DIOS Y SU OBRA

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA B. A. C. ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1963 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, *Rector Magnífico.*

VOCALES: R. P. Dr. LUIS ARIAS, O. S. A., *Decano de la Facultad de Teología;* R. P. Dr. MARCELINO CABREROS, C. M. F., *Decano de la Facultad de Derecho;* R. P. Dr. PELAYO DE ZAMAYÓN, O. F. M. C., *Decano de la Facultad de Filosofía;* R. P. Dr. JULIO CAMPOS, Sch. P., *Decano de la Facultad de Humanidades Clásicas;* reverendo P. Dr. ANTONIO GARMENDIA OTAOLA, S. I., *Decano adjunto de la Sección de Pedagogía;* R. P. Dr. Fr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* R. P. Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica.*

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466

MADRID • MCMLXIII

DIOS Y SU OBRA

POR

ANTONIO ROYO MARIN, O. P.

DOCTOR EN TEOLOGÍA Y PROFESOR DE LA PONTIFICIA FACULTAD DEL CONVENTO DE SAN ESTEBAN

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXIII

Nihil obstat: Fr. Armando Bandera, O. P.; Fr. Manuel G. Bueno, O. P.
Imprimi potest: Fr. Segismundo Cascón, O. P., Prior provincial.
Imprimatur: † Fr. Francisco, O. P., Obispo de Salamanca.

Salamanca, 6 de enero de 1963.

Núm. Registro 209-1963

Depósito legal M 291-1963

INDICE GENERAL

Págs.

AL LECTOR IX

PRIMERA PARTE
DIOS UNO

SECCION 1.ª—**Existencia de Dios** 3

CAPÍTULO 1.—*Si es de evidencia inmediata* 4
CAPÍTULO 2.—*Si puede demostrarse* 6
CAPÍTULO 3.—*Demostración de la existencia de Dios* 9
Artículo 1.—Lo que nos dice la razón 10
I. Las cinco vías de Santo Tomás 11
II. Argumentos complementarios 31
Artículo 2.—Lo que nos enseña la fe 35
Artículo 3.—Cuestiones complementarias 38
A. Ciencia y fe simultáneas 38
B. El ateísmo y sus causas 39

SECCION 2.ª—**Naturaleza de Dios** 45

CAPÍTULO 1.—*La esencia de Dios* 45
A. Esencia metafísica 46
B. Esencia física 49

CAPÍTULO 2.—*Los atributos divinos* 52
Artículo 1.—Simplicidad de Dios 53
Artículo 2.—Perfección infinita 62
Artículo 3.—Bondad infinita 69
Artículo 4.—Hermosura infinita 74
Artículo 5.—Infinidad de Dios 78
Artículo 6.—Inmensidad y ubicuidad 81
Artículo 7.—Inmutabilidad 86
Artículo 8.—Eternidad 90
Artículo 9.—Unicidad 94

CAPÍTULO 3.—*La visión de Dios* 97
A. Posibilidad de la visión beatífica 98
B. Existencia 101
C. Naturaleza 102
D. Objeto 107
E. Cuestiones complementarias 112

CAPÍTULO 4.—*Los nombres de Dios* 115

SECCION 3.ª—**Operaciones de Dios** 118

CAPÍTULO 1.—*La vida de Dios* 118
CAPÍTULO 2.—*La ciencia de Dios* 122
Artículo 1.—Existencia y naturaleza 123

Págs.

