual supone dos facultades: *la inteligencia* y *la voluntad*, de las cuales se desprende en Dios *la omnipotencia* y que suponen *la personalidad*. De aquí cuatro atributos positivos que debemos estudiar.

² *Suma teol.*, I, q. 18, a. 2-3.

Artículo I

La inteligencia divina.¹

Para ser completos, estudiaremos: 1º *La Existencia*; 2º *El Objeto*; 3º *El Medio* y 4º *Las Propiedades* de la ciencia divina.

§ I.—*Existencia de la ciencia divina.*

La ciencia supone un *sujeto cognoscente*, un *objeto conocido* y su *unión*: veamos si todo esto se halla en Dios.

73. De si Dios es inteligente y en qué grado.—He aquí nuestra

TESIS

Dios es inteligente y soberanamente inteligente.

A.—Dios es inteligente, lo cual resulta suficientemente de los puntos ya establecidos.—En efecto,

¹ SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aq.*, t. I, p. 238; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 395-440; — GILSON, *Le thomisme*, p. 107.

desde luego, el orden del mundo exige una soberana inteligencia ordenadora, la cual es Dios (n. 24).—Además, Dios es Espíritu (n. 49); pero el atributo fundamental del espíritu es la inteligencia; luego Dios es inteligente. Por lo cual los Griegos muy bien lo llamaron Θεός, esto es, *vidente*.—En fin, siendo la inteligencia la fuente de toda perfección moral, sin ella no se podría concebir ni la voluntad libre, ni el amor, ni la santidad, ni la justicia, ni la bienaventuranza.

B.—Dios es *soberanamente* inteligente.—En efecto, la previsión de todos los posibles supone una inteligencia infinita; ahora bien, aun cuando el orden del mundo no exigiese tal previsión, la aseidad divina lo exigiría, puesto que el ser por sí es la causa, la razón, la medida de todos los posibles (n. 29).—Además, la inteligencia, que en el hombre es limitada, es una perfección simple, cuyo concepto no encierra ninguna imperfección. Ahora bien, el ser necesario, ya lo dijimos (n. 54), posee formalmente, y en un grado supremo, todas las perfecciones de este género que descubrimos en los seres contingentes; sin lo cual El no sería infinitamente perfecto, y faltaría a la causa una perfección que sin embargo se hallaría en el efecto. Luego Dios es soberanamente inteligente.

74. De si Dios es verdad y en qué sentido.

La verdad y el ser son idénticos: es así que Dios es el primero y soberano ser; luego El es también la primera y soberana verdad. Esto se entiende del *fundamento* de la verdad formal. En cuanto a ésta he aquí nuestra

TESIS

*Dios es la primera y soberana verdad.*²

Prueba.—La verdad considerada formalmente es el ser en su relación con la inteligencia, y esta relación se presenta de tres maneras:

I.—Dios es pues de tres maneras la *soberana verdad*.

a) La verdad es primeramente la adecuación o la *conformidad del objeto con la inteligencia*. Pero en Dios existe la más perfecta conformidad, la identidad misma entre su esencia y su inteligencia. Luego El es la soberana verdad *metafísica*.

b) La verdad es también la *conformidad de la inteligencia que conoce con el objeto conocido*. Es así que la inteligencia de Dios es perfectamente conforme no solamente a sí mismo, sino a todas las cosas creadas, puesto que éstas no son sino en cuanto El las piensa y las crea. Luego El es la soberana verdad *lógica*.

c) La verdad es, en fin, la *conformidad del lenguaje con la inteligencia* o el pensamiento del que habla. Pero Dios, así como no puede ser engañado, igualmente no podría engañar a nadie, diga lo que diga. Luego Dios es la soberana verdad *moral*.—*De donde se sigue* que, ora en el orden natural, ora en el orden sobrenatural, El es perfectamente verídico, y que si El hace una revelación, ésta es

² *Suma teol.*, I, q. 16, a. 5.

absolutamente cierta. Por lo cual aun cuando ciertamente sea superior la fe a la razón, jamás puede haber oposición entre la razón y la fe.³

II.—Dios es la *Verdad primera*.—En efecto, El no es solamente el Ser primero de donde viene todo ser, sino que El se conoce a sí mismo el primero.—El es el objeto por excelencia del intelecto creado, —y su Palabra es la primera digna de fe. Desde este triple punto de vista, en sí mismo y relativamente a las creaturas, El es pues también la *Verdad primera*.

75. La ciencia de Dios: su naturaleza.—A.—El saber, o ver la verdad en sí, por una mirada de la inteligencia, conviene perfectamente a Dios. En efecto, por una parte Dios es soberanamente inteligente, es la inteligencia en acto, y por otra parte Dios es la verdad soberana. Es así que la inteligencia actual de la verdad suprema constituye la ciencia suprema. Luego la ciencia pertenece soberanamente a Dios.

Digamos mejor: “Dios es la luz misma”, a causa de la eminencia de su ciencia. La ciencia es tanto más perfecta cuanto el sujeto que conoce es más independiente de la materia: así la inteligencia conoce mejor que los sentidos, porque está más desprendida de la materia. Y como Dios “ocupa el supremo grado de la inmaterialidad, se sigue que ocupa también el supremo grado del conocimiento”⁴ (n. 49).

³ *Concilio Vaticano, Const. Dei Filius*, c. v.; — cf. MONSABRÉ, *Conf.*, 1874.

⁴ *Suma teol.*, I, q. 14, a. 1.

B.—En consecuencia, podemos definir la ciencia divina así: *el acto puro, que comprende toda verdad*.—Es: 1º el *acto* o la comprensión actual, sin ninguna mezcla de potencia, y que no hay que llamar hábito.—2º Es el *acto puro* o perfectísimo: Dios se conoce a Sí mismo y todas las cosas en un acto simplísimo,⁵ y allí está el *modo* de la ciencia divina.—3º *Comprende* la verdad toda entera, y tal es la perfección de dicha ciencia.—4º En fin, la ciencia divina abarca *toda verdad*, y ahí está su *extensión* universal. Todo esto resulta de lo que precede, y va a ser desenvuelto más extensamente.

§ II.—Objeto de la ciencia divina.

Dios se conoce *a Sí mismo*, y conoce todas las *otras cosas*, tanto *posibles* como *reales*, *necesarias* o *libres*.

76. De si Dios se conoce a Sí mismo y cómo.⁶

El objeto *primero* de la ciencia divina *es lo que Dios conoce antes que todo el resto, y por lo cual conoce todo el resto*. Ahora bien, ese objeto primero es la esencia divina misma.

TESIS I

Dios se conoce intuitivamente, y se comprende perfectamente.

I.—Dios se conoce *a Sí mismo*. Para probarlo se requieren y bastan tres condiciones: -1º que Dios

⁵ *Suma teol.*, I, q. 16, a. 5, ad 1.

⁶ FARGES, *op. cit.*, p. 350-354; — *Suma teol.*, I, q. 14, a. 2, 3.

sea inteligente; -2º que su esencia sea perfectamente inteligible; -3º que ella esté inmediatamente presente a su inteligencia. Es así que estas tres condiciones se realizan en Dios, soberanamente inteligente —verdad suprema—, y en quien la inteligencia y la esencia son idénticas. Luego Dios se conoce a sí mismo.

Por lo cual Aristóteles lo llama: *η νόησις νοήσεως νόησις*, el pensamiento que piensa el pensamiento.

II.—Dios se conoce *intuitivamente*.⁷ En efecto, un ser puede conocerse de dos maneras, ora por reflexión, ora por intuición. Pero la reflexión, tal como existe en el hombre, implica una imperfección, porque es un proceso de la substancia a sus operaciones, o de las operaciones a la substancia, que supone la distinción de substancia y operación. Siendo Dios soberanamente simple, no se conoce por lo tanto por reflexión, sino por intuición directa.—El no conoce por medio de *especies* inteligibles de las que ninguna necesidad tiene; —ni por inducción o deducción, porque lo ve todo con una sola intuición de El.⁸

III.—Dios se comprende *perfectamente*. Para esto basta que haya adecuación perfecta entre la inteligencia y su objeto. Ahora bien, tal adecuación, muy incompleta en el hombre, es perfecta en Dios.—1º Es muy *incompleta* en el hombre, tanto a causa de la debilidad y de la imperfección de su razón, como de la imperfección de su objeto, que jamás está totalmente en acto, y por esa razón no puede ser conocido todo entero. Por lo cual el hombre

⁷ *Suma teol.*, I, q. 14, a. 2.

⁸ *Ibid.*, a. 7.

no tiene un conocimiento adecuado de nada, ni siquiera de las más pequeñas cosas.

2º Es *perfecta* en Dios, porque, por una parte, la inteligencia divina es infinita, y por otra parte Dios está completamente en acto, puesto que es el Acto Puro: en consecuencia “la perfección de su conocimiento será tan grande como la actualidad de su existencia”.⁹ Luego ella es infinita y Dios se comprende perfectamente a Sí mismo.

Conclusión: el infinito es incomprensible para el hombre (n. 71), pero no lo es para Dios.—Por lo cual y *a fortiori* conoce El todo lo finito, ya sea solamente *posible* o ya *realizado*, como nos falta explicar.

77. 1º De si Dios conoce todos los posibles y cómo.¹⁰

El objeto *secundario* de la ciencia divina es *todo lo que Dios conoce en su esencia y por su esencia*, y desde luego los posibles.

TESIS II

Dios conoce en Sí mismo perfectamente y por un solo acto todos los posibles.

I.—*El los conoce.* En efecto, los posibles no son otra cosa que la esencia divina “en cuanto puede ella ser *participada* en cierto grado de semejanza

⁹ *Suma teol.*, I, q. 14, a. 3.

¹⁰ FARGES, *op. cit.*, p. 354, 356.

por las creaturas". Es así que Dios conoce perfectamente su esencia, no solamente en sí misma, sino también en cuanto puede ella ser participada por las creaturas. Luego conoce todos los posibles.—Desde otro punto de vista, se llama posible todo aquello a lo que se extiende el poder de Dios. Luego Dios debe conocer todo eso *perfectamente*, pues de otra manera no conocería sino imperfectamente su poder; porque "el poder de un ser no puede ser conocido perfectamente si no es conociendo los objetos a los cuales se extiende él".¹¹ Luego Dios conoce todos los posibles.

II.—Los conoce *en sí mismo*.—En efecto, Dios conoce los posibles, ora en las cosas externas, ora en ellos mismos, ora en sí mismo. Pero las dos primeras hipótesis son falsas, como ya lo dijimos a propósito del fundamento de los posibles.

La primera es falsa: de otra manera la ciencia de Dios, como la ciencia humana, vendría de objetos exteriores y sería adquirida, progresiva y múltiple.—Por lo demás, como el plano del arquitecto es anterior a su obra, así las ideas de Dios deben ser anteriores a las cosas creadas.

También *la segunda* es falsa: porque los posibles, en virtud de tener una existencia puramente ideal, no pueden existir sino en la inteligencia divina. Si no, habría que admitir el dualismo de Platón, puesto que esas formas separadas existirían por sí mismas; y entonces Dios estaría bajo la dependencia de esas ideas extranjeras, arquetipos de sus obras.

¹¹ *Suma teol.*, I, q. 14, a. 5-6.

Luego las ideas de todos los posibles están, desde toda la eternidad, en la esencia misma de Dios, su verdadero y perfecto Prototipo.

78. Dios conoce por un solo acto, que abarca muchas ideas.

A.—*Por un solo acto.* Los posibles, ya lo dijimos, son la esencia misma de Dios, conocida, no precisamente en cuanto ella es en sí, sino en cuanto “participable e imitable”¹² por las creaturas. Es así que Dios conoce con un solo acto de su esencia, y en sí misma, y en cuanto puede ser ella imitada de diversas maneras por las creaturas. Luego en un mismo acto simplísimo Dios se conoce a Sí mismo y a la vez todos los posibles.

B.—Este acto abarca *muchas* ideas. En efecto, la ciencia exige que cada objeto conocido esté representado en el sujeto cognoscente: “Luego Dios tiene en Sí todas las ideas particulares de las cosas que El conoce”.¹³ Además, las ideas son los modelos según los cuales Dios ha creado todas las cosas: luego Dios tiene en Sí mismo las ideas de todo lo que El ha creado. Así pues, las ideas “que son a la vez principios de conocimiento y de producción de las cosas” deben ser múltiples en la inteligencia divina.

Sin embargo, tal multiplicidad no introduce composición en Dios, porque ella es toda entera del lado objetivo de los conceptos, mientras que desde el punto de vista subjetivo no hay más que un solo acto de conocimiento de una inefable sim-

¹² *Suma teol.*, I, q. 14, a. 4.

¹³ *Ibid.*, I, q. 15, a. 2.

plicidad, como lo dice el Santo Doctor: "Puesto que las proporciones de los objetos son múltiples, es menester ciertamente que haya varias ideas; pero desde el punto de vista de la esencia divina no hay más que una sola idea para todos los objetos".—*Mejor*: en Dios existe la *idea de una multitud* de cosas, más bien que una *multitud de ideas*.

79. IIº De si Dios conoce las realidades creadas y cómo.

La ciencia de Dios debe extenderse tan lejos como su poder.¹⁴ De aquí nuestra tercera aserción.

TESIS III

Dios conoce perfectamente todas las realidades creadas, cualesquiera que sean.

A.—*Dios las conoce*. El que se conoce a sí mismo y conoce su poder, conoce también lo que produce. Es así que Dios produce de alguna manera todas las realidades creadas: las saca de la nada, las conserva en la existencia, concurre en las acciones de ellas; luego Dios conoce en Sí mismo todas las realidades.—Semejante al artista que contempla en su ideal la obra maestra salida de sus manos, así Dios contempla el universo en su pensamiento.

B.—*Las conoce perfectamente*. En efecto, no se le puede reprochar a la inteligencia divina, como a la razón humana, el no alcanzar la esencia misma

¹⁴ *Ibid.*, q. 14, a. 11.

y total de las cosas; porque “la idea creadora de las cosas es infinitamente superior a la idea que ellas producen en nosotros” y por ella todo lo creado preexiste idealmente en Dios, no solamente en general, sino con sus notas específicas e individuales.¹⁵

80. Todas las cosas, cualesquiera que sean¹⁶ — *hemos dicho*, esto es, los individuos, las pequeñas cosas, el mal, el futuro...

1. Dios conoce a *los individuos*. Según Averroes y algunos filósofos, Dios no conoce más que los géneros y las especies. Pero, al contrario, “Dios conoce las cosas tal como las produce, y como El no crea géneros y especies, sino individuos, conoce los caracteres individuales tan bien como los caracteres genéricos o específicos”.¹⁷

2. Conoce *las más pequeñas cosas*. En efecto, tanto como las más grandes, las pequeñas exigen la causalidad divina; por lo demás, las cosas que nos parecen pequeñas están menos alejadas de las que nos parecen grandes, que éstas del infinito.

3. Dios conoce el *pecado* y el mal. Ora porque El es el juez y el vindicador supremo, ora porque El concurre a producir físicamente el acto que viene a ser moralmente malo por la intervención de la voluntad humana; ora en fin porque no conocería El sino imperfectamente el bien y el ser si no conociese cuanto puede agregarse accidentalmente al bien y al ser, esto es, los defectos y las im-

¹⁵ *Suma teol.*, I, q. 14, a. 6 y 11.

¹⁶ GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 406-415.

¹⁷ *Suma teol.*, *Ibid.*

perfecciones: “hay, en efecto, bienes que pueden ser corrompidos por el mal”.¹⁸

4. Dios no conoce solamente el presente, sino también el *pasado* y el *futuro*, y aun los *futuros libres*.—En efecto, puesto que “la ciencia de Dios se extiende tan lejos como su causalidad”,¹⁹ y puesto que nada escapa a la causalidad de la causa primera y universal, ni siquiera las acciones libres del hombre, como más adelante lo explicaremos, a propósito del concurso divino (n. 119), se sigue que Dios conoce aun los futuros libres, ora hayan sido ya actualizados, ora lo sean algún día, ora estén todavía en la potencia de sus creaturas libres.

5. Por la misma razón, Dios conoce los *futuribles*. Se llaman futuribles o futuros condicionales las cosas que no existen en el presente, que no han existido en el pasado, que no existirán en el porvenir, pero que habrían existido ora en el presente, ora en el pasado, ora en el porvenir, si tal condición determinada se hubiese producido, por ejemplo, lo que habrían hecho los habitantes de Sidón si hubiesen oído la predicación de Nuestro Señor Jesucristo: “Si en Tiro y en Sidón se hubiesen cumplido las maravillas que han sido hechas en medio de vosotros, inmediatamente hubiesen hecho penitencia con ceniza y cilicio”.²⁰

Conclusión: Dios, que es la existencia misma, conoce todo lo que participa o puede participar de la existencia (n. 86).

¹⁸ *Suma teol.*, I, q. 14, a. 10.

¹⁹ *Suma teol.*, *Ibid.*, a. 11.

²⁰ Mt., 11, 21.

§ III.—*El Medio de la ciencia divina.*²¹

81. Posición de la cuestión.

A.—*Nociones.* Es menester distinguir con cuidado tres nociones: *el principio, el modo y el medio* de la ciencia divina. El principio *por el cual* Dios comprende es la esencia misma de Dios, porque Dios “no comprende las cosas por ninguna otra idea que no sea su esencia”.²² El modo *según el cual* Dios comprende todas las cosas es un acto único y simplísimo, que no difiere ontológicamente del ser divino (n. 78).—En fin, *aquello cuyo conocimiento encierra el conocimiento de otra cosa* es el *medio en el cual* Dios comprende lo que no es El. Será el objeto de este estudio.

B.—*Sentido* de la cuestión. Dos puntos están fuera de duda:

1º Dios conoce todas las cosas *en Sí mismo*; sin lo cual la ciencia divina, procediendo en parte de las creaturas, sería adquirida, sucesiva y dependiente; y por lo tanto no podría ser infinitamente perfecta.

2º Pero ¿cómo conoce Dios todas las cosas en Sí mismo? Por ejemplo, ¿las conoce por la contemplación de su esencia, o en sus libres decretos? En cuanto a las cosas *necesarias*, no hay duda; las que son puramente posibles las conoce en su esencia (n. 79); las que son reales, ora pasadas, ora futuras,

²¹ MERCIER, *Traité élem., Théodicée*, p. 103-108; — SERTILLANGES, *Dieu*, III, p. 321-326.

²² *Contra Gentiles*, I, c. 46.

ora absolutas, ora condicionales, las conoce en sus libres decretos.

Toda la dificultad consiste en la determinación del medio en el cual Dios puede ver las acciones *libres* del hombre, tanto futuras como futuribles: de la solución de este problema depende la cuestión tan difícil de la conciliación de la presciencia divina y la libertad humana.

82. Dos opiniones sobre el medio de la ciencia divina.

Abordemos la célebre controversia de molinistas y tomistas: ²³

1º Según los tomistas, Dios se conoce a Sí mismo, y este es el objeto primero de su inteligencia; después ve y comprende en Sí mismo todas las otras cosas, que son el objeto secundario de su ciencia. Ve los *posibles* en su *esencia* como en su arquetipo; ve y comprende las *realidades necesarias* o libres, absolutas o condicionales, en Sí mismo en cuanto que El es su causa, esto es, *en su decreto* absoluto o condicional, por el cual todo es determinado a la existencia, o lo sería, si se diera tal o cual condición. Así la ciencia de Dios es una vasta síntesis; en un acto simplísimo Dios se conoce a Sí mismo, y todas las cosas en El mismo ²⁴ y su acto de voluntad.

He aquí por qué, según los tomistas, la ciencia de Dios se divide solamente en *ciencia de inteligencia*, que tiene

²³ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 365-378; - GAYRAUD, *Thomisme et molinisme; Réplique au P. de Régnon*, 1890; - GARRIGOU-LAGRANGE, *St. Thomas et le néo-molinisme*, 1917.

²⁴ *Contra Gentiles*, I, c. 68, n. 2; - *Suma teol.*, I, q. 14, a. 5.

por objeto los posibles, y *ciencia de visión*, que tiene por objeto todas las realidades, presentes, pasadas o futuras, absolutas o condicionales, necesarias o libres.

2º En los últimos siglos, numerosos filósofos, abandonando la opinión del Santo Doctor, se adhieren a la de Molina. Este teólogo imaginó, en cuanto a los futuros condicionales, el célebre procedimiento de conocimiento que se llama "*la ciencia media*".—*Negativamente* podemos definirla así: un conocimiento por el cual Dios prevé, *antes de todo decreto*, lo que el hombre haría libremente, si se diera tal condición.—En cuanto a la definición *positiva* de la ciencia media, los Molinistas no se ponen de acuerdo. Unos, con Molina, dicen que Dios conoce los futuros contingentes en una profundísima "*supercomprensión*" de las causas segundas antes de todo decreto y ningún acto de parte de ellas; otros, con Vásquez, dicen que Dios, que domina todos los tiempos, ve esos futuros *en sí mismos*, esto es, en la libre determinación del hombre; otros, en las *esencias* de las cosas; otros, en fin, en el *principio de contradicción* o en su verdad objetiva (n. 84).

Por lo cual los molinistas tildan a la división tomista en *ciencia de inteligencia* y *ciencia de visión* de no ser adecuada: según ellos no alcanzaría ella los futuros libres condicionales, de los que hacen el objeto exclusivo de una ciencia *media*, que sería intermedia entre la ciencia de visión y la ciencia de simple inteligencia, o con otras palabras, entre la ciencia natural y la ciencia libre de Dios.