Artículo 2.—Objeto de la ciencia divina ... 129
A. Objeto primario ... 129
B. Objeto secundario ... 131
Artículo 3.—En qué medio conoce Dios los futuros contingentes y libres ... 142
A. Nociones previas ... 143
B. Explicación molinista ... 145
C. Explicación tomista ... 150

CAPÍTULO 3.—*La voluntad de Dios* ... 157
CAPÍTULO 4.—*El amor de Dios* ... 171
CAPÍTULO 5.—*La justicia y la misericordia de Dios* ... 177
CAPÍTULO 6.—*La providencia de Dios* ... 183
CAPÍTULO 7.—*La divina predestinación* ... 192
Artículo 1.—La predestinación de los buenos ... 192
A. Nociones previas ... 192
B. Existencia y necesidad ... 194
C. Sujeto activo y pasivo ... 198
D. Causa ... 201
E. Efectos ... 221
F. Propiedades ... 227
Artículo 2.—La reprobación de los malos ... 239
A. Existencia ... 240
B. Motivos ... 241
C. Propiedades ... 246
D. Efectos ... 246
E. Señales ... 247
Artículo 3.—El libro de la vida ... 247

CAPÍTULO 8.—*El poder de Dios* ... 249
CAPÍTULO 9.—*La felicidad infinita de Dios* ... 255

SEGUNDA PARTE
DIOS TRINO

SECCION 1.ª—**Existencia de la Trinidad** ... 259

CAPÍTULO 1.—*Lo que nos dice la simple razón natural* ... 259
CAPÍTULO 2.—*Lo que nos enseña la fe* ... 263

SECCION 2.ª—**Exposición teológica del misterio trinitario** ... 269

CAPÍTULO 1.—*Las procesiones divinas* ... 270
CAPÍTULO 2.—*Las relaciones divinas* ... 284
CAPÍTULO 3.—*Las personas divinas en general* ... 290
Artículo 1.—Concepto de persona en Dios ... 290
Artículo 2.—Número de las personas divinas ... 293
Artículo 3.—La unidad y pluralidad de Dios ... 296
Artículo 4.—Las nociones divinas ... 297

CAPÍTULO 4.—*Las personas divinas en particular* ... 299
Artículo 1.—La persona del Padre ... 299

Págs.

A. El Padre en la Sagrada Escritura ... 299
B. Teología del Padre celestial ... 301
Artículo 2.—La persona del Hijo ... 304
A. El Verbo de Dios en la Sagrada Escritura ... 304
B. Teología del Verbo de Dios ... 305
C. El Verbo encarnado ... 308
Artículo 3.—La persona del Espíritu Santo ... 311
A. El Espíritu Santo en la Sagrada Escritura ... 311
B. Teología del Espíritu Santo ... 313

CAPÍTULO 5.—*Consideración relativa de las divinas personas* ... 317
Artículo 1.—Las personas y la esencia divina ... 318
Artículo 2.—Las personas y las relaciones divinas ... 321
Artículo 3.—Las personas y los actos nocionales ... 324
Artículo 4.—Las personas divinas comparadas entre sí ... 325

CAPÍTULO 6.—*La inhabitación de las personas divinas en las almas justas* ... 329
A. Las misiones divinas ... 329
B. La inhabitación trinitaria en el alma ... 330

TERCERA PARTE
DIOS CREADOR Y GOBERNADOR

SECCION 1.ª—**Dios creador** ... 340

CAPÍTULO 1.—*La creación en general* ... 340
Artículo 1.—El hecho de la creación ... 340
Artículo 2.—El modo de la creación ... 353
Artículo 3.—El tiempo de la creación ... 356

CAPÍTULO 2.—*La diversidad de los seres creados en general* ... 359
CAPÍTULO 3.—*Los ángeles* ... 362
Artículo 1.—Existencia, origen y número de los ángeles ... 363
Artículo 2.—Las jerarquías y coros angélicos ... 369
Artículo 3.—Naturaleza de los ángeles ... 374
Artículo 4.—El entendimiento y la voluntad de los ángeles ... 384
Artículo 5.—La gracia y la gloria de los ángeles ... 395
Artículo 6.—Acción de los ángeles sobre los otros seres ... 401
Artículo 7.—Los ángeles custodios ... 406
Artículo 8.—Los ángeles malos ... 413
1. El pecado de los ángeles malos ... 414
2. El castigo ... 419
3. Acción de los ángeles malos entre sí ... 423
4. Acción sobre los hombres ... 424

CAPÍTULO 4.—*Las criaturas corporales* ... 431
CAPÍTULO 5.—*El hombre* ... 436
Artículo 1.—La creación del hombre ... 436
A. Origen del alma humana ... 438
B. Origen del cuerpo humano ... 442
C. Unidad de origen de todo el género humano ... 446

Págs.

Artículo 2.—El hombre, imagen de Dios ... 450
Artículo 3.—Elevación del hombre al orden sobrenatural ... 454
Artículo 4.—El estado de justicia original ... 464
A. Dones sobrenaturales ... 464
B. Dones preternaturales ... 466
Artículo 5.—Transmisión de la naturaleza y de la justicia original. 476

CAPÍTULO 6.—*El pecado original y sus consecuencias* ... 482
Artículo 1.—El pecado original en Adán ... 482
1. La tentación y la caída ... 482
2. Naturaleza del pecado de Adán ... 489
3. Pena o castigo del pecado original ... 493
Artículo 2.—El pecado original en nosotros ... 503
1. Existencia ... 503
2. Transmisión ... 507
3. Naturaleza ... 513
4. Sujeto ... 516
5. Efectos ... 518

SECCION 2.ª—**Dios gobernador** ... 522

CAPÍTULO 1.—*La gobernación de Dios en general* ... 522
1. Nociones previas ... 522
2. Existencia ... 523
3. Finalidad ... 527
4. Unidad del gobierno del mundo ... 528
5. Efectos ... 529
6. Extensión ... 530
7. Propiedades ... 532

CAPÍTULO 2.—*La conservación de los seres* ... 538
Artículo 1.—La acción conservadora de Dios ... 538
Artículo 2.—La aniquilación de los seres ... 543

CAPÍTULO 3.—*La acción de Dios en el mundo* ... 547
Artículo 1.—En el orden puramente natural ... 548
1. Acción sobre la materia ... 548
2. Sobre los cuerpos ... 549
3. Sobre el entendimiento creado ... 550
4. Sobre la voluntad de las criaturas ... 551
5. Sobre cualquier agente creado ... 555
Artículo 2.—En el orden preternatural ... 559
1. El milagro en general ... 559
2. División ... 562
3. Posibilidad ... 564
4. Causas ... 572
Artículo 3.—En el orden sobrenatural ... 576
1. Noción de las gracias actuales ... 576
2. Naturaleza ... 577
3. División ... 579

Págs.

4. Necesidad ... 580
5. Distribución de las mismas ... 590

Apéndice.—*La providencia de Dios y el problema del mal y del dolor.* 600
Artículo 1.—Filosofía del mal ... 601
Artículo 2.—Mal de culpa y mal de pena ... 606
Artículo 3.—El problema del dolor ... 611
I. La solución teórica del cristianismo ... 611
II. La solución práctica ... 632

ÍNDICE ANALÍTICO ... 648
ÍNDICE DE MATERIAS ... 657

AL LECTOR

En las palabras al lector escritas al frente de nuestro último volumen publicado en esta misma colección de la BAC—*Jesucristo y la vida cristiana*—anunciábamos nuestro propósito de escribir una nueva obra para exponer el tratado dogmático de *Dios uno, trino y creador,* con el que completaríamos la visión panorámica de toda la teología católica—dogmática, moral y mística—que hemos venido ofreciendo a los lectores de la prestigiosa Biblioteca de Autores Cristianos. Hoy tenemos la satisfacción de ofrecer al lector este nuevo volumen, *Dios y su obra,* que no es otra cosa que el tratado dogmático que habíamos anunciado.