83. ¿Qué pensar de la opinión tomista? ²⁵

Es la contradictoria de la opinión molinista, y he aquí nuestro parecer:

TESIS

*Sólo en sus decretos tiene Dios la
presciencia de los futuros libres.*

Prueba.—Es forzoso aceptar que Dios tiene una presciencia de los futuros libres, digna de El e infalible. Ahora bien, una tal ciencia, de cualquier manera que se la explique, no puede existir en Dios sino por sus decretos, que ordenan o que permiten: he aquí la razón:

A.—Quien conoce un efecto en una causa infalible puede prever ciertamente ese efecto futuro; al contrario, quien no lo conoce sino en una causa falible y libre, no puede tener de ese efecto “sino un conocimiento conjetural”.²⁶ Es así que la presciencia de Dios no puede ser conjetural, sino cierta e infalible. Luego no es en la voluntad del hombre, sino en su propia voluntad, esto es, en sus libres decretos, como Dios puede ver con certeza los futuros libres. “Así como Dios conoce los posibles en su propia esencia considerada como tal, conoce las cosas futuras en su propia esencia deter-

²⁵ FARGES, *op. cit.*, p. 365-369; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 301, 416-424, 791-849; — *Le thomisme et le néo-molinisme*, 1917.

²⁶ *Suma teol.*, I, q. 14, a. 13.

minada por su voluntad, o dicho de otra manera, en los decretos de su voluntad”.

B.—Los molinistas prefieren la explicación siguiente: “Para Dios no hay ni pasado ni futuro; todo El es presente”.²⁷ Luego Dios tiene más bien *una visión* que una presciencia de los futuros.

Respuesta. *Lo concedemos*; pero precisamente esa visión supone la presencia de las cosas; y se trata de saber cómo ocurre esa presencia. Luego la explicación es insuficiente, es una petición de principio.

1º No es válida en cuanto a los *futuribles*: no se puede decir que cosas que jamás se realizarán sean el objeto de una visión actual.

2º Tampoco en cuanto a los *futuros libres* es suficiente. En efecto, no se pueden ver sino los objetos presentes; y entonces nos preguntamos de nuevo: ¿Cómo tiene Dios presentes los futuros? Ahora bien, no hay más que dos soluciones posibles.—O bien Dios ve esos futuros siguiendo en el tiempo la voluntad humana, como desde lo alto de una montaña se ve todo lo que ocurre en la llanura. En ese caso, la ciencia de Dios sería claramente cierta, pero dependería de las creaturas, y sería indefinidamente perfectible y múltiple. Además, aun cuando con relación al *tiempo* Dios se parece a un hombre colocado sobre la cima de una montaña, si ésta fuera su única manera de conocer el presente, ya no se podría hablar de la presciencia de los futuros antes de su producción.—O bien se concede que Dios prevé los futuros antes de su producción: pero entonces no puede verlos sino en sus decretos, al menos permisivos, en los cuales se hallan, en efecto, casi de la misma manera como las obras de arte se hallan en la voluntad del artista, antes que éste las realice.

²⁷ *Suma teol.*, a. 13.

Para confirmar esta tesis agregaremos que todas las demás explicaciones que se han dado de la presciencia divina son vanas, como vamos a probarlo.

84. ¿Qué pensar de la ciencia media? ²⁸

Sin despreciar de ninguna manera la autoridad de un tan gran número de poderosas mentes, nosotros pensamos sin embargo —y explicaremos nuestros motivos— que la opinión de Molina debe ser rechazada.

TESIS

La ciencia media, de cualquier manera que se la sostenga, parece vana y destructiva de la libertad.

A.—Es vana.—Una ciencia que no tiene objeto propio, o que no puede alcanzar su objeto, es enteramente vana. Pues bien, tal es la ciencia media de los molinistas.

1º No tiene objeto propio.—Lo que distingue una ciencia de otra no es su objeto material, sino su objeto formal, esto es, su medio de conocimiento: es así que el objeto de la ciencia media no se distingue sino materialmente del objeto de la ciencia de visión o de la ciencia de inteligencia; luego la ciencia media no se distingue de ellas específicamente.—**Mayor:** todos los objetos que son conocidos por un mismo medio de conocimiento dependen de una misma ciencia, por ejemplo, todos los miste-

²⁸ GAYRAUD, GARRIGOU-LAGRANGE, *ops. cit.*

rios, que son conocidos por la fe, dependen de la Teología.—*Menor*: No hay en Dios más que dos medios de conocimiento: su *esencia*, por la cual El lo puede todo, y su *voluntad*, por la cual El quiere y permite algunas cosas más que otras. Luego no hay en Dios sino dos ciencias específicamente distintas.

No puede haber ahí intermediario o *medio*. Este tendría por objeto los futuros y los futuribles antes de todo decreto determinante de la voluntad; pero antes de ese decreto, en la esencia divina, lo posible no es ni futuro, ni futurible, y sigue siendo un puro posible. Luego la ciencia media no tiene objeto: no existe.

2º *No alcanza su objeto*.—En efecto, si hubiese un medio de conocer los futuros condicionales libres, “independientemente de la voluntad divina y anterior a todo decreto absoluto y eficaz”, serían conocidos, según los molinistas mismos, o en la supercomprensión de la voluntad humana, o en ellos mismos, o en las esencias de las cosas, o en el principio de contradicción.²⁹ Ahora bien, todas estas explicaciones carecen de valor.

a) No es en la *supercomprensión* de la voluntad humana donde los futuros libres son conocidos como lo quieren Molina y Belarmino. En efecto, los futuros libres no tienen ninguna conexión necesaria con la voluntad libre; ciertamente no es en ella donde pueden ser conocidos.

b) No es en *ellos mismos*, como lo decían Vázquez y los modernos molinistas: lo que todavía no

²⁹ P. DE RÉGON, *Bannez et Molina*, 1890, p. 113-115.

existe, o, como los futuribles, lo que no existirá jamás, no puede ser conocido en sí.

c) No es tampoco en las *esencias de las cosas*, como lo pretenden, con Leibniz, los neo-molinistas; porque, en las esencias de las cosas como en su propia esencia, Dios no puede ver sino principios necesarios e inmutables, con sus consecuencias necesarias, y de ninguna manera las cosas contingentes y libres.

d) En fin, no es tampoco en el *principio de contradicción*, como lo dicen con Suárez otros neo-molinistas. Porque, aunque Pedro, por ejemplo, no pueda a la vez pecar y no pecar, puede él sin embargo escoger una u otra cosa, sin la menor contradicción.

Así pues, de cualquier manera que se la entienda, la ciencia media es imposible, como lo confiesa un neo-molinista contemporáneo, el P. Régnon: “He allí el misterio, el insondable misterio: de todas las explicaciones propuestas, ninguna es completamente satisfactoria. Explicar esa ciencia es obra de diletantismo filosófico”.³⁰— Sigue siendo un “enigma insoluble para nosotros”, reconoce el Cardenal Billot.

B.—La ciencia media, por lo demás, *destruye la libertad*, porque supone una predeterminación *esencial* de los actos libres a la existencia. En efecto, esta ciencia tiene la pretensión de saber lo que los hombres harían en tal o cual situación: pero que sea en la voluntad del hombre, o en ellos mismos, o en la esencia de las cosas, o en el principio de contradicción donde Dios descubra cuáles

³⁰ *Bannez et Molina*, p. 115-118.

futuros libres deban realizarse, de todas maneras esos futuros libres están ya *esencialmente* predeterminados a la existencia, ora en la voluntad del hombre, ora en ellos mismos, ora en la esencia divina, ora en el principio de contradicción. Lo cual difiere muy poco, si acaso difiere, del determinismo de Leibniz.³¹ Se dirá que la voluntad se determina por sí misma, porque ella está colocada en tal o cual situación, y entonces este es el "*determinismo de las circunstancias*".³²

Así es que la ciencia media nos parece inútil, y aun contraria al objeto que persigue, porque no resuelve mejor que la opinión contraria la dificultad que hay en conciliar la presciencia de Dios y la libertad humana. Los tomistas encierran estrechamente a sus adversarios en este dilema: o la ciencia media es vana o se hace vana la libertad humana: éste es el Caribdis o Scyla de los molinistas.

O un Dios *determinado* o Dios *determinante*; no hay medio.

85. Conciliación de la presciencia de Dios con la libertad humana.

A.—En seguimiento de Cicerón, los racionalistas *objektan*:³³ lo que es previsto por Dios sucederá necesariamente: luego o Dios no prevé los actos libres, o no hay libertad.

Respuesta. *Distinguimos el antecedente*: lo que Dios prevé sucederá *ciertamente*, lo concedemos; *necesaria-*

³¹ GAYRAUD, *Thomisme et molinisme*, 1889.

³² GARRIGOU-LAGRANGE, *St. Thomas et le néo-molinisme*, 1917.

³³ DAMIRON, *Psych.*, t. II, p. 75-77; — En el mismo sentido, J. Simon y Goethe.

mente, distinguimos de nuevo: si esto depende de un decreto *necesitante* de Dios, lo concedemos; de un decreto *no necesitante*, lo negamos. En verdad, todo lo que es previsto por Dios sucede ciertamente; pero una cosa puede suceder ciertamente y a la vez libremente; de lo contrario, aun en el sistema racionalista, la libertad humana sería destruida. Las cosas que sucederán libremente mañana son, sin duda alguna, verdaderas en sí desde hoy, y si no pueden ser siempre previstas por el hombre, pueden serlo por Dios.³⁴

B.—*Objeción* de los Molinistas: según los tomistas mismos lo que es visto en la esencia divina ahí está predeterminado, y no es libre. Luego tampoco lo es lo que está previsto en los decretos divinos.

Respuesta: 1º Retorcemos el argumento, porque la ciencia media de los molinistas incluye necesariamente la misma determinación o una todavía mayor.—2º *Negamos la paridad*. En la esencia de Dios hay predeterminación *esencial*, pero no en los decretos divinos, que dependen de la voluntad de Dios. Dios no puede cambiar las esencias, pero que Dios pueda mover la libertad sin hacerle violencia, ¿quién pues podrá negarlo? Los molinistas mismos lo conceden para los casos extraordinarios.—3º Así pues, que esos futuros ocurren infaliblemente, *lo concedemos*; necesariamente, *lo negamos*, porque la certeza de los efectos de la libertad humana no implica de ninguna manera su necesidad.

Concluimos que, según nuestro modo de concebir, la ciencia de Dios precede a las acciones humanas; así es que no es porque los futuros libres sucedan realmente por lo que Dios los prevé; sino que porque El prevé los futuros libres ocurren éstos realmente.

³⁴ Cf. FRAYSSINOUS, *Défense du christianisme: Libre Arbitre*.

§ IV.—*Propiedades de la ciencia divina.*86. ¿Cuáles son las propiedades de la ciencia divina? ³⁵

Los panteístas desconocen la simplicidad y la infinita perfección de la ciencia de Dios.—Según Espinoza, Dios es inconsciente e impersonal; El no se conoce ni conoce al universo sino en la conciencia humana.—Asimismo, el Dios de los panteístas alemanes y de los progresistas, muy lejos de conocerlo todo por un acto simplísimo, no conoce sino poco a poco, porque El está en vías de hacerse, “*in fieri*”, y sólo por un progreso continuo llegará El quizá un día a la ciencia.³⁶—Contra estos errores podemos deducir de todo lo que precede las admirables propiedades de la ciencia divina.

ASERCIÓN

La ciencia divina está exenta de todas las imperfecciones de la ciencia humana.

Prueba.—Ya se considere la ciencia divina desde el punto de vista de *su objeto*, de *su sujeto*, o de *su medio* o de *su término*, su perfección es evidente.

1º El *objeto* de la ciencia de Dios es *infinito*. El hombre no conoce sino un pequeño número de cosas presentes o posibles, no puede prever el por-

³⁵ FARGES, *op. cit.*, 378-382.

³⁶ RENAN, *Les sciences de la nature et les sciences historiques*, 1863.

venir y ni siquiera puede recordar todo el pasado. Al contrario, es menester decir que la ciencia de Dios se extiende al infinito, ora por su ciencia de inteligencia que abarca todos los posibles en número indefinido; ora por su ciencia de visión que escruta los pensamientos y los actos de sus creaturas multiplicables indefinidamente. Y la razón de ello es que la ciencia divina por la cual Dios conoce es el espejo infinito de cuanto es o puede ser,³⁷ y por lo tanto fuente de una ciencia o particular o universal.

2º Desde el punto de vista *del sujeto*, la ciencia divina es *substancial*, puesto que en Dios la inteligencia es la ciencia misma, mientras que en nosotros no es ella sino accidental; así es que la ciencia agrega al hombre una nueva entidad, mientras que en Dios no agrega nada; en el hombre la ciencia es móvil, como sus estados de espíritu y sus costumbres, que progresan y cambian sin cesar; en Dios, al contrario, la ciencia, como la substancia, es y permanece idéntica para la eternidad.³⁸

3º Desde el punto de vista *del medio*, la ciencia de Dios no es discursiva, sino *intuitiva, una y simple*. El hombre necesita reflexionar, analizar, razonar por actos sucesivos; por lo cual ya se extravía, ya se eleva poco a poco y trabajosamente hacia la verdad, sin jamás llegar más que a una ciencia incompleta. Sólo Dios es la Inteligencia que no analiza, que no razona, sino que de una sola mirada abarca su esencia, y en ella todos los principios de las cosas, con sus consecuencias más remotas.

³⁷ *Suma teol.*, I, q. 14, a. 12.

³⁸ *Ibid.*, art. 15.

4º Desde el punto de vista *del término*, la ciencia de Dios es *independiente, efficacísima e infalible*.—Independiente, puesto que no necesita interrogar a las creaturas para conocerlas, mientras que las creaturas necesitan de Dios para ser y para conocer.—*Eficacísima*, porque las cosas contingentes existen porque Dios las conoce y las quiere. La ciencia de Dios es pues verdaderamente creadora, como lo dice Santo Tomás: “Dios causa las cosas por su inteligencia, puesto que su esencia es la causa de todas las cosas, en la medida en que El lo quiere”.³⁹—Por la misma razón su ciencia de las creaturas es infalible, esto es, inaccesible al menor error, porque previa y necesariamente conforma a las cosas que lleva ella a la existencia.

Artículo II

Voluntad de Dios.¹

Se plantean aquí las mismas cuestiones que respecto a la inteligencia divina.

§ I.—*Existencia de la voluntad divina.*

87. ¿Hay en Dios voluntad y amor? Su unidad.

A.—Como de la inteligencia procede la ciencia, de la voluntad procede el amor, que exige igualmente tres condiciones: una facultad apetitiva, un bien amable y su unión. Ahora bien:

1º No se puede negar que la *voluntad* conviene eminentemente a Dios, ora porque todo ser quiere su perfección y en ella reposa, ora porque el hombre mismo goza de ella: ahora bien, toda perfección del efecto se halla eminentemente en la causa eficiente.—Además, “la voluntad sigue a la inteligencia. Y cualquiera que tenga inteligencia posee también la voluntad, así como cualquiera que tenga sensación posee el apetito sensible. Por lo tanto es necesario que en Dios haya voluntad, y volun-

¹ *Ibid.*, q. 19; — FARGES, *op. cit.*, p. 383 y ss.

tad soberana,² puesto que El es suprema inteligencia”.

2º Dios es tanto soberano *bien* como soberana *belleza*. Considerado como causa de las cosas, Dios es, en efecto, la fuente de toda bondad, de donde se desprenden todos los bienes; considerado como fin, El es el bien soberanamente deseable; considerado en Sí, contiene todas las perfecciones. Luego Dios es bueno en grado supremo: es *la bondad misma*.—Por otra parte, toda belleza creada es un vestigio y una imagen de la causa ejemplar, del arquetipo eterno. Luego la forma substancial divina contiene en un grado supremo todas las bellezas de los seres contingentes: es *la belleza misma*.

3º De ello hay que concluir que Dios se quiere y *se ama* a sí mismo. Toda bondad, toda belleza son amables, y, puesto que Dios es la bondad y la belleza mismas, debe por lo tanto ser amado por encima de todas las cosas y soberanamente.—Además, el amor es la unión afectiva de la voluntad y el bien conocido: y, puesto que la voluntad de Dios es perfecta, ella lo lleva a amar el soberano bien; luego Dios se ama a Sí mismo. Y en fin, puesto que “todos los otros movimientos apetitivos suponen el amor, como principio primero..., porque desaparecen con el amor, es forzoso por lo tanto suponer necesariamente en Dios el amor”.³ Sin esto, no habría en Dios ni Providencia, ni Bienaventuranza, ni ningún otro atributo moral.

² *Suma teol.*, I, q. 19, a. 1; — SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aq.*, I, p. 242-252; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 427-440; — GILSON, *Le thomisme*, p. 112 y ss.

³ *Suma teol.*, I, q. 20, a. 1.

B.—En sí, la voluntad divina es única, pero, como produce con relación a nosotros efectos diversos, nosotros podemos decir que ella es múltiple, como los *objetos* o los *signos* exteriores por los cuales se manifiesta. Así “el hombre a menudo castiga en un movimiento de cólera: el castigo es por lo tanto un signo de cólera, por lo cual cuando se atribuye la cólera a Dios es para significar que El castiga”.⁴

§ II.—Objeto de la voluntad divina.

88. Objeto múltiple de la voluntad divina.

Ciertos autores pretenden que Dios no es ni *libre* ni *magnífico* en la obra de la creación, porque crearía como se ama, esto es, necesariamente (Cousin). Otros no retroceden ante la impiedad de que Dios es el autor del *mal moral* (Bayle). Contra todos estos errores vamos nosotros a establecer varias tesis de una gran importancia.

TESIS I

Desde toda la eternidad, Dios se ama a Sí mismo primeramente y necesariamente.

A.—Se ama a Sí mismo *primeramente*, o sea, que El es el objeto primero de su voluntad. En efecto, es deseable primeramente y por sí mismo el bien hacia el cual están ordenadas todas las otras cosas como hacia su fin supremo; y, puesto que ese bien es la bondad divina, es forzoso claramente

⁴ *Suma teol.*, I, q. 19, a. 11.

que Dios quiera primeramente su propia bondad como fin y todo el resto por ella.⁵

B.—El se ama a Sí mismo *necesariamente*. Porque, como se dice en Psicología, la voluntad no es libre en la persecución de su fin o del bien absoluto; es así que Dios es el bien absoluto; luego El quiere su propia bondad, de toda necesidad, sin libertad ni de ejercicio ni de especificación, así como nuestra voluntad tiende necesariamente hacia la bienaventuranza, de la misma manera, dice Santo Tomás, que el ojo busca necesariamente la luz.⁶

En suma, Dios es el objeto primario tanto de su amor como de su ciencia.

TESIS II

89. *Secundariamente, Dios quiere las otras cosas con una voluntad benévola y libre; y, al menos primitivamente, las ama todas con un amor sincero.*

1. El quiere *todo lo que es bueno, fuera de El*. Esto se prueba por la naturaleza de la bondad: el ser bueno no solamente reposa en su propia bondad, sino que “tiende a comunicarse, y a hacer a los otros semejantes a El”. Con mayor razón debe esto decirse de Dios, que es el soberano bien.—Y *que no se objete* que Dios estaría entonces movido por otro, porque, “como Dios no quiere las otras cosas

⁵ *Suma teol.*, I, q. 19, a. 2.

⁶ *Suma teol.*, I, q. 19, a. 3.

sino a causa de su propia bondad, se sigue que su voluntad no es movida sino por su bondad”.⁷

2. El quiere las demás cosas *secundariamente*, y *con relación a El mismo*. Porque su voluntad debe conformarse a su inteligencia; pues así como Dios se conoce primeramente a Sí mismo, y todo el resto en El, así también El se quiere y se ama primeramente, y luego ama todo el resto para Sí mismo.—Además, siendo una participación, un reflejo de la bondad divina todo lo que hay de bondad en las cosas finitas, justo es que el bien participado se oriente hacia el soberano bien, como a su fin supremo: así es que Dios no puede no querer semejante orientación.

Y que no se *diga* que Dios quiere todo con un solo acto; porque precisamente con un solo y mismo acto El puede querer tanto el fin como que los otros bienes sean orientados hacia su fin, esto es, hacia El mismo; si no, habría desorden en la voluntad divina.

3. Las quiere *por pura bondad*. En efecto, no podemos asignar a la voluntad divina ninguna causa que no sea su bondad. Rico de todos los dones y soberanamente feliz, Dios no necesita de las creaturas. Fin supremo, El no tiene por fin ningún objeto exterior a El, y todo está ordenado a El. Luego su bondad es la sola causa que puede determinar su voluntad.

4. En fin, El las quiere *libremente*. Según se ve en Psicología, la voluntad es libre cuando se trata de escoger medios que son bienes imperfectos y no

⁷ *Ibid.*, a. 2; — *Contra Gent.*, I, c. 75.

indispensables para obtener el fin supremo; es así que para Dios, Ser perfecto, fin universal, las cosas finitas no son de ninguna manera necesarias; luego El no puede quererlas sino libremente.

5. Dios ama *sinceramente* a sus criaturas, sobre todo a las criaturas libres, por lo cual las colma de todos los bienes, prueba y manifestación de su amor.