El contenido doctrinal de esta nueva obra responde exactamente a los tratados dogmáticos de *Dios uno, trino, creador y gobernador.*

La primera parte—Dios uno—va subdividida en tres secciones. La primera se dedica exclusivamente a la demostración de la existencia de Dios, a base de las cinco vías de Santo Tomás y de otros argumentos complementarios de índole filosófica, recogiendo, finalmente, los datos infalibles que nos proporciona la fe. En la sección segunda estudiamos cuidadosamente la esencia metafísica y física de Dios, los divinos atributos, la visión beatífica y los nombres principales con que designamos a Dios. Y en la tercera examinamos las operaciones divinas inmanentes y transeúntes, dedicando especial atención, entre las primeras, al tremendo problema de la divina predestinación de los buenos y reprobación de los malos.

En la segunda parte—Dios trino—exponemos las grandes líneas de la teología trinitaria. Se subdivide también en dos secciones. La primera va dedicada al problema de la existencia de la trinidad de personas en Dios a la luz de la razón y de la fe. La segunda, a la exposición teológica del misterio trinitario, examinando las procesiones y relaciones divinas, la teología especial de cada una de las divinas personas, sus relaciones mutuas y el misterio de la divina inhabitación en las almas justas, que constituye—junto con la gracia santificante—la base fundamental de toda la vida cristiana.

La tercera parte consta de dos secciones. En la primera —Dios creador—abordamos el problema de la creación en general y la diversidad de los seres creados en particular. Este es el lugar propio del hermoso tratado de los ángeles—que estudiamos con toda clase de pormenores y detalles, tanto en lo relativo a los ángeles buenos como a los malos o demonios—y del interesantísimo tratado del hombre, con los problemas que plantea su creación de la nada, su elevación al orden sobrenatural y la tragedia del pecado original, con todas las consecuencias que de él emanaron para toda la humanidad. La segunda sección—Dios gobernador—va dedicada al estudio de la gobernación divina en general, la conservación de los seres y la acción de Dios sobre las criaturas en el triple orden natural, preternatural y sobrenatural.

La obra finaliza con un largo apéndice sobre la providencia de Dios y el problema del mal y del dolor, para poner de manifiesto que, a pesar de su aparente contradicción, ambas cosas se armonizan maravillosamente en los planes amorosos de Dios.

En la exposición de este amplísimo panorama teológico hemos querido conservar el método y estilo de nuestras obras anteriores, que tanta aceptación ha tenido principalmente entre el público seglar ajeno a los estudios teológicos. Buena prueba de ello es el hecho de que la mayor parte de los estímulos y alientos que hemos recibido durante estos últimos años para que nos decidiéramos a completar la visión panorámica de toda la teología católica, nos han venido precisamente del campo seglar. Se nos ha rogado insistentemente que de ninguna manera abandonáramos nuestro método y estilo, que les resultaba extraordinariamente claro y comprensivo. Creemos, efectivamente, que el estilo y método tradicional en las escuelas teológicas católicas—sin otro retoque que suavizar su terminología para adaptarla a la mentalidad de los no iniciados—reúne ventajas incomparables en cuanto al orden, claridad, brevedad y precisión con que pueden tratarse los más abstrusos problemas sin incidir en las largas parrafadas de algunos tratadistas modernos que, con el pretexto de adaptarse mejor a la mentalidad del hombre moderno, convierten sus tratados en una serie de largos capítulos, sin ninguna división ni subdivisión, que cansan y fatigan muy pronto al más animoso de los lectores. Hoy nadie sufre la lectura de cien páginas para enterarse de un asunto cuyo meollo fundamental puede exponerse cómodamente en diez.

Advertimos al lector que al redactar estas páginas hemos tenido constantemente en cuenta la triple finalidad con que las escribíamos:

a) Para servir de texto de *Teología dogmática* en los cur-

sos de cultura religiosa superior, estudiantes universitarios, círculos de estudio, etc.

b) Como libro de formación teológica para los seglares cultos que quieran conocer más a fondo las grandes verdades de su fe.

c) Como auxiliar inmediato para los oradores sagrados en la preparación de la parte doctrinal de sus conferencias o sermones.