6. Las ama, al menos *primitivamente*, esto es, antes del pecado; dicho de otra manera, El quiere, con una voluntad *antecedente*, la salvación y la bienaventuranza de todos, aunque, con una voluntad *consecuente* y absoluta, permite que algunos se alejen de su fin, mientras que asegura este fin a los que El ama todavía más en atención a su fidelidad a la gracia, pues la predestinación no destruye ni menoscaba el libre albedrío.⁸

TESIS III

*90. Dios no quiere sino indirectamente el mal físico, y de ninguna manera el mal moral, que simplemente permite.*⁹

A.—Dios no quiere sino indirectamente el mal físico.—En efecto, todo mal es la privación de algún bien; es así que Dios quiere por esencia el bien; luego no puede querer *directamente* el mal físico.—Sin embargo, Dios puede quererlo *indirectamente*,

⁸ *Suma teol.*, I, q. 23.

⁹ GARRIGOU-LAGRANGE, p. 682-712; — GILSON, *Le thomisme*, p. 139; — SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aq.*, I, p. 312-324; *Dieu*, I, p. 347; — BOYER, *op. cit.*, p. 139-152.

esto es, permitirlo a causa de un bien general, o de orden más elevado, que se halla allí ligado por accidente. Así de ninguna manera repugna que Dios quiera el sufrimiento del pecador para salvaguardar los derechos de la justicia, o que, para asegurar la estabilidad de las leyes de la naturaleza, quiera, por accidente, la muerte natural de ciertos seres.¹⁰

B.—*Dios, por esencia, detesta el mal moral.*—El mal moral es la obra de una creatura racional que se aleja de Dios cuando debería tender a El como al soberano bien. Es así que Dios no puede querer ni siquiera indirectamente lo que se opone al orden esencial de las cosas. Luego, como dice Santo Tomás: “Dios no quiere de ninguna manera —ni en Sí mismo, ni por accidente— el mal moral que destruye el orden y la convergencia hacia la bondad divina”.¹¹

C.—“Así es que Dios no quiere ni que el mal se haga, ni que no se haga, sino que quiere permitir que el mal se haga. Y esto es un bien”.¹² En efecto, el mal es una ausencia de ser en la causa creada: el mal moral será una ausencia de ser en la causa libre: esta carencia no tiene necesidad de causa primera, puesto que es algo privativo, no positivo. Por lo tanto, Dios no lo permitiría si no tuviese una razón suficiente de permitirlo, y esta es doble: una razón es que la defectibilidad de la creatura es la consecuencia de un gran bien, la libertad, y la otra razón es que esa libertad es el principio de un bien superior, el mérito (n. 139).

¹⁰ *Suma teol.*, I, q. 19, a. 9.

¹¹ *Ibid.*, q. 22, a. 2, ad 2.

¹² *Suma teol.*, *Ibid.*

§ III.—*Conciliación de la libertad y la inmutabilidad de Dios.*

91. **Cómo se plantea la cuestión: opiniones diversas.**¹³

A.—Aquí buscamos lo que constituye formalmente “el acto libre de Dios”, y también cómo puede conciliarse en Dios la libertad con la inmutabilidad. En efecto, lo que es libre es contingente; lo inmutable es necesario. Por lo tanto, si Dios es inmutable ¿cómo puede ser libre?—Y si es libre ¿cómo puede ser inmutable?—He aquí “el nudo inextricable” y “el enigma sagrado”: “nada más cierto y nada más oscuro en teología”. En efecto, hay que evitar decir, para mejor asegurar la inmutabilidad, que la libertad de Dios no es sino una pura denominación extrínseca, o, para salvaguardar su libertad, introducir en Dios un modo contingente.

B.—Cuatro sistemas han sido propuestos: un primer sistema, poco científico; el segundo ha sido presentado por los modernos; el tercero es el de ciertos escotistas; el cuarto, el de los tomistas.¹⁴

1º En seguimiento de Bossuet,¹⁵ ciertos filósofos no quieren estudiar la cuestión y dicen que es un *misterio*. En efecto, hay misterio cuando el hombre no puede descubrir la relación que existe entre dos términos. Ciertamente son muchos los misterios del orden moral, físico

¹³ GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 590-669; — SERTILLANGES, *Dieu*, III, p. 307-308; *St. Thomas d'Aq.*, I, p. 247-251.

¹⁴ *Suma teol.*, I, q. 19; — LA LUZERNE, *Dissertation sur l'existence de Dieu*, p. II, cap. 8, n. 9.

¹⁵ BOSSUET, *Libre arbitre*, c. IV.

y metafísico; con mayor razón los hay en Dios, y la conciliación de la libertad con la inmutabilidad es seguramente uno de ellos. Pero, como no se debe, a causa de una oscuridad, negar lo que es cierto, debemos creer que Dios es a la vez libre e inmutable.

2º Según los modernos, la voluntad divina goza de una doble perfección: la necesidad respecto a sí misma o "*ad intra*", la libertad respecto a las creaturas o "*ad extra*", casi de la misma manera como el hombre, que obra necesariamente para alcanzar su fin, sin embargo no deja de ser libre en cuanto a los medios.

3º Los escotistas,¹⁶ fuera de la voluntad necesaria por la cual Dios se quiere y se ama a Sí mismo, suponen "determinaciones" libres, y ponen entre ellas y la esencia divina una distinción formal.—Esas determinaciones no perfeccionan la esencia divina, de suerte que pueden existir o no, sin que Dios sea más o menos perfecto. Así se conciliarían la inmutabilidad y la libertad, porque para la perfección divina basta que la voluntad, por la cual Dios se quiere necesariamente, sea absolutamente inmutable.

4º En fin, según los tomistas:—1. El acto libre debe ser considerado desde dos puntos de vista: como *subjetivo* en cuanto está en Dios; y como *objetivo*, en cuanto desemboca en un *efecto* extrínseco, es decir, en la creatura.—2. Ahora bien, el acto divino, considerado en sí mismo, es simple, inmutable, necesario: al contrario, los efectos en los cuales desemboca son múltiples, cambiantes, contingentes.—Así se conserva la inmutabilidad, porque considerada en Dios, la determinación es necesaria y

¹⁶ *Philosophia Lugdunensis, De Deo, c. IX.*

simple. Su libertad es también respetada, puesto que los efectos exteriores habrían podido existir o no existir.¹⁷

92. Verdad de la explicación tomista.

Los sistemas de Bossuet y de los modernos pueden ser admitidos, pero como son puramente negativos, no explican nada. Contra los escotistas sostendremos la postura de los tomistas.

TESIS

El mismo acto, necesario en cuanto Dios se ama a Sí mismo, se llama libre en cuanto tiene por efecto libre las creaturas.

Prueba. ¿El acto libre es algo agregado a la esencia de Dios, *sí o no?* Sostener la primera hipótesis como ciertos escotistas, sería destruir la simplicidad, la perfección y la inmutabilidad de Dios.—1. La simplicidad, porque habría en Dios un acto libre agregado al acto necesario, el uno creado y el otro increado, el uno intrínseco y el otro extrínseco.—2. La soberana perfección, porque es inútil afirmar que en Dios el acto libre no es una nueva perfección, cosa que no se prueba.—3. La inmutabilidad, puesto que se introducen en Dios *modos* accidentales, que no pueden conciliarse con la inmutabilidad divina.

Luego nos queda la segunda hipótesis, que se explica y se prueba así:

A.—*Se explica* por el ejemplo de la libertad humana que supone tres cosas: el poder de escoger,

¹⁷ BILLUART, *De Deo*, disert. VII, a. 4.

el acto electivo y un término a veces extrínseco. Es así que no es la facultad sino el acto electivo y el término los que son indiferentes respecto a ser o a no ser; luego habrá verdaderamente libertad: 1. aunque la facultad sea necesaria, con tal que ella sea indiferente a tal o cual acto; 2. aunque el acto interno exista *ab aeterno*, con tal que sea indiferente respecto a tal o cual efecto. Ahora bien, la opinión tomista pretende que la libertad de Dios es una facultad totalmente en acto de toda eternidad, y necesariamente; pero que este acto es necesariamente libre e indiferente respecto a tal o cual término *ad extra*; que por lo tanto Dios es *necesariamente libre*.

B.—*Probemos* que esta explicación *puede y debe* ser admitida.

1º *Puede* ser admitida. Porque -1. Corresponde a la noción que tenemos de Dios: en El no hay potencia: El es un acto puro, que contiene eminentemente los actos múltiples de nuestra voluntad -2. Establece claramente la *diferencia* entre la voluntad de Dios y la del hombre: ésta está en potencia, aquélla siempre en acto; la del hombre quiere por actos distintos, la de Dios por un solo acto. Y nosotros debemos negar en la voluntad divina todas las imperfecciones de la voluntad humana. -3. En fin, conviene perfectamente a los *atributos* de Dios, a su simplicidad, a su eternidad, pero sobre todo a su inmutabilidad y a su libertad, que concilia perfectamente.

2º *Debe* ser admitida. En efecto, en Dios el sujeto de la libertad no debe ser una facultad en po-

tencia, puesto que El es el acto puro, sino un acto. Además, Dios es verdaderamente e intrínsecamente libre, con tal que la creatura, término de su acción, aunque dependiente necesariamente del acto divino, sea indiferente respecto a ser o no ser.

Lo que *confirma* esta opinión es que esclarece ella la eminente perfección del Acto Puro, cuya acción equivale, en su simplicidad, a los innumerables y complejos actos de nuestra voluntad, y se conduce con relación a las creaturas como la voluntad humana con relación a sus actos exteriores.

Así pues, la voluntad de Dios no cambia aunque haya cambios en los objetos exteriores: porque, como lo dice Santo Tomás, “una cosa es cambiar su voluntad, y otra es querer que se produzca un cambio en el mundo. En efecto, por una sola y misma volición inmutable, se puede querer que esto se haga hoy y más tarde lo contrario”.¹⁸

§ IV. *Cualidades del amor divino.*¹⁹

93. Principales cualidades del amor divino.

Son la bondad, la santidad, la justicia,²⁰ la misericordia y los otros atributos positivos de la voluntad divina. He aquí el resumen:

¹⁸ *Suma teol.*, I, q. 19, a. 7; - GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 671.

¹⁹ SAN FRANCISCO DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, L. I.

²⁰ *Suma teol.*, I, q. 21.

ASERCIÓN

El amor divino es maravilloso e inefable.

Pruebas.—1º El amor divino es *substancial*. Porque, así como en Dios son idénticas la inteligencia y la esencia, así también su amor y su voluntad se identifican con su esencia. Según la bella expresión de San Juan, “Dios es caridad”.²¹

2º Consiguientemente, el amor divino es *inmutable* como la esencia divina, y jamás da lugar al odio, cosa que sí ocurre en el hombre.²² Así como la luz del sol a la vez deleita al ojo sano y hiere al ojo enfermo, así también el amor divino ama a los buenos y castiga a los malos: “estos últimos cambian: El no cambia”, dice San Agustín.

Tal es su amor hacia El. Y es el mismo para con las creaturas, pero además:

3º Este amor es *eficacísimo*: el hombre ama las cosas porque éstas son buenas; Dios, al contrario, las ama para hacerlas buenas. Nuestro amor no es causa de la bondad de las cosas, sino que es excitado por ella como por su objeto. El amor de Dios es activo, al contrario, y derrama su bondad sobre todas las cosas, amándolas.²³

4º Así, el amor de Dios es *sumamente pródigo*; cosa que ya demostramos (n. 89).—Sólo por una

²¹ I Epístola, IV, 16.

²² *Suma teol.*, I, q. 19, a. 7.

²³ *Suma teol.*, I, q. 20, a. 1.

preferencia de pura bondad, Dios nos ha traído a la existencia; El ha creado el mundo en atención a la dicha del hombre; nos ama con amor de amistad, y derrama su bondad sobre todas las creaturas, y cuanto es bueno le agrada.

5º Y en todo esto Dios es perfectamente *libre*. Por lo cual no ama igualmente todas las cosas, sino que ama unas más que otras; y cuando vemos que unas son mejores que las otras, es menester concluir que Dios las ama más.

Prácticamente, semejante amor le impone *deberes* al hombre. Por lo tanto debemos darle gracias; -amarnos a nosotros mismos a causa de El; -amar a Dios porque El nos ama; -en fin, debemos amar todo lo que es bien, siempre y en todas partes, en toda creatura, y luchar con valor contra todos los enemigos del bien.

Artículo III

La omnipotencia de Dios.¹

94. Naturaleza y división del poder de Dios.

A.—Se le define así: *un principio activo que resulta en Dios de la inteligencia y de la voluntad.*

1º Es un *principio* esencialmente *activo*; puesto que, en efecto, Dios es el acto puro, simplemente y enteramente perfecto, no se puede hallar en El ninguna pasividad. Así es que sólo por metáfora podemos decir que Dios pasa de la potencia al acto.

2º Es un principio que *resulta de la inteligencia y de la voluntad*, o, dicho de otra manera, es el principio por el cual la inteligencia y la voluntad de Dios producen sus efectos exteriores. Este principio, sin embargo, existiría en Dios, como la ciencia de un arte existe en el artista, aun cuando no se manifieste afuera. De donde se sigue que la omnipotencia de Dios se liga a su vida interna, a la que ella redondea y completa.

Por lo tanto el poder de Dios no se distingue sino lógicamente de su inteligencia y de su voluntad. “En el sentido, dice Santo Tomás, de que el poder

¹ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 392-395.

puede ser considerado como un principio que cumple lo que la voluntad manda, y aquello a lo que la ciencia conduce: tres cosas que en Dios se reducen a una sola".²

B.—La división del poder divino en *absoluto* y *ordinario* es muy conocida. El primero es el poder de Dios considerado en sí y haciendo abstracción de todos los otros atributos, esto es, el poder de hacer todo lo que metafísicamente no repugna; el otro es el poder considerado con relación a sus otros atributos y a lo que su sabiduría ha decidido finalmente hacer. El primero considera lo que Dios puede en cuanto todopoderoso; el segundo está *ordenado* y no considera sino lo que puede, teniendo en cuenta todos sus atributos, y especialmente su sabiduría y su bondad.

95. De si el poder de Dios es infinito y sin límites.

A.—Es *infinito*, puesto que en Dios, poder no difiere de comprender y querer, así como querer y comprender no difieren del ser; ahora bien, siendo infinito el ser de Dios, es necesario decir que el poder de Dios es infinito.—No en el sentido de que el efecto de ese poder sea un ser infinito, como quieren, con Fichte, los panteístas contemporáneos: Dios no se produce El mismo en virtud de ese poder, ni evoluciona.—Sino en el sentido de que el poder de Dios no está limitado a lo que realmente ha existido, existe o existirá; porque El podría crear otros mundos y aún mayores; podría también aumentar, no la perfección esencial, sino la perfección accidental de los seres ya creados.

² *Suma teol.*, I, q. 25, a. 1, ad 4; q. 14, a. 8; q. 19, a. 4.

B.—El poder de Dios *se extiende* estrictamente a todo lo que es absolutamente posible. En efecto, *ser* y *poder* se confunden; pero en Dios el ser es infinito, luego también su poder. De suerte que El puede hacer todo lo que, en su concepto, no entraña contradicción; y en este sentido se le llama todopoderoso: “porque El puede todas las cosas absolutamente posibles. Ahora bien, las cosas son absolutamente posibles o imposibles, según la relación de los términos de su concepto (conveniencia o inconveniencia): posibles absolutamente cuando el atributo conviene al sujeto, por ejemplo, que Sócrates camina; imposibles absolutamente, al contrario, cuando el atributo repugna al sujeto, por ejemplo, que un hombre sea un asno.³

96. Doble error a propósito de la omnipotencia de Dios.

Sin hablar de los panteístas, ciertos filósofos restringen, otros exageran la omnipotencia de Dios.

1º Unos la *restringen*.—Con Leibniz,⁴ los optimistas enseñan que Dios no podría hacer nada mejor que lo que ha hecho. Otros, con Cousin, piensan que al crear, Dios ha obrado necesariamente: luego no puede El hacer sino lo que hace.—Pero es evidente que estas dos opiniones destruyen la libertad y aun el poder de Dios: en efecto, limitan este poder a las cosas realmente existentes. Al contrario, la omnipotencia de Dios se extiende a todos los posibles, es infinita, aunque Dios no haga nada infinito.

2º Otros *exageran* el poder divino. Ockam y Descartes razonan así: los posibles son lo que Dios puede o quiere hacer: es así que Dios lo puede todo y puede quererlo

³ *Suma teol.*, I, q. 19, a. 3.

⁴ BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 406-1º.

todo, puesto que es omnipotente. Luego no hay para Dios nada imposible. Pero ya dijimos que Dios no puede hacer lo que en su concepto implique una contradicción: lo que es contradictorio no puede existir, es una pura nada. Y Dios no puede hacer que la nada tenga una realidad, y aun es una perfección de Dios el que no pueda hacer nada absurdo. "En lugar de decir que Dios no puede hacer lo imposible, sería pues más verdadero decir que lo imposible es lo que no puede ser hecho".⁵

Entre las cosas imposibles, citemos como ejemplo la realización simultánea de *todos* los posibles. Sin duda, tomados uno a uno pueden ser creados, pero no colectivamente. El número de los posibles es indefinido; pero la existencia de una cosa actualmente indefinida, cuya esencia encierra una pura potencia de incremento, es contradictoria: "Por lo tanto no es necesario que el poder infinito de Dios se manifieste por la producción de un efecto infinito".⁶ El poder de Dios, haga lo que haga, será pues siempre inagotable.

⁵ *Suma teol.*, I, q. 25, a. 3, c.

⁶ *Suma teol.*, *Ibid.*, a. 2.

Artículo IV

Personalidad de Dios.¹

97. De si Dios es personal y de si hay varias personas en El.

Será fácil responder a esta doble cuestión, después de haber probado, como nosotros lo hemos hecho, que Dios es espíritu puro y subsistente.

A.—Algunos contemporáneos, como Bacherot, Renan, Fouillée, etc., sostienen que Dios es impersonal, so pretexto de que la personalidad sería una imperfección del hombre, y nos acusan de antropomorfismo.² Pero al contrario:

1º “La personalidad es lo que hay de más perfecto en toda la naturaleza”³ inteligente, cosa que se demuestra en Ontología. Luego ella conviene a Dios y en sumo grado, aunque de una manera *analógica*, como todos los otros atributos humanos (n. 43).

¹ FARGES, *op. cit.*, 379-407.

² Cf. M. HÉBERT, *La personnalité divine* (*Revue de métaph. et de morale*, julio, 1902), y respuesta del CARD. MERCIER, *Revue néo-scholastique*, feb., 1903.

³ *Suma teol.*, I, q. 29, 3.

2º La persona se define así: una substancia completa, incomunicable e inteligente. Ciertamente, Dios es -una *substancia*, pues si no sería un modo o un accidente de la naturaleza; -*completa*, sin lo cual sería dependiente en su esencia y en su operación; -*incomunicable*, porque es infinito, y porque es inmutable; -*inteligente*, en fin, puesto que, siendo El mismo puro espíritu, es el autor de la creatura inteligente, su legislador y su juez. Luego no puede ser inconsciente y sin personalidad.

3º Esta tesis está *confirmada* por el sentido religioso de todos los pueblos, que han atribuido la personalidad no solamente a Dios sino también a las cosas deificadas.—Lo está también por el ejemplo lamentable de los filósofos que, después de haber negado la personalidad de Dios, han caído luego en un panteísmo idealista, hablando, con los bergsonianos, de “la realidad impersonal” de Dios, así como de una pura abstracción, como se habla de lo verdadero, de lo bello, del arte. Por lo cual, aunque queriendo exaltar el *sentimiento religioso*, — que no puede existir sin la idea de un Dios personal, — de hecho han arruinado su fundamento.

B.—En cuanto a saber si en Dios hay *Trinidad* de personas, la razón es impotente para descubrirlo, y la sola revelación nos lo manifiesta.⁴ Es cierto que una vez revelado el misterio, se halla en el hombre una *imagen* de la Trinidad (el espíritu, el pensamiento, el amor) y en las criaturas un *vestigio* (existencia, esencia, bondad). Pero cuidémonos de concluir de esto que el misterio de la Trinidad es accesible a la razón, porque no hay en aquello más que una imagen muy imperfecta, puesto que

⁴ *Suma teol.*, I, q. 32, a. 1; q. 27; q. 35, a. 1-2; q. 47, a. 7.

en Dios las personas no se distinguen realmente de su esencia.

*Corolario: soberana bienaventuranza
de Dios.⁵*

98. Dios es soberanamente dichoso, El es la bienaventuranza de todos.

A.—La bienaventuranza es “la plenitud de las cosas deseables” en una naturaleza intelectual. Supone la perfección absoluta, — el conocimiento de esta perfección, — la complacencia en su posesión, — la exención de todos los males, ora presentes, ora futuros, — y el soberano dominio sobre los seres contingentes.

Luego *es claro* que Dios es *soberanamente feliz*. Puesto que El es infinito, tiene la *plenitud* de todas las perfecciones; — puesto que la inteligencia divina se confunde con su esencia, se comprende El mismo de una manera adecuada y lo *conoce* todo en Sí mismo; — siendo idéntica su voluntad con su esencia, se quiere a Sí mismo esencialmente y *se ama*; — es inmutable, eterno, simple, todopoderoso, no puede perder nada, ni temer *ningún mal* presente ni futuro; — creador y providencia (n. 110, 128), tiene la soberanía sobre todas sus criaturas. Y, como todas estas perfecciones reunidas constituyen la bienaventuranza, Dios es pues bienaventurado, o más bien El es la bienaventuranza misma.

⁵ BOSSUET, *Elévations*, 1^a sem., 3^a elev.; — FARGES, *op. cit.*, p. 396; — *Suma teol.*, I, q. 26, a. 1, 2, 3.

B.—Dios es también la *bienaventuranza* de toda naturaleza intelectual. En efecto, la bienaventuranza parcial no puede ser sino una cierta participación de la bienaventuranza misma de Dios, puesto que El es el soberano bien⁶ y la fuente de toda bondad. Por lo cual “nuestro corazón está inquieto hasta que no descanse en la posesión de Dios” (*Ética*, n. 11).

⁶ *Suma teol.*, I, q. 26, a. 2, 4.

LIBRO TERCERO DE LA TEODICEA

RELACIONES DE DIOS Y EL MUNDO

LOS FILÓSOFOS han hecho depender todas las relaciones posibles de Dios y el mundo, ora del principio de identidad, ora del principio de causalidad. Los panteístas afirman equivocadamente la identidad; los deístas desnaturalizan las relaciones de causalidad. Trataremos pues en dos capítulos: -I. de la *relación de Identidad*, contra los panteístas; -II. de la *relación de Causalidad*, contra los deístas.

Capítulo Primero

RELACION DE IDENTIDAD

Expondremos y refutaremos en dos artículos el panteísmo que muy erróneamente identifica el mundo con Dios.¹

¹ Cf. FARGES, *op. cit.*, p. 409-442; - BALMES, *Filos. fund.*; - CARO, *L'idée de Dieu*, 1873; - LÉVÊQUE, *La science de l'invisible*, 1865.

Artículo I

Exposición del Panteísmo.¹

99. Noción general: diversas formas de panteísmo.

A.—*Noción.* Para nosotros, teístas, Dios es trascendental y fuera del mundo. Según los ateos, Dios no es nada; según los panteístas, al contrario, Dios es todo, pero inmanente o en el mundo. Por lo cual la palabra panteísta (*παν* todo, *Θεός* Dios), designa el sistema de los que piensan que *la universalidad de las cosas no se distingue realmente de Dios*, esto es, que todas las cosas, aun las más opuestas, concurren a formar *una sola substancia*, y por esto el panteísmo lleva también el nombre de *monismo*. Todos los panteístas coinciden en dos puntos: no hay más que una sola y única substancia, a la vez finita e infinita; — esta substancia está más o menos en evolución.

¹ FARGES, *op. cit.*, p. 414-420; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, 783-791; — SERTILLANGES, *Le catéchisme des incroyants*, I, p. 16-27; — VALENSIN, *Dict. apol.*, art. *Panthéisme*.

B.—Las *formas* del panteísmo son innumerables, pero pueden, sin embargo, reducirse a cuatro principales: ²

1. Habiendo rechazado el dogma de la creación *ex nihilo*, ciertos filósofos dicen que las cosas finitas han emanado de la substancia divina. Este es el *panteísmo emanatista* o de la *evolución transitiva*.

2. Otros, entre los cuales está Espinoza, sostienen que no hay más que una sola y única substancia, cuyas *formas* o atributos son el pensamiento y la magnitud; este es el panteísmo *formal*.

3. Muchos panteístas enseñan que todos los seres son una manifestación y una evolución del Ser absoluto; este es el panteísmo de la *evolución inmanente*.

4. En fin, algunos dicen que Dios es como indefinido e indeterminado; pero que determinándose y completándose, El constituye el universo: este es el panteísmo del *progreso indefinido*.

Estas cuatro formas de panteísmo pueden reducirse a dos más generales y de varias maneras:

1. Hay un panteísmo *absoluto* y un panteísmo *mitigado*: el primero sostiene que las cosas materiales y espirituales no se distinguen realmente del Ser absoluto; el segundo trata de establecer esa distinción, como, por ejemplo, el emanatismo, pero en vano, porque, una vez rechazado el dogma de la creación, las realidades de este mundo no pueden ya ser sino modos de la substancia divina y no se distinguen de ella.

² CARD. PIE, OB. DE POITIERS, *Instruct. synod.*, t. VII, p. 206. — cf. *Concile d'Agen*, 1859, t. I, c. 2; — Conc. Vat. I, *De fide*, can. I, n. 3 y 4.

2. Hay el panteísmo *realista* y el panteísmo *idealista*: el primero es naturalista y confunde la realidad divina con las cosas de la naturaleza, y Dios es una pura abstracción; el segundo reabsorbe, al contrario, todas las realidades de este mundo en el Ser divino, del que no son más que los pensamientos.

3. Hay una forma *descendente* y una forma *ascendente* de panteísmo. Parece ser descendente, si se dice que el Ser perfecto e infinito se desarrolla en los seres finitos e imperfectos de este mundo que no son sino sus modos o diversas manifestaciones (estoicos, neoplatónicos, Espinoza). Parece ser ascendente, si es, al contrario, el ser más imperfecto y potencial, la Idea sola y la pura potencia, el que, bajo el nombre de absoluto, produce todos los otros, los minerales, las plantas, los animales y los hombres, en fin, Dios mismo: en este sistema Dios se hace más bien que ser (este es el panteísmo trascendental de los alemanes).

4. En fin, existe el panteísmo *vulgar* o estoico, que afirma que Dios y el mundo, lo finito y lo infinito no son más que una sola naturaleza, un poco como el cuerpo y el alma no constituyen más que una sola naturaleza humana, y el panteísmo filosófico, según el cual todos los panteísmos ocultan una concepción fundamental casi idéntica, a saber que Dios y el mundo son dos naturalezas distintas que sin embargo no tendrían más que una sola y vaga subsistencia, un poco como en Cristo subsiste el Verbo en dos naturalezas.³

100. I. Panteísmo mitigado o emanatismo.

Encontramos los primeros ensayos de emanatismo entre los hindúes y los persas.⁴ En el siglo II los gnósticos

³ Cf. VALENSIN, *Art. cit.*

⁴ GONZÁLEZ, *Hist. de la fil.*, t. I, p. 20 y 70; BARBEDETTE, *op. cit.*, n. 9, 10, 121, 238, 244, 351, etc.

y sobre todo Valentino lo enseñaron expresamente. Según ellos, no había en el principio más que un solo ser, el Abismo (Abyssus); — todos los otros seres o eones han salido del Abismo por emanación; — en fin, el Abismo por medio de un principio secundario, llamado demiurgo, produjo el mundo.

En el siglo XI, Escoto Erígena; Amaury de Chartres y David de Dinand en el XII; Jordano Bruno en el XVI y algunos otros filósofos han profesado también el panteísmo mitigado.

Muy difícil es librar a la escuela ecléctica y, ya en nuestros días, a la filosofía *nueva*, del reproche de panteísmo, al menos mitigado. Cousin afirma a menudo que Dios es todo, finito e infinito, unidad y pluralidad, tiempo y espacio, esencia y vida: “si Dios no es todo, no es nada”.⁵ Por otra parte rechaza abiertamente la creación *ex nihilo*: “Hay que abandonar, dice él, la definición de que *crear* es sacar *de la nada*”.⁶ Igualmente Saisset, Jouffroy, Janet, Ravaisson y varios contemporáneos, tales como Le Roy, hablan en términos más o menos ambiguos de la creación *ex nihilo*. Sin embargo, estos autores reprueban enérgicamente el panteísmo absoluto, pero rechazando la creación *ex nihilo*, ¿cómo pueden ellos, lógicamente,⁷ evitar el emanatismo?

101. II. Panteísmo absoluto, real y formal.

Heráclito profesó abiertamente el panteísmo naturalista; tuvo por discípulos a Zenón y Epicteto, entre los griegos; a Séneca, Catón y Marco Aurelio entre los roma-

⁵ COUSIN, *Fragments phil.*, 1926, t. I, p. 76.

⁶ *Introd. a l'hist. de la phil.*, 1928, lec. Va. p. 163.

⁷ Cf. GAUDEAU, *Le panthéisme contemporaine*.

nos: “según ellos ¿acaso la naturaleza es distinta de Dios?” Y Dios es el alma del mundo, *πνευμα, ο πυρ τεχνικόν* (el fuego organizador).⁸

En el siglo XVII, un filósofo de una deplorable celebridad, Baruch Espinoza, salido del judaísmo y sin adherirse a ninguna religión, renovó ese panteísmo. Partiendo de la definición cartesiana de la substancia: “es un ser que no tiene necesidad de otro ser para existir”, dedujo por el método de Descartes un panteísmo vecino del materialismo y del ateísmo. Su sistema puede resumirse en estas tres proposiciones: -1. No hay más que una sola substancia. -2. Esta substancia tiene una infinidad de atributos de los que solamente dos nos son conocidos: el pensamiento y la magnitud. -3. Esta substancia, que es Dios, es infinita.

Para Espinoza, lo estamos viendo, la substancia infinita no se distingue ya moralmente de la *naturaleza*: por lo cual la llama “*naturaleza naturante*”, y a sus modificaciones necesarias “*naturaleza naturada*”, dando así pávulo al materialismo, al ateísmo, al fatalismo.⁹

102. III. Panteísmo absoluto, ideal.

El panteísmo *absoluto-ideal*, que “lleva al colmo los delirios filosóficos”, florecía antiguamente entre los hindúes, donde se le encuentra todavía ahora.¹⁰ En los libros llamados Vedas, se enseña que sólo Brahama existe;

⁸ BARBEDETTE, *op. cit.*, n. 20, 84, 105, 106, 107.

⁹ TENNEMAN, *Manuel de l'hist. de la phil.*, trad. Cousin, 1929, t. II, p. 105; - BARBEDETTE, *op. cit.*, n. 395; - BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, II, n. 158-173.

¹⁰ LENORMANT, *Manuel d'hist. ancienne de l'Orient*, 1868; - GONZÁLEZ, *Hist. de la fil.*, t. I, p. 28; - BARBEDETTE, *op. cit.*, n. 11, 25, 124.

el resto no es sino pura ilusión; Brahama es eterno, puro, ilimitado, y como indefinido.

Entre los griegos, algunos miembros de la escuela de Elea, sobre todo Jenófanes y Parménides, profesaron semejantes ideas. Para ellos, el Ser existe desde toda la eternidad, y todo el resto no consiste sino en fenómenos sin realidad; el Ser, por lo demás, no difiere de la idea: *el sujeto pensante y el objeto pensado son idénticos*.

En fin, la enseñanza de los neoplatónicos se resume así:

1. Nada existe fuera de las ideas; y todas las ideas se resuelven en la idea universal de Ser, como en una *unidad absoluta*.

2. De la *unidad absoluta* se desprende la *inteligencia suprema*, de donde procede a su vez el *alma universal*, con todo el universo, que no es real, sino solamente aparente.

3. No siendo esta evolución (*πρόοδος*, procesión), un progreso, sino una decadencia del ser, todas las cosas, después de cierto tiempo, deben reabsorberse en la unidad y la perfección primitiva, por el éxtasis (*ἐκτασις*) y por una absorción mística (*ἔνωσις*).¹¹

103. Panteísmo trascendental alemán.¹²

En nuestros días, Kant, sin duda a su pesar, abrió de par en par la puerta al panteísmo. En efecto, este filósofo puso en duda la *realidad objetiva* de las nociones de la razón pura; luego, queriendo escapar del escepticismo, probó la existencia de Dios por la noción de *deber*, que nos proporciona la razón práctica. Pero sus discípulos rechazaron el argumento sacado de la razón

¹¹ VACHEROT, *La métaphysique et la science*, 1858, t. III, p. 459; — JANET ET SÉAILLES, *Hist. de la phil.*, 1899, p. 817; — GONZÁLEZ, *Hist. de la fil.*, t. I, p. 498.

¹² GONZÁLEZ, *op. cit.*, t. IV, p. 5 y ss.; — BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 457-467.

práctica; y so pretexto de evitar también ellos el abismo del escepticismo, abiertamente enseñaron que el sujeto pensante y el objeto pensado son *una sola y misma cosa*: lo cual es una fórmula del panteísmo.

Entre los discípulos de Kant, tres merecen una mención: ¹³

A.—Fichte pretende que el *objeto pensado* no es distinto del *sujeto* al que llama el *yo pensante*; por lo cual, fuera del *yo*, nada existe; todo el resto, sea material o espiritual, Dios, el mundo, el alma, no son más que modificaciones, formas, determinaciones, *exteriorizaciones* de ese sujeto.—*El yo*, desde luego, por su pensamiento, se constituye y se produce él mismo enunciando este juicio: *yo soy yo*.—Pero, en su evolución, *el yo* es como detenido por un obstáculo, y se limita enunciando este nuevo juicio: *el yo* no es el *no-yo*.—En fin, el *yo* reconoce inmediatamente que se identifica con el *no-yo*. El *no-yo* no es, sin duda, sino una parte aún inconsciente del sujeto pensante. La evolución del *yo* tiene pues tres fases: *la tesis*, *la antítesis* y *la síntesis*.

Muy bien ha merecido este sistema ser considerado como un idealismo *subjetivo*, o un *egoísmo* trascendental.

B.—Schelling, a su vez, identifica el sujeto y el objeto, no en *el yo*, sino en la *Identidad absoluta* misma: “Lo absoluto, dice él, no es ni infinito ni finito, ni ser ni conocer, ni sujeto ni objeto: es aquello en lo cual se confunden y desaparecen toda oposición, toda diversidad, toda separación, como la de sujeto y objeto, la de saber y ser, la de espíritu y naturaleza, la de ideal y real; es pues indivisiblemente el ser y el saber absolutos, o la esencia colectiva de todo. Es la absoluta *identidad* de lo ideal y lo real; la absoluta indiferencia de lo diferente, de la

¹³ BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 469-471.

unidad y la pluralidad; es *lo uno* que al mismo tiempo es todo".¹⁴

En virtud de su actividad, este ser absoluto se manifiesta saliendo de sí mismo, *como por una caída*, y produce dos órdenes: el uno real (el mundo) y el otro ideal (el pensamiento): sin embargo, el pensamiento reduce estos dos órdenes a la identidad perfecta.

A este panteísmo justamente se le ha llamado *objetivismo ideal*, sistema de la *identidad* absoluta, o también *naturalismo* trascendental.

C.—Hegel llega por otra vía al mismo resultado. Según él, el sujeto y el objeto no se identifican en una realidad psicológica, *el yo*, como lo quería Fichte; ni en una realidad ontológica, *lo absoluto*, como lo quería Schelling, sino en un ser posible, en la *idea lógica*. A cuatro principios puede reducirse todo lo que escribió este filósofo sobre el *Dios-Idea*.

Primer principio: el orden lógico y el orden ontológico son idénticos, o, en otros términos, el orden del conocimiento de las cosas es el mismo que el de su producción. De donde se sigue que la idea lógica de ser es a la vez el primer principio de la naturaleza y del conocimiento, porque lo ontológico es lógico, sin dejar de ser ontológico, y desde luego la lógica y la naturaleza se identifican: "todo lo que es racional es real, y todo lo que es real, es también racional".¹⁵

Segundo principio: la idea lógica no es ni finita, ni infinita, ni singular, ni universal. No sólo, sino que esa idea no es ni el ser, ni la nada; en ella todo se identifica: lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, el ser y el no-ser. Por lo cual se llama "el ser-nada".

¹⁴ GONZÁLEZ, *op. cit.*; — *Archives philos. de Fischaber*; — BARBEDETTE, *op. cit.*, n. 470.

¹⁵ TENNEMAN, *op. cit.*, t. II, p. 348; — BARBEDETTE, *Ibid.*, n. 471.

Tercer principio: “El Ser-nada” es también “el devenir absoluto, el perpetuo devenir”. Por lo cual el hegelianismo se resume en esta fórmula, que los modernistas han aprovechado: “Dios está en vías de hacerse”.

Cuarto principio: Gracias a su progreso y a su actividad, el devenir se determina, *saliendo de sí mismo*, y por su manifestación, constituye el universo que comprende tres órdenes: el orden *lógico*, el orden *natural* y el orden *intelectual*.¹⁶

104. IV. Panteísmo evolucionista francés.¹⁷

El panteísmo hegeliano fue propagado en Francia por diversos filósofos, como Renan, Taine, Vacherot, y en nuestros días, Bergson, al menos en sus principios, Le Roy, los progresistas y los modernistas. Estos filósofos, interpretando muy ampliamente los dogmas alemanes, cuya obscuridad no podía satisfacer a los espíritus franceses, se colocan entre Hegel y Espinoza.

En efecto, con Hegel, dicen ellos que Dios es “la categoría de lo ideal, esto es, la forma bajo la cual concebimos lo ideal”.¹⁸ Por otra parte, con Espinoza, a Dios lo llaman “la total existencia”. “Lo infinito, dice Vacherot, es real, y vive en el universo, en el mundo de la naturaleza y del espíritu”.¹⁹ Y Renan: “Dios es inmanente, no sólo en el conjunto del universo, sino en cada uno de los seres que lo componen. Solamente que no se conoce igualmente en todos... He aquí la tesis fundamental de nuestra teología”.—Bergson: “Dios no tiene nada acabado” y Le Roy: “Dios no es, pero se viene

¹⁶ TENNEMAN, *op. cit.*, p. 347.

¹⁷ BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 478, 479, 501, 570; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 230-247.

¹⁸ RENAN, *Revue des Deux-Mondes*, 1863.

¹⁹ VACHEROT mitigó su opinión en su última obra, *Le nouveau spiritualisme*, 1884; — D'HULST, *Mélanges phil.*, p. 433; — BERGSON, *L'évolution créatrice*, 1907; — cf. JOLIVET.

haciendo". Sin embargo, no quieren que se les cuente ni entre los panteístas ni entre los ateos. No son ateos, dicen ellos, porque el mundo es la realidad de Dios; ni panteístas, porque Dios es la idea del mundo y por consiguiente no es idéntico con él. Según ellos, "Dios no existe, pero se viene haciendo, El se hace. Quizá Dios será un día. Es el Dios-progreso".-Le Roy llama a esto "panteísmo ortodoxo".

Artículo II

Refutación del panteísmo.¹

105. ¿Cómo refutar el panteísmo?

Así como el ateísmo es refutado por las cinco pruebas de la existencia de Dios, el panteísmo podría ser refutado suficientemente por nuestras pruebas de la naturaleza absolutamente simple e inmutable de Dios. Sin embargo, contra un error tan grave y tan sutil, – que el desdén no basta para abatirlo, como algunos han podido creer, – vamos a agregar algunas pruebas nuevas y más directas.

TESIS

*El panteísmo en general es falso
y peligroso.*

I. Al panteísmo lo contradice la conciencia psicológica y moral.² Cada uno de nosotros se siente

¹ GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, p. 219-230; – SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aq.*, I, p. 171-174; *Dieu*, I, p. 349.

² FAROES, *op. cit.* p. 420-424.

dueño de sí mismo, personalmente responsable, dotado, en una palabra, de una subsistencia propia y que no se puede reducir a la personalidad divina.

a) En efecto, ¿quién, si está cuerdo, *podría creerse Dios*, ser necesario, eterno, independiente, inmutable y perfecto? Al contrario ¿acaso no nos sentimos sometidos a demasiados males y sufrimientos, dependientes en la vida y en la muerte?

b) ¿Quién no siente que su persona es *distinta* de las cosas de la naturaleza y de los otros hombres? o ¿quién podrá creer, al contrario, que todos los hombres son absorbidos en una personalidad única?

c) ¿Quién se ha *imputado alguna vez los actos de los demás*, ni a fortiori *los de Dios*, como si fuesen los suyos propios, cuando bien sabe que solamente de éstos es responsable?

“¿Estoy yo menos íntimamente, menos necesariamente, menos evidentemente convencido de que yo y otro hombre, o si queréis que una roca y mi alma, no son la misma substancia, de lo convencido que estoy de que tres y cuatro no son el mismo número?”.³

d) ¿Quién, en fin, podría *imputar a Dios* y a sí mismo los pecados y los crímenes que se cometen en el mundo? Sin embargo, sería eso lo que tendría que hacer, si el mundo y Dios no fuesen más que una sola persona, porque es al agente o a la persona a quien hay que imputar las acciones.

Este argumento conserva todo su valor contra los filósofos que hacen subsistir dos naturalezas, Dios

³ BUFFIER, *Exposé des preuves de la religion*, n. 28.

y el mundo, en una sola persona. He aquí otro, que hace más bien resaltar las contradicciones de una naturaleza panteísta.

II. *El panteísmo destruye los dos principios fundamentales de la razón.*—Primeramente el principio de *contradicción*; porque, si Dios y el mundo son substancialmente una sola y misma cosa, entonces la potencia y el acto, lo contingente y lo necesario, lo finito y lo infinito, lo perfecto y lo imperfecto, el bien y el mal, lo relativo y lo absoluto, el *yo* y el *no-yo*, el espíritu y la materia se encuentran identificados en un solo y mismo ser.

Tras de esto ¡no es de admirar que el principio de causalidad no pueda subsistir! Conforme al principio de *causalidad* nada se causa a sí mismo, no hay efecto sin causa, ni efecto mayor que la causa. Ahora bien, si Dios y el mundo son idénticos, Dios al evolucionar se causa a Sí mismo, hay un ser producido que no lo es por otro, un ser que al evolucionar se hace a sí mismo siempre mayor, por la adición de una nueva perfección: “Dios está en vías de hacerse”.—Todo eso es mucho más verdadero todavía si ese Dios es la potencia pura, y la más pobre de todas, la idea abstracta.