Los lectores tienen ahora la palabra. Al igual que hicimos con nuestras obras anteriores, les rogamos tengan la amabilidad de hacernos cuantas sugerencias estimen oportunas para mejorar nuestro modesto trabajo en sucesivas ediciones.

Una vez más ponemos bajo el dulce patrocinio de la Santísima Virgen María estas humildes páginas, que hemos escrito únicamente para gloria de Dios y bien de las almas.

PRIMERA PARTE

DIOS UNO

1. Antes de abordar la exposición del tratado dogmático de *Dios uno*, vamos a dar una breve noción de lo que se entiende comúnmente con el nombre adorable de Dios.

a) El catecismo del P. Astete nos da la siguiente definición descriptiva:

«Dios es lo más excelente y admirable que se puede decir o pensar Un Señor infinitamente bueno, poderoso, sabio, justo, principio y fin de todas las cosas, premiador de los buenos y castigador de los malos».

Como es natural, ni esta definición ni ninguna otra de cuantas pueda idear el hombre expresan la verdadera naturaleza o esencia de Dios. Porque, siendo Dios el Ser infinito, no puede encerrarse en los límites de una definición que, por su misma naturaleza, tiene por finalidad *limitar* al ser definido separándole y distinguiéndole de todos los demás. Es absolutamente imposible dar una definición esencial de Dios, ya que el Ser infinito no admite ni puede admitir ninguna limitación.

b) En la Sagrada Escritura hay un texto impresionante en torno al nombre de Dios. Cuando Dios se hizo presente ante Moisés con el prodigio de la zarza que ardía sin consumirse, se entabló entre ellos un diálogo interesantísimo, al que pertenece el siguiente fragmento:

«Moisés dijo a Dios: «Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre; ¿qué voy a responderles?» Y Dios dijo a Moisés: *Yo soy el que soy*. Así responderás a los hijos de Israel: *Yo soy* me manda a vosotros» (Ex 3,13-14).

Dos son las principales explicaciones que han propuesto los exegetas católicos en torno a esa misteriosa expresión: *Yo soy el que soy*. Una de orden *metafísico*, como sinónima del Ser subsistente, de la plenitud del Ser, del Acto puro, cuya esencia es su existencia y cuya existencia constituye su propia esencia. Otra de orden *histórico*, como significando «el que está con vosotros» para asistiros, defenderos de vuestros enemigos y llevaros a la felicidad. En este último sentido traducen algunos exegetas: *Seré el que seré*, o sea, el que estaré siempre a vuestro lado cubriéndoos con mi sombra en señal de soberana protección [1].

c) El Concilio Vaticano I, en su constitución dogmática sobre

[1] Puede verse una información más completa sobre esta misteriosa expresión en *Biblia comentada* por los profesores de Salamanca, t.I, *Pentateuco* (BAC 1960) p.403-408.

la fe católica hizo la siguiente declaración, que nos habla de Dios y de algunos de sus principales atributos:

«La santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección; el cual, siendo una sola sustancia espiritual, singular, absolutamente simple e inconmutable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente, felicísimo en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de El mismo existe o puede ser concebido» (D 1782) [2].

Como veremos ampliamente en sus respectivos lugares, este texto es de un valor incalculable para precisar la verdadera naturaleza de Dios tal como la entiende la Iglesia católica, custodia fidelísima de la divina revelación.

Después de esta breve noción sobre el significado del nombre de Dios, vamos a empezar la exposición del tratado de *Dios uno*, que constituye la primera parte de nuestra obra.

Santo Tomás divide este tratado en tres grandes secciones, que tratan, respectivamente, de la *existencia* de Dios, de su *naturaleza* íntima y de las *operaciones* propias de la divina naturaleza. La división no puede ser más lógica y completa. Escuchemos sus palabras:

«En lo referente a la esencia divina se ha de tratar, primero, *si Dios existe;* segundo, *cómo es*, o mejor, cómo no es; tercero, de lo relativo a sus *operaciones*, a saber, de su ciencia, de su voluntad y de su poder» [3].