¿Qué decir del principio de *razón suficiente* para explicar el mundo con esa única substancia?—¿Dios es su materia, su elemento potencial? Entonces, no hay primer motor: el movimiento deja de tener razón suficiente (primera vía).—¿Es su forma, su elemento determinante? Entonces no hay Infinito, ni Causa primera, puesto que es recibido en una esencia distinta de él mismo (segunda vía).—¿Es toda la substancia de la que los seres de este

mundo no son sino los modos o los accidentes en una evolución decreciente? Entonces la substancia divina estaba en potencia relativamente a esos accidentes que vienen sucesivamente a determinarla (tercera vía).—¿Está constituido con esa substancia por un ser imperfecto, que sería o la Idea de Hegel o una mónada cuya evolución creciente e indefinidamente progresiva terminaría en un ser perfecto? Entonces jamás tendrá el mundo razón de ser, porque la razón suficiente de lo imperfecto es lo perfecto (cuarta vía).

106. III. Consecuencias desastrosas del panteísmo.⁴

Esas consecuencias desnaturalizan a *Dios* y al *hombre*.

A.—El panteísmo altera la *naturaleza de Dios* y favorece así el *ateísmo*. En efecto, los panteístas identifican a Dios con el universo, o bien, como los alemanes, hacen de El “la categoría de lo ideal”.—En el primer caso deben, lógicamente al menos, negar la infinitud, la inmutabilidad, la simplicidad y la unidad, que son los atributos esenciales de Dios, puesto que hallan en el mundo el movimiento, la composición, la imperfección y la multiplicidad.—En el segundo caso, Dios es ideal y no existe fuera de nuestro espíritu.—Por lo cual el panteísmo es

⁴ MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, p. 730-733: el prestigio y el ocaso de la filosofía hegeliana; — VICT. GIRAUD, *Essai sur Taine*, 1900, p. 105-118, 132-139; — VIGOROUX, *Les livres saints et la critique rationaliste*, 1886, I, 501-536: Espinoza y su influencia; — LEONCIO DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, II, p. 179-202; — VALENSIN, *Traité de droit naturel*, II, p. 90: Hegel y el socialismo.

una negación, al menos indirecta, de Dios: “es el ateísmo, más un engaño”.⁵—Si se le admite, siendo así el pecado divinizado, no queda nada de verdadera religión, sino la idolatría y el fetichismo, si Dios debe absorberse en el mundo, o bien el misticismo y el espiritismo, si el mundo debe absorberse en Dios.

B.—Pervierte la *naturaleza del hombre*, y por lo mismo *arruina la moral*. Si no hay más que una sola substancia o principio de operación, la de Dios, la actividad humana desaparece, y con ella la libertad que es el modo de esa actividad, y en consecuencia se desvanece toda personalidad humana. Así, es imposible concebir las nociones de *libertad*, de derecho y deber, de vicio y virtud, de justo y de injusto, de imputabilidad, de recompensa y castigo: quedan arruinados los principios de la moral, como lo confiesa el mismo Vacherot: “Es divinizarlo todo, lo mismo el mal que el bien, y absolverlo todo”: ¡triunfa el *amoralismo*!

“Cuanto un ser hace según las leyes de su naturaleza, dice Espinoza, lo hace rectamente, puesto que no puede obrar de otra manera... Por lo tanto, cualquiera que piense vivir bajo el solo imperio de su naturaleza tiene derecho absoluto a desear cuanto juzgue útil, lo mismo si es llevado a ese deseo por la sana razón, como por la violencia de sus pasiones: tiene el derecho de apropiárselo de cualquier manera, por la fuerza o por la astucia; consiguientemente, de considerar como enemigo al que quiera impedirle la satisfacción de sus deseos”.⁶

⁵ GRATRY, *Connaissance de Dieu*; — cf. AM. DE MARGUERIE, *Théodicée*, t. II, c. 5 y 6.

⁶ ESPINOZA, *Traité théologico-politique et Ethique*.

Y el panteísmo no conduce solamente *en teoría*, sino también en la *práctica* a esos abismos. Basta con recordar los ejemplos de Saint Simon, Fourier y Leroux en Francia, de Guillermo Marr en Suiza,⁷ De Ferrari y Franchi en Italia, que del panteísmo dedujeron audazmente el *socialismo* y el *comunismo*.

107. IV. Crítica particular de los sistemas panteístas.

Tras de la crítica general del panteísmo, nos será fácil demostrar que sus sistemas particulares son hipótesis puramente gratuitas, construidas en el aire por un *método totalmente a priori*.

Pero lo que gratuitamente se afirma, gratuitamente se puede negar.

A.—Según el *emanatismo*, el mundo debe su origen, ora a una *división* de la substancia divina, ora a una *serie* de procesiones, ora a un *salto* de lo Absoluto fuera de sí mismo.

La primera hipótesis es la de los más antiguos emanatistas que pensaban que el mundo había salido de Dios como la tela sale de la araña, el arroyo de su fuente, del sol la luz.—Pero ¿cómo puede ser así dividida la substancia divina, que es simple? Y ¿por qué no son ya necesarias las partes separadas, o cómo son a la vez necesarias y contingentes?

La *segunda* hipótesis es la de los gnósticos y neoplatónicos que colocan entre Dios y el mundo, entre lo infinito y lo finito, a los demiurgos, tres, se-

⁷ Cf. E. NAVILLE, *Le Père céleste*, 2a. ed., 1866, p. 121.

gún unos, treinta y aun trescientos según otros (pleroma de los cones).—Pero, ¿para qué tantos intermediarios? No deja de ser infinito el abismo entre los dos términos que ellos quisieran identificar.

En fin, la *tercera* hipótesis fue propuesta por Fichte y Schelling, según los cuales *el yo* y el *absoluto* se exteriorizan por una caída o un salto fuera de sí mismos.—Janet les ha respondido muy bien: “¿Cómo comprender que Dios se subleva de esta manera contra Sí mismo, y que una parte de su Ser aspira a vivir de una vida independiente, y a gozar de un falso absoluto, en lugar de permanecer unido a lo verdadero, del que ella es parte esencial? ¿Y en qué son más claras estas locuras que el dogma de la creación?”⁸

B.—El *panteísmo realista* considera el mundo, o bien con los estoicos, como el gran animal divino; o bien con Espinoza, como la substancia única, dotada de dos atributos. Pero la primera teoría es no solamente gratuita, sino que también afirma sin pruebas que el mundo es necesario e infinito.—La segunda teoría parte de una noción arbitraria de la substancia, pues dice Espinoza que la substancia es lo que es por sí (*a se*); pero además de que esta definición por su parte es una pura petición de principio, viene a ser evidentísimo que la noción de aseidad es completamente diferente de la noción de substancialidad. Por ejemplo, el hijo, aunque sea una substancia, no es por sí mismo (*a se*), es por su padre (*ab alio*).

⁸ JANET Y SEAILLES, *Hist. de la phil.*, p. 875; — BARBEDETTE, *op. cit.*, n. 9-10; 127, 469-471.

C.—¿Qué decir de los partidarios del *panteísmo idealista*?—Fichte plantea *a priori* y sin prueba los principios siguientes: “nada se puede conocer que no sea idéntico con el sujeto cognoscente; -el *no-yo* o el mundo se identifica con el *yo*; -el *yo* se crea él mismo; él crea el *no-yo*; -hay conciencia de ser a la vez infinito y finito”.

Por su parte Schelling afirma gratuitamente que “sólo el absoluto existe, -que no es ni finito ni infinito, -que cada uno por su propia conciencia conoce la existencia de ese absoluto”.

En fin, Hegel, siempre sin pruebas, supone que “el orden lógico es el mismo que el orden ontológico”, o que “el orden del conocimiento es el mismo que el de la producción de las cosas”. De donde concluye que “la idea abstracta de ser es la causa primera o el *Dios-idea*”.—Pero no siendo ese Dios más que una abstracción, la idea de ser en general, una pura posibilidad, y por lo tanto una nada de existencia, no puede ser la causa de todas las realidades.

D.—En fin, *Vacherot* y *Renan* no hablan menos *a priori*. Este último afirma gratuitamente que Dios es y se conoce en todas las cosas; pero se chancea cuando afirma que el hombre tiene conciencia de su divinidad.—Y cuando *Vacherot* dice, en pos de *Taine*, que Dios és la idea creadora, el *axioma eterno* de donde procedería el universo, ¿no es contentarse con palabras?⁹ (n. 61).—En cuanto a la *evolución creadora* de *Bergson*, es un movimiento sin motor ni móvil, que no crea nada que no sea él

⁹ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 434.

mismo: "un Dios que nada tiene de acabado".¹⁰ Concepción monista aparentemente: ¹¹ si esta evolución es el hecho de una causa trascendente, una creación, que se diga claramente.

108. Dificultad relativa a la coexistencia de lo finito y lo infinito.

En seguimiento de Parménides, los panteístas razonan así: de nada no viene nada; luego todo lo que existe es una evolución o una emanación de Dios.

Respuesta. *Distinguimos el antecedente*: de la nada, como causa material, nada se hace, *lo concedemos*; de la nada, esto es, sin ninguna materia previa, *distinguimos*: nada se hace, si la causa eficiente es finita, *lo concedemos*; si es infinita, *lo negamos*.

Primera insistencia. El Ser infinito es todo o no es nada: Dios comprende por lo tanto todos los seres, o no existe (cf. n. 56).

Respuesta. *Distinguimos el antecedente*: el Ser infinito es todo, en el sentido de que El tiene en sí *la plenitud* de toda perfección, *lo concedemos*; en el sentido de que tiene en sí *la totalidad* de las cosas, *lo negamos*.—*Distinguimos la consecuencia*: Dios comprende en El eminentemente y excelentemente todas las cosas, *lo concedemos*; formalmente y numéricamente, *lo negamos*. Dios es pues infinito, puesto que El tiene en Sí todas las perfecciones, sin límites; pero esta infinitud no se parece en nada a la concepción contradictoria y monstruosa del panteísmo, que haría una sola substancia compuesta de lo finito y lo infinito, del espíritu y la materia, del bien y el mal, de la virtud y el vicio.

¹⁰ FARGES, *Théorie fund.*, 1a. parte, p. 88 y ss.; — *La philosophie de M. Bergson*, p. 29 y 261-273.

¹¹ Cf. BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 201, 271, 272, luego *Les deux sources de la religion et de la morale*, 1932, p. 235, 273, 276; — BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 570-571.

Segunda insistencia.—Lo infinito no puede ser aumentado; pero una substancia infinita, si fuese distinta de las cosas, podría ser aumentada por la adición de lo finito; luego es necesario que en todas las cosas no haya más que una sola y misma substancia.

Respuesta. *Negamos la menor.* La substancia infinita no podría ser aumentada por la adición del ser finito: Dios, causa de todas las cosas, tiene ya en El todas las perfecciones comunicadas a las creaturas. De suerte que después de la creación, si hay un *mayor número de seres*, no hay *más ser*, ni *más perfección* (n. 110 B, 2º).

Tercera insistencia.—La substancia infinita, inmutable, no puede admitir la coexistencia de otros seres. Luego la dificultad subsiste.

Respuesta. La existencia simultánea del Ser infinito y del ser finito no puede ser perfectamente explicada, *pase*; es contradictoria, *lo negamos*. Pero esto basta, porque es evidente, según el axioma clásico, que no se debe negar lo que es claro a causa de lo que es oscuro, ni rechazar lo que es oscuro para aceptar lo absurdo.—Dijimos *pase*, porque es fácil concebir que el ser participado no puede agregar nada al Ser primero e infinito, puesto que no son parte de un mismo género y no se podría adicionarlos; luego nada se opone a la coexistencia de lo finito y lo infinito.¹² Así, por ejemplo, la ciencia que los alumnos reciben del maestro no aumenta ni disminuye en nada la ciencia de éste.

Cuarta insistencia.—El mundo no subsiste por sí mismo, sino en Dios, quien por lo tanto le es inmanente.

Respuesta. Es verdad que Dios es inmanente al mundo, puesto que le es presente y lo hace subsistir; pero también es perfectamente distinto de él y separado: tal es el único monismo admisible.

¹² A. DE MARGERIE, *Théodicée*, t. I, c. X: Misterio de la coexistencia de lo finito y lo infinito.

Capítulo Segundo

RELACIONES DE CAUSALIDAD

Dios, causa primera, da y les conserva a las creaturas su existencia; de aquí la *Creación* y la *Conservación*; causa también sus operaciones y las dirige a su fin: de aquí el *Concurso* y la *Providencia*. Trataremos de estas cuatro materias en otros tantos artículos.

Artículo I

La Creación.¹

109. Triple aspecto de la causalidad divina. Dios es Creador del mundo desde tres puntos de vista: como causa *eficiente*, como causa *ejemplar* y como causa *final*.

1. Dios es la causa *eficiente* de todas las cosas.² De aquí se deduce: *a)* la unidad de origen del universo; *b)* la omnipotencia manifiesta del Creador; *c)* la absoluta dependencia de la creatura.

2. Dios es *causa ejemplar* de todas las cosas.³ De aquí se infiere: *a)* la admirable unidad del plan de la creación; *b)* la sabiduría del divino arquitecto; *c)* y la posibilidad para el espíritu de elevarse al conocimiento de Dios por la contemplación de las maravillas de su obra.

3. Dios es la *causa final* de todas las cosas.⁴ De aquí se debe concluir: *a)* la unidad de fin para

¹ BOYER, *op. cit.*, p. 110-126; - GILSON, *Le thomisme*, c. VII; - SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, I, 292-296.

² *Suma teol.*, I, q. 44, a. 1.

³ *Ibid.*, a. 3.

⁴ *Suma teol.*, *Ibid.*, a. 4; - FARGES, *op. cit.*, p. 448 y ss.; - *Suma teol.*, I, q. 45, a. 2.

todos los seres; *b*) la bondad manifiesta de Dios que dirige hacia ella todos los seres, para comunicarse a todos; *c*) en fin, el precepto de amar a un Dios tan bueno, y de amar todas las cosas por El.

Así es que hallamos en la creación una triple *causalidad* (eficiente, ejemplar y final); y por esta razón descubrimos allí -una triple *unidad* (de origen, de ejecución y de fin); -una triple *manifestación* (de poder, de sabiduría y de bondad divinas); -en fin, una triple *consecuencia* moral (la creatura debe estar sometida al creador, debe conocerlo, debe amarlo).

§ I.—*La Causa Eficiente de la Creación.*

110. De cómo Dios es la causa eficiente de todas las cosas.

A.—En cosmología se demuestra, por la naturaleza misma de las cosas que componen este mundo, que ellas deben haber sido creadas.⁵ Que la *materia primera* haya sido creada también, es algo claro por todo lo que hemos establecido en Teodicea sobre la naturaleza de Dios. En efecto, si la materia no hubiese sido sacada de la nada, sería o *increada* o *emanada* de la substancia divina. Pero estas dos hipótesis son insostenibles.

La *primera* es falsa, porque si la materia fuese increada, Dios no sería independiente, ni en su esencia, ni en su operación: *a*) estaría limitado en su *esencia* por ese segundo ser necesario y no sería ni infinito, ni independiente, ni acto puro; *b*) estaría limitado en su *operación*, porque, como un vul-

⁵ XXIV tesis tomista; — *Suma teol.*, I, q. 44, a. 2.

gar artesano, dependería de la cantidad y de la calidad de la materia, no pudiendo producir más que maneras o modos de ser y no el ser mismo; – y por estas dos razones el *dualismo* triunfaría (n. 66).

La *segunda* hipótesis no es menos falsa, porque, si el mundo fuera una emanación o una evolución de la substancia divina, el ser divino no sería ni simple, ni necesario, ni inmutable, y el *panteísmo* tendría un punto a su favor (n. 105).

Así es que el mundo fue sacado de la nada por vía de creación.

B.–Pero esta creación, que es misteriosa y no puede imaginarse mejor que la nada, ¿es eterna? (1º), ¿es un perfeccionamiento? (2º), ¿es incommunicable? (n. 111) ¿y libre? (n. 112). Se plantean estas cuatro cuestiones. Ahora bien:

1º La acción creadora, considerada en Dios, sea lo que fuere en relación con la creatura, es inmutable y eterna, porque, como todo acto divino, es idéntica a la esencia divina. En Dios la relación con la criatura no es real sino puramente lógica.⁶ La creación no supone pues ni una nueva entidad, ni un cambio del lado de Dios, sino solamente del lado de la creatura que recibe de Dios toda su existencia y tiene por eso mismo una relación *real* con El. Por lo cual se dice que la creación es formalmente inmanente y virtualmente transitiva.

2º Por lo cual Dios no es ni más rico ni más feliz después de la creación: en efecto, no tiene ni más ser ni más verdad y bondad, aunque haya un mayor número de seres verdaderos y buenos. Sin duda, después de la creación; estos seres son realmente distintos de Dios;

⁶ *Suma teol.*, I, q. 45, a. 3, ad 1; – THYRION, *La notion de création passive* (*Revue thomiste*, 1929, p. 303).

pero sus perfecciones están ya en Dios eminentemente y absolutamente, de suerte que su adición no podría aumentar la perfección divina.

III. 3º De si sólo Dios puede crear.⁷

Si la criatura pudiera crear, obraría como causa *principal* o como causa *instrumental*. Examinemos los dos casos.

A.—La opinión más común es que ni siquiera por milagro puede Dios comunicar a una criatura el poder de crear como *causa principal*.⁸

Prueba.—Un poder infinito es incomunicable; es así que el poder de crear es infinito; luego no puede ser comunicado, ni siquiera por milagro.

Prueba de la *menor*: para vencer una dificultad infinita, se necesita un poder infinito, porque debe haber proporción entre la causa agente y la dificultad que se ha de superar. Es así que la creación presenta una dificultad infinita. Luego para vencerla se requiere un poder infinito.

Prueba de la 2ª *menor*: una distancia infinita entre dos términos engendra una dificultad infinita; pero entre la existencia recibida por creación y la nada que precede a la creación hay una distancia infinita, no habiendo ninguna proporción entre estos dos extremos; luego la creación presenta una dificultad infinita.

Santo Tomás esgrime otros dos argumentos que no tuvieron el don de agradar a Scoto, pero que hacen resaltar

⁷ *Suma teol.*, *Ibid.*, a. 5.

⁸ XXIV tesis tomista.

la trascendencia, el uno de la *existencia* creada, y el otro de la *virtud* creadora.

Primer *argumento*: a la Causa primera corresponde producir el efecto más universal y más noble; es así que la creación es el efecto más universal porque no está restringida a tal o cual existencia particular, sino que se extiende a la existencia misma y a todos los seres; también el más noble, porque es la producción del ser subsistente en sí, y no en otro. Luego el poder creador pertenece sólo a Dios.

Segundo *argumento*: Cuando dos extremos están en relación inversa de crecimiento y mengua, si uno de estos extremos desciende por debajo del ser, a la *nada*, el otro debe pasar al *infinito*. Pero en la creación uno de los términos es la nada. El otro término, esto es, el poder creador, debe por lo tanto igualar al infinito. Sólo el Ser infinito puede crear.

B.—La creatura no puede ser ni siquiera causa *instrumental* de la creación. Al menos esta es la opinión más común, contra P. Lombard y Suárez.—En efecto, un instrumento tiene su acción propia que prepara a la materia para recibir el efecto de la causa principal; pero en el tránsito de la nada al ser, no hay nada, ni materia que trabajar, ni acción que efectuar por el instrumento: luego un instrumento es allí perfectamente inútil.

112. 4º De si Dios ha creado libremente.

Casi todos los racionalistas que conservan la palabra creación quieren que esta haya sido necesaria, por ejemplo, Saisset y Cousin: "Dios, si es una causa puede crear, y si es una causa absoluta, no puede no crear".⁹ Se les

⁹ COUSIN, *Introduit. a l'hist. de la philosophie*, 1828, p. 144.

puede agregar Leibniz, el cual, arrastrado por su principio de razón suficiente, cayó a su pesar en este error, y más recientemente Vacherot, el cual no supo distinguir la creación de la vida de Dios.¹⁰ Refutémoslos.

TESIS

*En Dios no hay ninguna necesidad de crear.*¹¹

Prueba.—Si Dios tuviera alguna necesidad de crear, ésta provendría o del mundo, o de Dios.

No proviene del *mundo*, porque el mundo es contingente; podría no haber existido, puesto que lo contingente es indiferente al ser, y no siendo necesarios los seres creados no tienen derecho a la existencia. Luego Dios pudo crear o no crear, y no ha creado sino lo que buenamente ha querido.

La necesidad de crear tampoco proviene de *Dios*. En efecto, el Ser soberanamente perfecto y dichoso no puede querer necesariamente lo que es indiferente para su perfección y su bienaventuranza. Es así que Dios es soberanamente perfecto, se basta para su propia perfección, y su bienaventuranza no es susceptible de disminución, pero tampoco de aumento. Luego no hay en Dios ninguna necesidad de crear.

Confirmación: “La causa extrínseca de la creación es o eficiente o final. Es así que Dios, en la producción del mundo, no obra por necesidad alguna, porque la acción del primer agente es tan primera como independiente; y por la misma razón, el fin de la voluntad divina y de

¹⁰ VACHEROT, *Le nouveau spiritualisme*, 1884, p. 335.

¹¹ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 467-471.

su bondad no depende de las creaturas. Luego la existencia de las creaturas no es absolutamente necesaria".¹²

Por lo cual todos los católicos "deben confesar que Dios ha creado por una voluntad libre, independiente de toda necesidad".¹³

Objeción.—Dios no puede obrar sino por la necesidad de su naturaleza. "Siendo Dios una fuerza creadora absoluta, que no puede no pasar al acto, se sigue, no que la creación sea posible, sino que es necesaria".¹⁴

Respuesta. Desde toda la eternidad, Dios es un poder completamente en acto, ora en acto libre, ora en acto necesario, *lo concedemos*; tiene necesidad de pasar de la potencia al acto, *lo negamos*. Así es que la creación libre no agrega nada al Ser divino, porque en El la creación se identifica con la esencia, en cuanto que obra libremente (n. 60, 92).

Corolario.—Dios ha creado libremente: luego pudo crear *ab aeterno*.

§ II.—La Causa Ejemplar de la Creación.¹⁵

113. De cómo Dios es la causa ejemplar de todas las cosas.

He aquí la explicación unánimemente aceptada:

¹² *Contra Gent.*, II, c. 31, n. 1, y c. 30-32.

¹³ *Concilio Vaticano I*, ses. III, c. I, can. 5.

¹⁴ COUSIN, *op. cit.*

¹⁵ SERTILLANGES, *St Thomas d'Aq.*, I, p. 176; — GILSON, *L'esprit de la phil. médiévale*, p. 87-110.

TESIS

*Dios lo ha creado todo según sus ideas ejemplares,
por lo cual ha dejado su huella o su imagen
en todas las cosas.*

El 1er. punto es evidente. La ejecución de una obra hecha por un obrero inteligente supone siempre cierto plan; y puesto que antes de la creación no existía sino Dios, hay que decir que todo ha sido hecho según las formas ejemplares contenidas en la inteligencia divina.

También el 2º punto es cierto: porque todo efecto tiene la huella o la imagen del plan según el cual ha sido hecho; luego es necesario que se halle en las cosas creadas la huella o la imagen de Dios.

Hemos dicho: *la huella o la imagen*: en efecto, se descubre la huella de Dios en las cosas físicas, y su imagen en el alma humana, según que el efecto manifieste solamente la causalidad, o que además represente la forma del agente.¹⁶

Así, el artista maneja la materia según una forma determinada, conforme al modelo exterior que él considera, o el ideal que él se ha formado y que contempla mentalmente: de aquí la doctrina del ejemplarismo divino.¹⁷

114. El ejemplarismo divino.¹⁸

El ejemplarismo divino es *la teoría de la Causa ejemplar suprema y del orden que reina entre to-*

¹⁶ *Suma teol.*, I, q. 45, a. 7.

¹⁷ *Suma teol.*, I, q. 44, a. 3.

¹⁸ *Suma teol.*, I, q. 14, a. 6; q. 15, a. 1, 2, 3; q. 16, a. 6, q.

dos los ejemplares, creados según los tipos ideales que están en Dios. Estos arquetipos son las ideas divinas de las que Platón por error hacía formas subsistentes, que colocaba fuera de toda *inteligencia*.

Dios es la forma más perfecta y el *prototipo* de todas las otras formas. Por debajo de Dios, los ángeles, *formas separadas*, no informan cuerpo alguno; por debajo de los ángeles, las *almas humanas*, nacidas para informar un cuerpo, y que pueden todavía después de la separación existir y vivir; por debajo de las almas humanas, las *almas de las bestias*, luego las *formas de los vegetales*, y en fin las *formas de los minerales*, que no pueden existir sin materia. Así aparece por todas partes, en cada individuo como en el conjunto de la creación, cierta representación del ser perfecto.

Es verdad que Dios. causa universal de los seres, ha hecho unos que casi no se le asemejan. Sin embargo, sus perfecciones están todas contenidas en El de alguna manera: unas *virtualmente*, como las de la materia, las plantas y el animal; otras *formalmente* y *eminentemente*, como las perfecciones simples, el ser, la bondad, la inteligencia.—*Sin duda*, ninguna creatura representa perfectamente al divino prototipo, puesto que sólo él tiene una perfección infinita. Sin embargo, así como un monumento puede ser representado parcialmente en cuadros diversos, así en la admirable variedad de las cosas se hallan las representaciones parciales más diversas de una misma perfección infinita.

34, a. 3; q. 44, a. 3, 4; q. 47, a. 1, 3, ad 1; q. 93, a. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9; — LIBERATORE, *Théorie de la conn. intell.*, c. VIII: De l'exemplarisme divin; *Du composé humain*, p. 507.

§ III.—*La Causa Final de la Creación*.¹⁹

115. De cómo Dios es la causa final de todas las cosas.

Según algunos, es estéril la investigación de las causas finales y de las intenciones divinas; según Kant, el universo está ordenado al hombre, y el hombre, que es un fin en sí, entiende que él mismo es el fin supremo de la creación.—Refutemos estos errores.

TESIS

Todos los seres tienen por fin supremo la gloria de Dios.

Prueba.—La gloria de Dios consiste en que sus divinas perfecciones sean conocidas y alabadas por las creaturas. En efecto, al crear, Dios no pudo proponerse otro fin. Lo cual se prueba:

1º *A priori.*—Siendo soberanamente inteligente, al crear, Dios debió proponerse un fin, pues si no, habría obrado sin razón. Por otra parte, siendo infinito, El no pudo proponerse otro fin que la manifestación de sus perfecciones. Luego creó para su gloria, esto es, para que sus perfecciones sean conocidas y alabadas por las creaturas.

2º *A posteriori.* En efecto: a) “Cada parte del Universo está ordenada primeramente a su propia perfec-

¹⁹ PIAT, *Aristote*, 1903, p. 118-120; — GILSON, *L'esprit de la phil. médiévale*, p. 133-152; — SERTILLANGES, *Dieu*, I, p. 350.

ción; las creaturas inferiores están ordenadas a las más nobles, esto es, al hombre; unas y otras concurren a la perfección del conjunto. Y en definitiva, el universo entero, con todas sus partes, está ordenado a Dios, como a su fin".²⁰ b) Muy especialmente ocurre así con el hombre, porque las creaturas irracionales no alaban a Dios sino indirectamente, por lo que ellas nos revelan de la verdad, de la belleza, de la bondad infinitas; y sólo las creaturas racionales pueden conocer y amar a Dios; por lo cual se ve en Moral (n. 11, 14) que esto es para ellas un deber, impuesto por su naturaleza misma.—La gloria de Dios: he aquí el fin primario de la creación. Veamos el fin secundario.

116. La creación es una obra de soberana Bondad.

Prueba.—En sus obras exteriores, Dios obra o por necesidad, o por interés personal, o por pura bondad. Pero las dos primeras hipótesis deben rechazarse:

La *primera*, porque Dios ha creado libremente (n. 112).—La *segunda*, porque solamente los seres imperfectos, al obrar, tratan de adquirir alguna perfección, pero "no conviene que el primer agente, que es acto puro, trate de adquirir algo", y por nosotros es por lo que El busca su gloria.

Luego El no persigue más que un objeto, que es comunicar sus bienes, porque la *bondad* es esencialmente comunicativa.²¹

²⁰ *Suma teol.*, I, q. 65, a. 2; *Contra Gent.*, I, c. 93.

²¹ *Suma teol.*, I, q. 44, a. 4; q. 20, a. 2; — GAY, *De la vie et des vertus chrét.*, t. I.

Objeción.—El fin de la creación es la gloria de Dios (n. 115). Luego Dios ha obrado por interés y no por bondad.

Respuesta. *Niego la consecuencia.* En efecto, la gloria de Dios aprovecha a la creatura; cuando las creaturas lo alaban, todo el provecho es para ellas, no para Dios, que se basta a Sí mismo; luego Dios, y sólo El, es verdaderamente liberal, verdaderamente Amor.²²—Además El no puede no querer primeramente su propia gloria, puesto que tal es el orden esencial de las cosas; pero en rendirle gloria a Dios consiste la bienaventuranza de las creaturas.

²² FARGES, *La liberté et le devoir*, p. 238 y ss.

Artículo II

La conservación.¹

117. La conservación positiva o la creación continuada.

A.—Después de la creación viene naturalmente la conservación, que se define así: *Un acto del poder divino por el cual las cosas creadas continúan existiendo*. Se distingue de la creación en que por la creación las cosas comienzan a ser.

La conservación se ha explicado de dos maneras: la primera, *positiva* y directa, supone que las cosas persisten en la existencia por cierta voluntad permanente de Dios; la otra, al contrario, *negativa* e indirecta, supone que por sí mismas “perseveran” las cosas en el ser, con tal que Dios no las destruya.

B.—La conservación positiva es pues “una creación continuada”. No en el sentido de que la conservación agregue un nuevo acto a la creación, porque es la misma acción, que se llama creación en cuanto da la primera existencia, y conservación en cuanto da la continuidad de la exis-

¹ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 486-489; — SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin.*, I, 296-303; — BOYER, *op. cit.*, p. 126-132.

tencia. Pero es por una acción positiva por la que la creatura recibe la existencia en el segundo, en el tercer momento..., tan perfectamente como en el primero. Luego la conservación es positivamente una creación continuada.

Sin embargo, no habría que interpretar esta fórmula en el sentido de que a cada instante pasa la creatura del ser a la nada, para volver de la nada al ser: esto nos lo atribuyen, muy equivocadamente, Bayle y algunos contemporáneos.² Así como el aire es iluminado mientras persiste el rayo de luz, sin que por eso deba volverse oscuro a cada instante, así también la creatura, mientras persiste la voluntad divina, conserva la existencia.

118. De si la creatura tiene necesidad de una conservación positiva.

Contra Gassendi, Bayle, Crousaz, Galuppi y algunos otros, sostenemos la afirmativa.

TESIS

Todas las creaturas, para perseverar en la existencia, necesitan de una conservación directa y positiva.

Prueba.—El acto por el cual Dios ha sacado todas las cosas de la nada, persevera positivamente después de la creación, sí o no.—*En caso afirmativo*, Dios conserva directamente al mundo: de suerte que la conservación no exige un poder menor que

² BERTAUD, *De l'exist. de Dieu*, 1883, II, p. 239.

la creación.—*En caso negativo*, las creaturas deben forzosamente volver a la nada. En efecto, contingentes y finitas, las creaturas no son por sí mismas sino puras posibilidades: no les es más posible *durar* sin la influencia de la causa primera, que sin ella pasar de la nada al ser.³

La consecuencia *se prueba* por los primeros principios.—En efecto, todo lo que es debe tener su razón suficiente: luego también la permanencia de las creaturas. Pero la razón suficiente de esta permanencia es -o bien la energía propia de la creatura, -o la conexión necesaria entre la existencia pasada y la existencia actual, -o en fin la acción positiva por la cual Dios conserva la existencia. Pero las dos primeras hipótesis son inadmisibles.

La *primera*, porque todo el ser de la creatura es contingente puesto que no existe ella por sí misma, y por lo tanto, dependiendo no solamente en su *devenir* sino en su *ser*, y esto no solamente en el primer instante de su existencia, sino también en el segundo, en el tercero y siempre, sin interrupción: así la creatura no puede perseverar en el ser sino de una manera contingente, en dependencia de Dios.

También la *segunda* hipótesis debe ser rechazada: en efecto, entre el primer instante A y el segundo instante B no existe ninguna relación de causalidad, sino solamente sucesión pura; así la existencia pasada no es razón suficiente de la existencia presente, ni la presente lo es de la existencia futura, pues de otra manera cada creatura duraría eternamente.

³ *Suma teol.*, I, q. 104, a. 1.

Queda pues la *tercera* hipótesis, a saber, que la acción divina conserva a las creaturas y las hace perseverar en el ser.

Se dirá: La creatura, semejante a una obra de arte, es indiferente a la existencia y a la no existencia: luego, a la manera de una estatua, así como si ella no existe, no pasará por sí misma a la existencia, así también, una vez que exista, no se aniquilará por sí misma.

Respuesta. Rechazamos la paridad y también la consecuencia. Si en el primer momento de su existencia la creatura necesita de Dios para existir, tal necesidad no es *menor* en el segundo ni en el tercer momento. No es más concluyente la comparación que se toma de las obras del hombre: estas obras duran sin el hombre, porque el artista, causa segunda, no produce la substancia, sino que solamente le da una forma accidental, que en seguida viene a ser independiente de él.

Artículo III

El concurso divino.¹

119. El concurso divino; su noción; sus especies.

A.—La palabra concurso (*currere cum*) parece designar dos acciones: en realidad el concurso divino es un *acto del poder divino que influye positivamente e íntimamente en las acciones naturales de las creaturas*.—1º Es un *acto del poder divino*, y, por esto mismo, de la inteligencia y de la voluntad, porque, como ya lo vimos (n. 94), el poder, la inteligencia y la voluntad de Dios obran de consuno, en las obras *ad extra*; -2º un acto que *influye positivamente*, todo el mundo conviene en ello; y más adelante diremos si es como causa física o causa moral; -3º que influye en las *acciones* de las creaturas; y así se distingue de la creación y de la conservación: por la creación, las creaturas *reciben la existencia*; por la conservación, *perseveran* en la existencia; y por el concurso, son *ayudadas* íntimamente en sus operaciones; -4º se trata de acciones *naturales* de las creaturas; porque el concurso que

¹ *Suma teol.*, I, q. 105; — FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 489-499; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 473-497; — SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin*, I, 255-268; *Dieu*, III, p. 310-321.

estudian los filósofos difiere esencialmente del de la *gracia*, por la cual Dios asiste a las creaturas en los actos de su vida *sobrenatural*.

Así se manifiesta la absoluta dependencia de la creatura respecto de Dios, puesto que sin El no podemos ni ser ni continuar siendo, ni tampoco obrar.

B.—Se pueden distinguir varias especies de concurso:

En sí, el concurso divino puede ser *mediato* o *inmediato*.

El concurso mediato es aquel por el cual Dios concede a las creaturas las fuerzas naturales que les permitirán en seguida obrar por sí mismas: tal sería el concurso de un maestro que le diera una pluma fuente a su alumno, quien escribiría en seguida por sí solo. El concurso inmediato es aquel por el cual Dios obra con la causa segunda, y concurre con ella a producir el mismo efecto.—No se trata aquí del primero, que no es verdaderamente un concurso *para obrar*: se trata del concurso inmediato, del que hay cuatro especies:

1º Desde el punto de vista del *modo* de influencia, el concurso divino inmediato puede ser *físico* o *moral*: el concurso físico es una acción por la cual Dios, como causa primera, mueve o ayuda a las fuerzas físicas de la causa segunda; el concurso moral, al contrario, consistiría en que Dios determinara a la causa segunda a obrar solamente por aliciente, exhortación, persuasión y como desde afuera, ofreciéndole un objeto deseable.

2º Con relación al *agente*, ese concurso físico puede ser *antecedente* o *simultáneo*: el concurso

antecedente, llamado también *premoción física*, precede a la determinación de la causa segunda y la empuja a obrar; el concurso simultáneo es un socorro por el cual Dios acompaña a la creatura ayudándola en su acción, pero sin anticipársele.

3º Con relación al *término* que considera, el concurso divino es *especial* o *general*: es especial si Dios concede un socorro determinado, por tal o cual acción; si, al contrario, ese socorro es indeterminado, y por lo mismo indiferente a tal o cual efecto, entonces ese concurso se llama general.

4º En fin, desde el punto de vista de su *eficacia*, el concurso divino puede ser *eficaz intrínsecamente* o *extrínsecamente*: es eficaz intrínsecamente si obtiene su objeto independientemente de toda determinación anterior de la causa segunda; si, al contrario, el concurso divino no obtiene su efecto sino gracias a la determinación de la causa segunda, se le llama eficaz extrínsecamente. El primero es eficaz por su naturaleza propia; el segundo no lo es, puesto que no viene a ser eficaz sino gracias a la determinación de las causas segundas.

120. Controversia de Tomistas y Molinistas.

I.—*Sentido de la cuestión.*—A.—Según los ocasionalistas, Dios lo hace todo; según los deístas, Dios no hace nada en la acción de las creaturas. Al contrario, aparte de algunos antiguos como Durand, casi todos los filósofos reconocen la necesidad de un concurso *inmediato*. Y con razón:

1º En efecto, la *creatura* necesita de ese concurso, -ora porque la causa segunda no puede pasar ella sola, sin el

impulso de un motor, de la potencia al acto, -ora porque no puede darse ella a sí misma la operación, entidad nueva y nueva perfección, -ora porque en fin la creatura poseería el primado o la independencia en la acción, si una vez creada pudiera obrar sin el socorro de Dios.

2º Ese concurso es necesario también del lado de Dios; de otra manera su causalidad ejemplar desbordaría a su causalidad eficiente: y Dios no podría impedir la acción de las creaturas, la del fuego, por ejemplo, por una simple suspensión de su concurso. Sin embargo, el concurso inmediato de Dios no excluye la acción de nuestra voluntad: de otra manera la acción divina dejaría de ser un simple concurso, para ser una causa total: lo cual conduciría al ocasionalismo y aun al panteísmo. "Luego es menester entender que Dios obra en las creaturas, de tal manera que ellas tengan sin embargo su propia operación".² (n. 122, A. 1º).

B.—Acerca de la *naturaleza* de ese concurso inmediato ya no se ponen de acuerdo del todo los filósofos: unos, en seguimiento de Santo Tomás, sostienen la premoción física,³ otros, en seguimiento de Molina, el concurso simultáneo⁴ y concomitante. De aquí el tomismo⁵ y el molinismo: a estos

² *Suma teol.*, I, q. 105, a. 5.

³ Entre los contemporáneos: P. GAYRAUD, *Thomisme et molinisme*, 1889; *Réplique au P. de Régnon*, 1890; — P. GUILLERMIN (*Revue thomiste*, 1895); — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, St Thomas et le néo-molinisme*, 1917; *Le dilemme* (*Revue thomiste*, mayo, 1928).

⁴ Entre los contemporáneos: P. DE RÉGNON, *Bannez et Molina*, 1889; — P. BAUDIER, *Revue des sciences eccl.*, 1887; — LESSERTEUR, *St Thomas et le thomisme; St Thomas et la prédestination*, 1888; — D'ALÈS, *Providence et libre arbitre*, 1928, etc.

⁵ Es un error llamar Bañecismo al primero de esos sistemas, ya profesado por Capreolo († 1444), el príncipe de los tomistas, un siglo y medio antes de Báñez († 1604). (cf. UDE, *Doctrina Capreoli*, 1895).

dos sistemas se pueden reducir todas las opiniones de los filósofos y también las de los teólogos, porque en el fondo la cuestión es la misma y en sí es de orden metafísico.

II.—*Exposición de las opiniones.*—1º He aquí primeramente la opinión de los *Molinistas*: como ya vimos, los Molinistas inventaron la ciencia media para salvaguardar la libertad humana (n. 82); igualmente, para conciliar esta libertad con el concurso divino, enseñaron primeramente que el socorro por el cual Dios concurre a nuestras acciones libres, es sobre todo *moral*; ⁶ en seguida han concedido que es físico, pero sostienen que es *simultáneo o concomitante, indeterminado*, al menos respecto a las acciones libres, y que no tiene sino una eficacia *extrínseca*. Su comparación favorita es la de los dos caballos, que juntamente arrastrarían un mismo carro.

2º Los *Tomistas* enseñan una opinión contraria: ⁷ así como Dios conoce, *a priori* y en Sí mismo, el pasado, el presente y el futuro, asimismo determina *a priori* en sus decretos todas las acciones naturales de las creaturas; así, el concurso por el cual influye El en nuestras acciones necesarias o libres, es no solamente inmediato, sino *físico, antecedente, especial y eficaz por su naturaleza o intrínsecamente*: ésta es la *premoción física*. Como ejemplo, muy imperfecto, de ese concurso, se puede dar el de la acción del maestro que, con su propia mano, con una acción antecedente y física, di-

⁶ Por ejemplo Fonseca.

⁷ XXIV tesis tomista; cf. HUGON, *Les vingt. thèses*, p. 294.

rige la mano del alumno, y eficazmente, pero sin violencia, le hace escribir determinada palabra.

121. La tesis y los argumentos de los Tomistas.

TESIS

Las acciones naturales de las creaturas, sean necesarias o libres, exigen una premoción física.

I. *Prueba indirecta*, por las insuficiencias y los defectos del concurso simultáneo.

1º Toda realidad *procede* de Dios, como primera causa; pero en el sistema del concurso simultáneo habría una realidad independiente de Dios, a saber, la determinación de la causa segunda.

2º Dios tiene un *soberano dominio* sobre todas las realidades creadas; ahora bien, en la hipótesis del concurso simultáneo, las determinaciones de la libertad humana escaparían a su dominio soberano.

3º *De la naturaleza del concurso divino* es influir en los actos particulares, sin ser determinado por ellos: ahora bien, el concurso simultáneo es una influencia simplemente moral, o, si es de orden físico, es vaga, indiferente, indeterminada y abstracta.

4º En fin, el concurso simultáneo recibe su eficacia de una *previsión*, por la ciencia media, de la

determinación de las causas segundas; pero en esta hipótesis, Dios tomaría su ciencia de las creaturas, y por lo demás esa ciencia sería incierta o destruiría la libertad (n. 84).

II. Prueba *directa*, por la naturaleza de Dios y del hombre.

122. A.—*La dignidad de la causa primera* exige una premoción física, esto es, una premoción no solamente inmediata como lo conceden los molinistas, sino física, antecedente, especial y eficaz, en el sentido de los tomistas.

Primeramente es *inmediata*: como lo observa el Santo Doctor, “el poder de la causa superior está más inmediatamente presente en el efecto que el poder de la causa inferior, porque el poder inferior no se une al efecto sino gracias al poder de la causa superior. Y así es evidente que Dios, que es la causa primera de todas las cosas, es, por su poder, el más inmediatamente presente en todas las cosas”.⁸ Por lo cual el efecto todo entero es atribuido al mismo tiempo, pero desde puntos de vista diferentes, a la causa primera y a la causa segunda: a la primera, como causa principal; y a la otra, como causa instrumental.

Por lo cual la premoción es 1º *Física*: ningún agente puede en efecto pasar de la potencia al acto sin una asistencia real y activa del primer agente: y esta asistencia se llama premoción física. “Así pues Dios es la causa de la acción de toda creatura, porque El le da el poder de obrar, lo conserva,

⁸ *Contra Gentiles*, c. 70, 89.

la impulsa a la acción, y por su poder es por lo que todo otro poder obra".⁹

2º *Antecedente*: porque toda causa, y con mayor razón la causa primera, es anterior a su efecto, con una anterioridad al menos de naturaleza: "desde el momento en que se nombra la causa primera, hay que hacerla estar primero que nada en todas partes":¹⁰ y en este sentido la moción de que habla Santo Tomás ha sido llamada *pre-moción* por sus discípulos.

3º *Especial*: porque la inteligencia de Dios, aunada a su voluntad, es la causa de todas las cosas; pero Dios produce todas las cosas tal como El las conoce y las quiere, esto es, no en general —es imposible crearlas así—, sino especialmente e individualmente, por ejemplo, tal hombre en su entera individualidad.

4º En fin, *intrínsecamente eficaz*: porque toda la eficacia de las causas segundas viene de Dios, como causa primera: si no, en el efecto habría algo más que en la causa primera. Luego, dada la pre-moción física, "repugna que lo que Dios quiere no se haga, y de la manera que El quiere".¹¹

123. B.—*La indeterminación de la causa segunda*, esto es, la potencialidad de la voluntad humana necesita un primer motor. Luego es necesario que haya pre-moción física.

Probemos el antecedente: -Todo lo que está en potencia no puede por sí mismo pasar al acto. Es

⁹ *Suma teol.*, I, q. 103, a. 5.

¹⁰ BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, cap. VIII.

¹¹ *Suma teol.*, I, q. 19, a. 8.

así que la voluntad está en potencia y debe pasar al acto; luego es menester que sea impulsada a ello por la causa primera; -pasa aquélla de la potencia al acto físico: luego la premoción misma debe ser física; -pasa de la potencia a un acto especial y determinado: luego la premoción debe ser un socorro especial y determinado; -pasa de la potencia a un acto que de hecho se cumple: luego el socorro de Dios es eficaz... , pues de otra manera la voluntad humana no tendría ni movimiento, ni determinación, ni dirección, ni eficacia.

Toda esta argumentación está *confirmada* por las concesiones de los neo-molinistas, quienes, abandonando a Molina, defienden abiertamente la premoción física, pero *indeterminada*. Y de ello dan como ejemplo el navío, que por el mismo viento es impulsado, según la voluntad del piloto, ora hacia altamar, ora hacia el puerto. Para ser tomistas no les falta sino aceptar que Dios tiene, con el primer impulso, la dirección y la determinación del movimiento.¹²

Bossuet concluye: "Por esta doctrina se ve cómo todas las cosas dependen de Dios, o sea que El ordena primeramente, y todo viene después, y las creaturas libres no están exceptuadas de esta ley, no siendo lo libre en ellas una excepción a la común dependencia, sino una diferente manera de depender de Dios. En efecto, su libertad es creada, y dependen ellas de Dios aun como libres, de donde se sigue que de El dependen aun en el ejercicio de su libertad".¹³

¹² FARGES, *op. cit.*, p. 493-495.

¹³ BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, c. VIII.

124. Objeciones de los molinistas.

La premoción física, dicen los molinistas, le quita la *libertad* al hombre, y atribuye el *pecado* a Dios: luego es menester rechazar esta especie de concurso.

1ª Objeción.—Lo que resulta *necesariamente* de una premoción anterior y extraña no es libre. Es así que tal es, bajo la premoción física, la acción de la voluntad humana. Luego ésta no es libre.

Respuesta. *Distinguimos la mayor:* 1º Lo que sigue *necesariamente*... no es libre, *lo concedemos*; lo que sigue *infaliblemente*, *lo negamos*.—2º Lo que sigue a la premoción *de la creatura*, *lo concedemos*; la de la *causa primera*, *lo negamos*.—3º Si esa necesidad es *antecedente*, *lo concedemos*; si es *consecuente*, *lo negamos*.—4º Si hay necesidad en el sentido *dividido*, *lo concedemos*; en el sentido *compuesto*, *lo negamos*.¹⁴

Distinguimos igualmente la menor, y he aquí cómo explicamos las distinciones precedentes.

1º El acto humano sigue siempre e *infaliblemente* el concurso intrínsecamente eficaz, pero no *necesariamente*. Ahora bien, nadie probará jamás que no se pueda conciliar la infalibilidad del efecto con la libertad del agente: los ejemplos de esta conciliación no faltan, no solamente en las acciones libres de Dios y del Hombre-Dios, que no podía pecar, sino en las acciones de los hombres.

2º Una cosa es la *premoción del Creador*, y otra la de la *creatura*: la primera es natural e intrínseca, la segunda es artificial y extrínseca; la primera es un socorro, la segunda una presión; ésta arruina la libertad del hombre, mientras que aquélla la produce: "Puesto que la

¹⁴ Cf. *Suma teol.*, I, q. 14, a. 13. ad 3; q. 23, a. 6, ad 3; I-II, q. 10, a. 3, ad 3.

voluntad de Dios es eficacísima, se sigue no solamente que lo que El quiere se hace, sino que se hace de la manera que El quiere. Y Dios quiere que ciertas cosas se hagan necesariamente y otras libremente". Y Bossuet concluye: "Así pues, como el hombre es, desde que Dios quiere que sea: es libre desde el momento que Dios quiere que sea libre". En realidad, la objeción proviene de que equivocadamente se asimila la naturaleza de la premoción divina con la de la premoción humana, siendo que se conducen muy diferentemente. La premoción divina puede muy bien mudar la voluntad humana; no puede violentarla, lo cual es tan imposible como imposible es que dos contradicciones sean verdaderas al mismo tiempo.

3º El acto libre del hombre es necesario con una necesidad *consecuente*, esto es, desde el punto de vista de su término, pero no con una necesidad *antecedente*, esto es, desde el punto de vista de su principio.—Con una necesidad consecuente, porque tal o cual acto se cumple infaliblemente, sobre tal o cual objeto: no con una necesidad antecedente, porque es por su voluntad libre por lo que el hombre escoge tal acto. Así, por ejemplo, Saúl, dada la premoción eficaz, se convertirá a Dios ciertamente, pero libremente.

4º En fin, el hombre es libre de hacer tal o cual acto, en el sentido *dividido*, pero no en el sentido *compuesto*: "Cuando queremos, dice Zigliara, queremos infaliblemente, por lo cual, aunque no podemos querer y no querer a la vez (*sentido compuesto*), sin embargo está en nuestro poder el querer más bien que el no querer (*sentido dividido*): por lo cual, en el sentido dividido, querer y no querer están en nuestro poder".

2ª *Objeción*.—Según los tomistas, todo lo que procede de la voluntad humana debe ser atribuido a Dios; es

así que el *pecado* procede de la voluntad humana; luego debe ser atribuido a Dios.

Respuesta. *Distinguimos la mayor*: hay que atribuirle a Dios todo lo que procede de la voluntad humana, si es una *entidad* real, *lo concedemos*; si es la carencia de una perfección debida, *lo negamos*.—*Distinguimos también la menor*: el pecado procede de la voluntad humana, y es la *carencia* de una perfección debida, *lo concedemos*; es una *entidad* real, *lo negamos*. A este propósito escribe Santo Tomás con bastante claridad: “El efecto de la causa segunda debe ser atribuido a la causa primera, en cuanto tiene un cierto grado de *entidad* y de perfección, pero no en cuanto tiene algún *defecto*: así como en el cojo se debe atribuir el movimiento a la fuerza motriz, y la cojera a la deformación de la pierna”.¹⁵

Por lo cual, concluye Zigliara, “los filósofos más inteligentes ya no acusan a los tomistas de destruir la libertad”, aunque no sé vea claramente en su sistema *cómo* nos hace obrar Dios libremente: he aquí un misterio, entre otros muchos.

125. Ensayo de conciliación de molinismo y tomismo.

Es natural que en una discusión tan delicada se hayan intentado diferentes ensayos de conciliación. He aquí la forma bajo la cual los Cardenales Jos. Pecci,¹⁶ Satolli, Lorenzelli, Lépicier, y con ellos Paquet, Janssens... han presentado esta conciliación o esta última forma del congruismo, que ellos llaman *cayetano-tomista*.

No admiten ni la premoción física ni la ciencia media. Sin embargo, en cuanto al paso de la voluntad humana de la *pura potencia al acto*, por ejemplo, al co-

¹⁵ *Suma teol.*, I, q. 49, a. 2, ad 2.

¹⁶ CARD. PECCI, *La prédétermination physique et la science moyenne*, trad. Deshayes, 1885.

mienzo de la vida, o en cada serie de voliciones en orden a la *primera* volición no libre del fin, les parece que se deba necesariamente admitir el concurso antecedente o premoción física de los tomistas. Pero:

1º En cuanto al paso de la voluntad *ya en acto a otro acto*, por ejemplo, de la volición del fin a la elección de los medios, no sería necesaria una nueva premoción, que por lo demás destruiría la libertad. Bastaría una asistencia, esto es, una acción de Dios cooperando intrínsecamente, y propia de cada uno de nuestros actos. La elección de los medios, así entendida, no escaparía a la primera causalidad de Dios, porque, por una parte, “la causa de la causa es también causa de su efecto”; y, por otra parte, esa elección libre no se produciría jamás si Dios rehusara su concurso.

2º Se seguiría que Dios no prevé los futuros libres en la “supercomprensión” de la causa libre, como lo quería Molina, sino en la libre determinación de su propia voluntad y por lo tanto en sus libres decretos, por los cuales El ha decidido conceder o negar su concurso.

Esta opinión estaría conforme con el pensamiento de Santo Tomás: “Dios mueve la voluntad del hombre como motor universal, hacia el objeto general de la voluntad, que es el bien; sin esta premoción universal, el hombre no puede querer nada: pero, por su razón, el hombre se determina en seguida a querer esto o aquello”.¹⁷ Y por lo demás: “Aunque la causa primera influye soberanamente sobre el efecto, sin embargo, su influencia está determinada y especificada por la causa próxima, por lo cual el efecto es a semejanza de esta última”.¹⁸

Pero los tomistas puros aún no han aceptado estos ensayos de conciliación entre el tomismo y el molinismo.

¹⁷ *Suma teol.*, I-II, q. 9, a. 6.

¹⁸ ST. THOMAS, *De potentia*, q. 1, a. 4, ad 3.

Artículo IV

La Providencia de Dios.¹

Nos falta hablar de la Providencia, que, según Boecio, es la “más importante de todas las cuestiones”. De aquí cuatro parágrafos: 1º *Naturaleza*; 2º *Existencia*; 3º *Economía* de la Providencia de Dios; 4º *Objeciones* contra la Providencia.

§ I.—*Naturaleza de la Providencia.*

126. Definición de la Providencia; sus diversas especies.

A.—La Providencia en general puede definirse así: *la concepción del ordenamiento de las cosas hacia un fin, y la ejecución de esa concepción*. En efecto, la Providencia puede ser considerada desde dos puntos de vista: en Dios y en las creaturas.

1º Considerada en Dios, no es otra cosa que *la concepción, por la inteligencia divina, de la orde-*

¹ FARGES, *op. cit.*, p. 499-522; — R. P. MONSABRÉ, *Conf.*, 1876; — R. P. ETourneau, *Conf.*, 1899; — *Suma teol.*, I, q. 22, 103; — *Revue thomiste*, 1896, p. 569; — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 224-227; — BOYER, *op. cit.*, p. 132-152; — GILSON, *L'esprit de la phil. médiévale*, p. 153-172; — *Suma teol.*, I, q. 22, a. 1, 2, 3, 4.

nación de las cosas hacia un fin. En este sentido la define Boecio así: “La divina razón misma, que colocada como principio en la cima de todas las cosas, las ordena”. Para Santo Tomás esta es la Providencia.

2º Relativamente a la creatura, la Providencia es la ejecución en el tiempo del plan que Dios ha concebido desde toda la eternidad; y en este sentido se le llama *el gobierno de las cosas hacia su fin*: “La Providencia tiene pues un doble papel: el primero es eterno, y el segundo es temporal”.

Consecuencias: a) *De parte de Dios*, la Providencia es un acto de inteligencia que concibe prácticamente el orden, pero ese acto supone en la voluntad la intención del fin, además un acto que ordena su ejecución, y en fin un acto de la omnipotencia que lo cumple. Todos estos actos no son más que uno.

b) *En sí y formalmente*, la Providencia es un acto de inteligencia; porque gobernar depende sobre todo de la prudencia y de la sabiduría, que tienen su fundamento en la inteligencia.

c) *De parte de las creaturas*, la Providencia supone que ellas están en una absoluta dependencia respecto de Dios, que tienen ellas un fin especial para cada una y un fin único para todas.

d) *En cuanto a los medios* por los cuales se realiza el gobierno providencial, son las leyes fijas y necesarias, gracias a las cuales cada cosa debe infaliblemente alcanzar su fin.

B.—La Providencia designa por lo tanto ora la concepción que Dios tiene del orden, y se le llama

Providencia propiamente dicha; ora la ejecución de ese orden: se le llama *gobierno* divino.—Cuando se extiende a todas las creaturas, aun las más ínfimas, se le llama *Providencia general*; cuando se aplica especialmente a las creaturas racionales, se le llama *providencia especial*.—Cuando el fin perseguido y los medios empleados exceden las fuerzas de la naturaleza creada, tenemos la *Providencia sobrenatural*; en el caso contrario, la *Providencia natural*. La teología estudia la *Providencia sobrenatural*, y aquí no se trata sino de la *Providencia natural*.

§ II.—Existencia de la divina Providencia.

127. Adversarios de la divina Providencia.

Entre los *contemporáneos*, como por otra parte entre los antiguos, los errores pululan en esta materia.

A.—Unos rechazan por sistema e *indirectamente* la Providencia, sobre todo los pesimistas y los fatalistas.

1º *Los pesimistas* tienen a su cabeza, después de Lucrecio y Marco Aurelio y aparte de los neobudistas, a Leopardi, Goethe, Schopenhauer y Hartmann.² Según Schopenhauer, el mundo es el fruto de la evolución de una voluntad ciega y perversa, que mueve todas las cosas sin ningún orden. Según Hartmann el principio universal de la evolución es el *inconsciente*, cuya mala voluntad es corregida

² BARBEDETTE, *Hist. de la fil.*, n. 12, 474 y 475.

por otro principio, el deseo de la aniquilación; y así este mundo no es absolutamente malo, aunque por esencia sea malo y peor que la nada.—Según todos los pesimistas, esta vida llena de sufrimientos no vale la pena de ser vivida, y el hombre no puede hallar la dicha sino hundiéndose en el Nirvana, esto es, en la nada absoluta, término de la universal evolución.

2º *Los fatalistas* sostienen que todo está sometido a un *destino* inevitable. Así habla Taine, uno de los teóricos del fatalismo contemporáneo: “Una poderosa *fórmula* introduce y encierra en el corazón de toda cosa viviente las tenazas de la necesidad”.³

B.—Otros niegan *directamente* la Providencia: éstos son los *deístas*. El deísmo es *el sistema de los que profesan la existencia de Dios, pero niegan totalmente o parcialmente su Providencia*. En efecto, hay deísmo *absoluto* y deísmo “*mitigado*”.

1º Los deístas *absolutos*, reuniendo todas las objeciones de los antiguos contra la Providencia entendida en el sentido teísta, pretenden que no puede Ella conciliarse con la justicia, la bondad y la santidad de Dios. Entre ellos se puede citar a Bayle, Voltaire, Rousseau, Diderot y d'Alembert.⁴

2º Según el deísmo *mitigado* de ciertos contemporáneos, Dios ha establecido leyes universales, por las cuales se rigen todas las cosas; pero El no se ocupa inmediatamente de cada ser particular. Su intervención, por lo demás, contradiría la inmu-

³ *Hist. de la litt. anglaise*, 1865; — VIARDOT, *Libre examen*, p. 73.

⁴ BAYLE, *Dict. histor. et crit.*, art. *Pyrrhon*.

tabilidad divina y la libertad humana; por lo cual toda religión revelada es imposible, y la oración, en cuanto es una petición, inútil e injuriosa a Dios.

Huellas de este error se hallan aquí y allá en los escritos de Thiers, Cousin, J. Simon, Saisset, Damiron, G. Séailles.⁵ Tomemos un ejemplo de las obras de Julio Simon: "La intervención directa e inmediata de Dios en los asuntos humanos según miras particulares compromete la libertad humana y daña la idea que debemos tener de Dios".⁶

128. Refutación de los errores opuestos a la Providencia.

TESIS

Dios es Providencia.

Prueba — de la *existencia* y *universalidad* de la Providencia.

Primera parte.—Dios *es Providencia*, si ordena y gobierna a las creaturas. Y esto es así:

1^ª *El las ordena.* Como ya vimos, la Providencia es el ordenamiento de las cosas hacia un fin; es así que este ordenamiento no es más que la inteligencia divina disponiendo de antemano todas las cosas; luego Dios es la Providencia misma.

La *menor* es fácil de probar. Todo agente inteligente obra siempre por un fin, y dirige su obra

⁵ Cf. *Revue de philos.* (sept. y oct., 1904).

⁶ J. SIMON, *Introduction aux oeuvres philos. de Bossuet*, 1842.

hacia ese fin. Es así que Dios es soberanamente inteligente. Luego El no puede obrar sin previamente ordenar y disponer todas las cosas.

2º *El las gobierna.*⁷ En efecto, en el curso de los siglos, comprobamos un orden admirable, *constante y progresivo*, que rige todas las cosas. Luego Dios las gobierna.

Prueba del antecedente: -1º Hay *leyes* que rigen el movimiento de los astros, que presiden la evolución de los animales, la organización de las sociedades; y así cada cosa, aun la que no tiene ningún conocimiento, está dispuesta para su fin, y el conjunto para el fin general.-2º En el mundo hay, muy a pesar de los retrocesos, un *progreso* lento, pero cierto: el mundo es elevado del caos al orden, a la vida vegetativa y sensitiva, en fin a la vida racional; hay también progreso en las artes, la industria y las ciencias, o, como se dice, en la "civilización"; progreso en fin en el orden moral y religioso, que desembocó sobrenaturalmente en el cristianismo.

Prueba de la consecuencia: este orden constante y progresivo se debe atribuir a una voluntad superior a los individuos: sin esto, en el efecto habría algo que no procedería de la primera causa. Luego la voluntad de Dios ejecuta un orden preconcebido, ella gobierna, y aquí tenemos el segundo atributo de la divina Providencia.⁸

129. IIª Parte.-*La Providencia de Dios se extiende a todo, tanto a las pequeñas como a las grandes cosas.*

⁷ FAROES, *op. cit.*, p. 504 y ss.

⁸ *Suma teol.*, I, q. 22, a. 1.

A.—Prueba por los tres atributos *positivos* de Dios.—O Dios no *puede*, o *puede y no quiere*, o *puede y quiere*, pero no *sabe* tener cuidado de todas las cosas. Pero estas tres hipótesis repugnan: luego...—Probemos *la menor*.

1º Repugna a la *omnipotencia* de Dios que El no pueda ocuparse de todas las cosas.—2º Si Dios *no quisiera* gobernar a las creaturas, habría en esto una razón de ser; pero no se puede encontrar ninguna: porque el cuidado de las cosas, aun las más ínfimas, no es indigno de Dios, puesto que todo lo que Dios ha hecho es bueno. Esa solicitud universal no exige, por lo demás, de parte del Creador, un trabajo difícil y extra, porque Dios gobierna todas las cosas por un solo y mismo acto simplísimo.—3. Por otra parte repugna que un Dios *soberanamente sabio* pueda semejarse a un obrero inconstante que olvidara y abandonara su obra.

B.—Prueba por los tres atributos *relativos*. Ningún ser pasa a la existencia sino por la creación, ninguno persevera en el ser sino por la conservación, ninguno obra sino por el concurso divino. Pero El que es así el dueño de la existencia, de la duración y de la operación de las creaturas, por eso mismo debe dirigir las hacia su fin: luego debe asignar a cada ser su fin especial, orientarlos a todos, aun a los más pequeños y humildes, hacia el fin último; y nada puede sustraerse a su dirección, ni el pecado mismo, ni el azar; nada, ya sea necesario o libre.⁹

Se dirá que el cuidar de ciertas creaturas es indigno de Dios: “¿acaso Dios se ocupa de los bue-

⁹ *Suma teol.*, I, q. 103, a. 5, a. 1, ad 3; q. 22, a. 2, ad 3.

yes?"¹⁰—Se debe responder que los seres más nobles están mucho más alejados de Dios que de ellos las cosas más viles. Así es que si Dios se ocupa de las primeras ¿por qué no de las demás? Sin embargo, la Providencia debe rodear de un cuidado particular a las creaturas *más nobles*, porque Ella se adapta, como conviene, a la naturaleza de cada cosa y gobierna a cada una de ellas según caminos diferentes.—Por lo cual Dios tiene un cuidado especial del hombre, ora porque siendo una creatura racional y dotada de libertad, aventaja a todas las creaturas irracionales, ora porque Dios se sirve de él como de un delegado en el gobierno del mundo.

La manera de obrar de las creaturas *confirma* nuestra tesis: "En efecto, los hombres y las bestias, por una especie de instinto natural, tienen cuidado de sus críos". Cicerón mismo se basa en esto para mostrar que "la Providencia divina gobierna todas las cosas".

130. Refutación especial del pesimismo.¹¹ Puesto que hay ahora algunas personas instruidas que exaltan como si fueran un maravilloso progreso las divagaciones del neo-budismo y del pesimismo, no será inútil dedicar a su refutación una tesis especial.

¹⁰ S. PAUL, *I Cor.*, IX, 9.

¹¹ FARGES, *L'idée de Dieu*, p. 513-516.

TESIS

*El pesimismo, bajo todas sus formas,
es un error.*

Prueba.—En efecto, dicho sistema se basa en dos falsos principios, contradice al sentido común y a la naturaleza; conduce, en fin, a consecuencias absurdas y funestas.

A.—*Se basa en falsos principios:*—1º sobre el error del panteísmo idealista. En efecto, ora que la substancia única sea el yo (Fichte), o el ser absoluto (Schelling), o la idea lógica (Hegel), o la voluntad ciega (Schopenhauer), o en fin el inconsciente (Hartmann), es siempre el error panteístico, por el cual los contrarios son identificados (n. 105).

2º Se basa en una falsa *teoría* del placer y del dolor. Según los pesimistas, ser es querer; querer es hacer un esfuerzo; hacer un esfuerzo es sufrir; luego, dicen ellos, ser es sufrir: “Así es que la vida no vale la pena de vivirla”.—Pero, al contrario, tal como se prueba en Psicología, el placer es el epifenómeno de toda actividad, cuando ésta se ejerce siguiendo las leyes de la naturaleza; y por lo tanto es una recompensa y un estimulante que nos impulsan a repetir la misma acción. Luego la actividad natural no es esencialmente mala, sino buena.

B.—*Contradice al sentido común y a la naturaleza.*—Porque -a) todos los seres quieren vivir, todos

temen morir, y ordinariamente, si son racionales, prefieren la vida, aunque sea miserable, a la muerte;¹² -b) el pesimismo es también contrario al deseo innato que lleva a todos los hombres, agobiados por el dolor, a desear la bienaventuranza futura.

C.—*Conduce a consecuencias absurdas y funestas*: la negación de la virtud, del deber y de toda moralidad. Mientras que los hombres justos y sometidos a la divina Providencia, se sirven de las penas y sufrimientos de la vida presente para merecer la bienaventuranza eterna, el pesimismo, al contrario, empuja a los desdichados a la desesperación universal y a la cobardía del suicidio: el mejor medio, según él, de huír de esta vida intolerable sería destruir al género humano por la abolición del matrimonio, y nada más santo que suspirar por la nada o por el famoso nirvana. Y lejos de avergonzarse de estas consecuencias, los pesimistas las profesan públicamente.¹³

Para confirmar el dogma de la Providencia se podría alegar el consentimiento del género humano, la historia de los pueblos, el estudio de las ciencias naturales, la enseñanza de los filósofos, en fin el testimonio de la Sagrada Escritura, que coinciden en certificarlo.¹⁴ En suma, el pesimismo es más falso que el optimismo.

¹² LA FONTAINE, *La morte et le bûcheron*.

¹³ FARGES, *La liberté et le devoir*, p. 437-461; — SCHOPENHAUER, *Pensées et fragments*, trad. Bourdeau.

¹⁴ *Suma teol.*, I, q. 103, a. 1; — BOSSUET, *Sermon pour le 4e dimanche de Carême*; — MONSABRÉ, *17e Conf.*; 1876.

§ III.—*Economía de la Providencia.*

131. Admirable economía de la Providencia.

Por economía de la Providencia entendemos las leyes en las cuales se basan el sabio ordenamiento y el gobierno de Dios. En una cuestión tan llena de misterios, bueno será comenzar por recordar algunos principios generales, ya implícitamente contenidos en el curso de este tratado y que nos proporcionarán la solución de las dificultades.

PRINCIPIO I

Dios es soberanamente independiente en el ordenamiento del mundo.

Siendo la Providencia la razón del orden establecido por el soberano Señor y Dueño de las cosas, su gobierno puede ser llamado “una monarquía absoluta”.¹⁵ Luego Dios es soberanamente independiente en la *distribución de los bienes*: da sus bienes materiales y espirituales a quienes le place; escoge los amigos que quiere, los cuida de una manera muy particular y los predestina a la eterna bienaventuranza.¹⁶ * Sin embargo, jamás viola El las reglas de la *justicia* (n. 89, 93).

¹⁵ Cf. MONSABRÉ, *Ibid.*

¹⁶ *Suma teol.*, I, q. 23, a. 1-7.

* Pero recuérdese que la predestinación no es una fatalidad: que nadie se salva si no coopera libremente con la gracia (N. del T.).

PRINCIPIO II

132. *Dios ha creado un mundo ni absolutamente perfecto ni esencialmente malo, sino bueno por esencia y que no contiene el mal sino por accidente.*¹⁷

El primer punto, negado por Leibniz, se demuestra en Cosmología; el segundo, negado por Schopenhauer y Hatmann, quedó establecido más arriba (n. 130).—No se le deben reprochar a Dios los defectos que hay en el mundo, porque un ser finito no puede ser creado sin defectos. Por lo demás, Dios no quiere directamente el mal físico, sino solamente de una manera indirecta; lo permite a causa del bien al cual está ligado por accidente, y, en cuanto al mal moral, Dios no lo quiere de ninguna manera, como ya lo demostramos (n. 90).

PRINCIPIO III

133. *Las leyes de la Providencia son simplísimas e insondables.*

Siendo simple, Dios ordena y dispone todas las cosas según leyes simples en su sublime síntesis, aunque a nuestros ojos parezcan de extrema complejidad. “¿Quién, pues, en efecto, puede conocer el pensamiento de Dios?”,¹⁸ esto es, la universal-

¹⁷ FARGES, *op. cit.*, p. 512-516.

¹⁸ SAN PABLO, I Cor. 2, 16.

dad de las leyes y la unidad a la cual tienden ellas. Por lo cual, de ordinario, no podemos conocer si, *en tal o cual caso particular*, tal o cual acontecimiento, dichoso o desgraciado, ha sido querido directamente o indirectamente por Dios. Con mayor razón debemos guardarnos muy bien de expresar juicios temerarios sobre los designios particulares de la Providencia: "Sólo el todo es inteligible: y el todo es demasiado vasto para ser visto tan de cerca".¹⁹

PRINCIPIO IV

134. *En la ejecución del orden providencial, Dios se sirve de causas segundas.*

Y esto, "no a causa de un defecto de poder, sino a causa del exceso de su bondad, que quiere comunicar aun a sus creaturas la dignidad de causas".²⁰

Decimos que: en la *ejecución* del orden, porque la *concepción* del plan divino se extiende directamente a todas las cosas, aun a las más ínfimas, de suerte que nada escapa a la previsión directa de Dios. Sin embargo, en la ejecución, Dios, si coopera siempre inmediatamente a la acción de las causas segundas (n. 120), no obra sin embargo, salvo el caso del milagro, sino por mediación de ellas y según las leyes de la naturaleza: verdad que conviene subrayar frente a ciertos contemporáneos que acusan a la Providencia, cuando deberían más bien censurar a los mandatarios de la Providen-

¹⁹ FÉNELON, *Exposition des principales vérités de la foi*.

²⁰ *Suma teol.*, I, q. 22, a. 3.

cia.²¹ Por lo demás, si éstos incurren en falta, no es sino en un caso particular: no se perjudica el gobierno general de la Providencia. Nada puede impedir su realización: es eficaz, infalible, y alcanza su fin con tanta dulzura como energía.²²

PRINCIPIO V

135. *La Providencia no dispensa al hombre del cuidado de la vida presente, ni del deber de la oración.*

1.—Seguramente que Dios no tiene el designio de obrar en nuestro lugar, sino solamente de ayudarnos y oír nuestras oraciones, concediéndonos los socorros necesarios para alcanzar nuestro *fin*. Así es que no se debe aprobar el sofisma del perezoso, el cual, so pretexto de confiarse en la Providencia, da libre curso a su pereza.

2.—De lo cual resulta que la oración es necesaria: “Así como la inmutabilidad de la Providencia no hace necesarias las cosas que Ella prevé, así también no hace inútil la oración, porque la oración no tiene por objeto el hacer modificar los designios eternos de Dios, lo que sería imposible, sino solamente poner una condición requerida para obtener de Dios lo que se desea”²³ (Ética, n. 70).

²¹ *Suma teol.*, I, q. 103, a. 6.

²² *Ibid.*, a. 7 y 8.

²³ *Contra Gentiles*, III, c. 95.

PRINCIPIO VI

136. *No hay que olvidar tampoco que la Providencia ha colocado el paraíso al principio y al final del mundo.*

Aunque el hombre hubiese podido ser creado en el estado de naturaleza pura y con las miserias de esta vida, fue colocado en el origen en el mejor de los estados, en medio de un edén de delicias: por lo cual hay que atribuir al pecado original los males que *de hecho* existen en el mundo.

Por otra parte, dados el soberano poder de Dios y la inmutabilidad de las leyes de la Providencia, claro es que hay que admitir que Dios es infalible en la persecución del fin que se ha propuesto. Así es que si desde esta vida no ejerce Dios plenamente sus atributos de remunerador y de justiciero, debemos concluir que en otra vida el vicio será castigado y la virtud recompensada.

Hechas estas observaciones, la inmutabilidad, la justicia, la misericordia, la santidad y los otros atributos de Dios se concilian plenamente con su Providencia sapientísima y perfectísima.

§ IV.—*Objeciones de los deístas.*²⁴

Todos los géneros de sofismas por los cuales se ataca a la Providencia de Dios pueden reducirse a tres objeciones clásicas.

²⁴ P. MOSABRÉ, *Conf. de N.-D.*, 1876; — J. DE MAISTRE, *Soirées de Saint-Petersbourg*.

137. 1ª Objeción.—La distribución de los bienes es desigual.—Es así que Dios está obligado a hacer una distribución igual de bienes, aun en la vida presente; luego o Dios no se ocupa de todas las cosas, o no es *justo*.²⁵

Respuesta. *Concedemos la mayor; negamos la menor, y por lo tanto la consecuencia.* “A la vista está, dice Liberatore, qué poco seria es esta dificultad”; porque —1º Dios ha puesto en todas las creaturas, aun en las más ínfimas y las más viles, cierto grado de bondad: y, puesto que El es soberanamente libre e independiente, puede conceder sus bienes a quien quiera, cuando quiera, y en cuanto El quiera (n. 131); en lo cual, no debiendo nada, no hace injuria a nadie.

2º Reconocemos que muchos impíos no están atormentados por remordimientos de la conciencia, ni torturados por sus pasiones, y más bien llevan una vida agradable y dichosa; reconocemos también que hay justos afligidos de males de todas clases y sin remedio, como por una fatalidad persistente. Pero ¿qué concluir de esta desigualdad, sino, como lo confiesa Kant mismo, la necesidad de una Providencia que, concediendo a los justos en la vida futura una amplia recompensa ²⁶ (n. 136), restablezca la igualdad?

138. 2ª Objeción.—La Providencia debería hacer desaparecer el mal físico.—“La soberana bondad no puede producir una creatura desdichada”; ²⁷ luego o Dios no es Providencia, o no es bueno.

Respuesta. *Distinguimos el antecedente:* la Providencia debe hacer desaparecer el mal físico, cuando no tiene ninguna *razón suficiente* de permitirlo, *lo concedemos*; en el caso contrario, *lo negamos*; pero Dios tiene razones

²⁵ Bayle y otros muchos.

²⁶ LACORDAIRE, Conf. 68 y 72.

²⁷ BAYLE; — cf. X. MOISSANT (*Rev. de phil.*, año 1914).

numerosas y suficientes para permitir el mal físico. He aquí algunas de ellas:

1. El mal físico, como lo hemos dicho ya (n. 90), no es por sí mismo querido por Dios, sino que es una consecuencia de la naturaleza y del conflicto de las leyes físicas. "En efecto, el agente natural no busca el mal, sino un bien que a veces se halla condicionado por un mal... El león que mata al ciervo busca su alimento, que está condicionado por la muerte de su víctima".²⁸

2. Al establecer esas leyes, Dios no hace nada que no sea sapientísimo, y nuestros adversarios mismos querrían que El no las abrogue jamás.

3. Dios permite el mal físico particular, para que de él resulte un bien general; y así los individuos perecen, pero las especies se conservan;²⁹ hay perseguidores, pero también hay mártires.

4. En fin, en el hombre, el mal físico está ligado a un bien de orden más elevado; por ejemplo, el dolor desarrolla la virilidad del alma, borra el pecado, y viene a ser en los justos una ocasión de mérito.³⁰ Por lo cual *negamos la consecuencia y el consiguiente.*

139. 3ª Objeción.—Dios está obligado al menos a impedir el mal moral.—"Es evidente que se debe impedir el mal, si se puede, y que se peca si se le permite, cuando se le puede impedir"; luego o Dios no *se acusa* de las creaturas, o no es *santo*.³¹

Respuesta. *Negamos el antecedente:* porque, en sí, Dios no está obligado a impedir el mal moral, como lo

²⁸ *Suma teol.*, I, q. 19, a. 9.

²⁹ *Ibid.*, q. 22, a. 2; — LEIBNIZ, *Essais de theodicée*.

³⁰ GAY, *De la vie et des vertus chrétiennes*: XIII, *De la douleur*; — A. DE MARGERIE, *Theodicée*, c. XI.

³¹ BAYLE, *Dict.*, art. *Pyrrhon*, n. B; — VIARDOT, *Libre examen*, p. 48.

muestra lo que hemos dicho a propósito del mal físico.— Ese mal proviene del *abuso* de la libertad; pero por un abuso de ese género Dios no está obligado de ninguna manera a cambiar o destruir el orden por El establecido: una voluntad creada e indefectible sería un milagro.

Rechazamos en consecuencia la *primera* parte del dilema, puesta en forma de conclusión: la *bondad* de Dios no está a discusión. La libertad humana, aun con su fragilidad, es un don de la magnificencia de Dios: “¿Acaso para impedirle al hombre ser malo se necesitaba pues limitarlo al instinto y hacerlo bestia? No, Dios de mi alma, jamás te reprocharé el haberme hecho a tu imagen”.³² Gracias a esa libertad, podemos adquirir méritos en la vida presente y la recompensa en la vida futura, según estas palabras de la Sagrada Escritura: “Tendrá una gloria eterna el que habiendo podido transgredir la ley, no la haya transgredido; el que pudiendo haber hecho el mal, no lo haya hecho”.³³

Rechazamos también la *segunda* conclusión: la *santidad* de Dios está a salvo. En efecto, muy lejos de querer el mal moral, Dios lo prohíbe bajo las penas más severas, exige por él una satisfacción entera en este mundo o en el otro, y si tolera por un tiempo el pecado, es pura *misericordia* para dejarle al pecador el tiempo de arrepentirse; también es *sabiduría*, porque una sanción inmediata destruiría la libertad; y en fin, es *justicia* para dejarle al culpable el tiempo de recibir la recompensa por el bien que haya podido hacer. *En suma*, Dios permite, Dios prohíbe, Dios tolera el mal moral: todo esto muestra la sabiduría de su gobierno.

Así se hunde todo ese andamiaje de objeciones, por las cuales quisieran sustraerse los deístas al gobierno de Dios.

³² ROUSSEAU, *Emile*, L. IV, c. 61.

³³ *Eccl.* 31, 10.

Corolario de toda la Teodicea.

140. ¿Cómo definir y nombrar a Dios?

Por todo lo que hemos dicho (n. 3), se ve *cómo se obtiene* la noción de Dios.³⁴

A.—Pero *¿puede darse una definición de Dios?* Siendo Dios incomprensible, no puede ser encerrado en una definición lógica, que se compone de género y diferencia.³⁵ Sin embargo, a quien pregunte: ¿qué es Dios? Aristóteles y Santo Tomás les responden:

Dios es el Acto puro. Estas palabras expresan todo lo que nosotros conocemos de Dios por vía de *causalidad, de eliminación, de excelencia*.—1º Por vía de *causalidad*, sabemos que Dios es por sí mismo, y no por otro; y cuando decimos: Dios es *Acto puro*, significamos que El es esencialmente y por sí mismo.—2º Por vía de *eliminación*, sabemos que Dios es simple, infinito, inmenso, inmutable, eterno y único; y el *Acto puro* es precisamente el que está exento de toda composición, de toda imperfección, de todo límite, de todo cambio, de toda sucesión.—3º En fin, por vía de *eminencia*, hemos probado que Dios vive una vida intelectual perfectísima. Pues, bien, las palabras *Acto puro* designan a un Ser absolutamente perfecto, que consiguientemente goza en plenitud de la vida del espíritu.

³⁴ *Suma teol.*, I, q. 79, a. 2.

³⁵ *Suma teol.*, I, q. 3, a. 5.

B.—¿Se le puede dar un nombre a Dios? El ser infinito es inefable: el nombre no expresa sino lo que conocemos del objeto, y nosotros no conocemos a Dios sino muy imperfectamente.

Entre los términos que empleamos para designar lo que concebimos de Dios, unos se refieren a la *esencia* divina: *El Que Es, el Acto Puro*; ³⁶ y otros a sus atributos: *el Inmenso, el Eterno*, etc. Pero de ordinario se emplea la palabra *Dios, Deus, Θεός*, porque designa a la Providencia.³⁷ Toda la doctrina encerrada en estas fórmulas ha sido admirablemente expresada con estas palabras del Concilio Vaticano I: “*La Iglesia romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, Creador y Señor del cielo y de la tierra, todopoderoso, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en inteligencia, en voluntad y en toda perfección*”.

³⁶ Cf. FARGES, *L'Idée de Dieu*, p. 569.

³⁷ *Suma teol.*, I, q. 43, a. 8.

INDICE

Nociones preliminares	5
---------------------------------	---

LIBRO PRIMERO

LA EXISTENCIA DE DIOS

CAPÍTULO I. <i>Demostrabilidad de la existencia de Dios</i>	15
Art. I.—Necesidad de demostrar la existencia de Dios	16
Art. II.—Posibilidad de tal demostración	24
Art. III.—Método de demostración	31
CAPÍTULO II. <i>Demostración de la existencia de Dios</i>	45
Art. I.—Argumentos cosmológicos	46
§ I. Argumentos metafísicos	48
§ II. Argumento físico	68
Corolario: síntesis de la demostración	83
Art. II.—Los argumentos psicológicos	86
Corolario: refutación de la crítica kantiana	97
CAPÍTULO III. <i>Confirmación de la demostración</i>	101

Art.	I.—El consentimiento universal	102
Art.	II.—El ateísmo	110
§	I. Exposición del ateísmo	110
§	II. Refutación del ateísmo	120

LIBRO SEGUNDO

LA NATURALEZA DE DIOS

CAPÍTULO I.	<i>Atributos negativos</i>	131
Art.	I.—Aseidad de Dios	132
Art.	II.—Simplicidad de Dios	139
Art.	III.—Infinitud de Dios	146
Art.	IV.—Inmensidad de Dios	154
Art.	V.—Inmutabilidad de Dios	160
Art.	VI.—Eternidad de Dios	164
Art.	VII.—Unicidad de Dios	168
§	I. El dualismo	170
§	II. El politeísmo	174
	Corolario: invisibilidad, incompre-	
	sibilidad de Dios	180
CAPÍTULO II.	<i>Atributos positivos</i>	181
Art.	I.—La inteligencia divina	183
§	I. Existencia de la ciencia divina	183
§	II. Objeto de la ciencia divina	187
§	III. Medio de la ciencia divina	195
§	IV. Propiedades de la ciencia divina . . .	205
Art.	II.—La voluntad de Dios	208
§	I. Existencia de la voluntad divina . . .	208
§	II. Objeto de la voluntad divina	210
§	III. Conciliación de la libertad y la in-	
	mutabilidad de Dios	215
§	IV. Cualidades del amor divino	219

INDICE	307
Art. III.—La omnipotencia de Dios	222
Art. IV.—La personalidad de Dios	226
Corolario: la bienaventuranza de Dios	228

LIBRO TERCERO

RELACIONES DE DIOS Y EL MUNDO

CAPÍTULO I. <i>Relación de identidad</i>	233
Art. I.—Exposición del panteísmo	234
Art. II.—Refutación del panteísmo	244
CAPÍTULO II. <i>Relaciones de causalidad</i>	255
Art. I.—La creación	256
§ I. La causa eficiente de la creación	257
§ II. La causa ejemplar de la creación	262
§ III. La causa final de la creación	265
Art. II.—La conservación	268
Art. III.—El concurso divino	272
Art. IV.—La providencia de Dios	285
§ I. Naturaleza de la Providencia	285
§ II. Existencia de la divina Providencia	287
§ III. Economía de la Providencia	295
§ IV. Objeciones contra la Providencia	299
<i>Corolario de toda la Teodicea</i>	303