De acuerdo con esta concepción vamos a dividir nuestro estudio en tres secciones:

1.ª Existencia de Dios.
2.ª Naturaleza de Dios.
3.ª Operaciones de Dios.

[2] La sigla D significa el *Enchiridion Symbolorum* de DENZINGER, en el que se recogen los dogmas y declaraciones del Magisterio supremo de la Iglesia católica.
[3] Cf. I, 2, prólogo.

SECCIÓN PRIMERA

EXISTENCIA DE DIOS

2. El P. Sertillanges comienza el prefacio de su magnífica obra *Las fuentes de la creencia en Dios* con estas palabras:

«¡Cómo escribir sin tristeza el título de este libro! ¿No denuncia acaso, por sí solo, nuestra miseria de espíritu frente a pensamientos que deberían ser vida de la humanidad entera? Difícil le es a un creyente confesarse que se ha hecho necesario ahora demostrar la existencia de Dios, como si ésta no resplandeciese en el múltiple espejo que a nuestros ojos presentan así la naturaleza como el hombre.

Triste honor de nuestro tiempo es haber rehabilitado el ateísmo. Este era antes tenido como una monstruosidad intelectual; hoy pasa por heroísmo y liberación generosa. ¿No salta a los ojos que el libertar de esta suerte el espíritu humano equivale a librarle de sus alas? Siendo esclavo de todo, ¿convendrá todavía cerrarle la ventana por la cual hallaban camino abierto sus esperanzas?» [1]

El ateísmo, en efecto, además de una monstruosa aberración intelectual, representa una odiosa y cruel esclavitud para el corazón humano. ¡Pobre hombre aquel a quien arrancaran de raíz la esperanza en otra vida mejor, bajo el signo amoroso de un Dios que ha querido poner por encima de sus derechos de Creador su inmensa ternura de Padre!

Con todo, se impone en nuestros días una demostración de la existencia de Dios con una doble finalidad: la de confortar la fe vacilante de los indecisos y dejar en ridículo las absurdas pretensiones del ateísmo a ultranza.

Siguiendo las huellas del príncipe de la teología católica Santo Tomás de Aquino en su maravillosa *Suma Teológica* [2], vamos a plantear, en torno a la existencia de Dios, estas tres cuestiones fundamentales:

1.ª Si la existencia de Dios es una verdad de evidencia inmediata (I 2,1).
2.ª Si, por lo menos, es una verdad demostrable (I 2,2).
3.ª Demostración de la existencia de Dios (I 2,3).

Para justificar este orden téngase en cuenta que una verdad puede ser *evidente* con una evidencia tan clara e *inmediata* que no necesite demostración alguna: v.gr., el todo es mayor que cualquiera de sus partes, el círculo es redondo, etc.; pero puede tratarse

[1] P. SERTILLANGES, O. P., *Las fuentes de la creencia en Dios* (Barcelona 1943) p.5.
[2] Advertimos al lector, de una vez para siempre, que la *Suma Teológica* la citaremos sin nombrarla, haciendo referencia a la *parte, cuestión* y *artículo* correspondiente. Y así, por ejemplo, la cita I 14,3 significará: *Suma Teológica*, parte primera, cuestión 14, artículo 3. La cita I-II 2,4 quiere decir: *Suma Teológica*, parte primera de la segunda, cuestión 2, artículo 4. Cuando recojamos la doctrina contenida en la solución a las objeciones, lo indicaremos con la partícula latina *ad;* y así la cita III 2,4 ad 2 significará: *Suma Teológica*, parte tercera, cuestión 2, artículo 4, solución 2.ª

de una verdad que no sea de evidencia *inmediata* (v.gr., la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos), y entonces cabe preguntar dos cosas: si puede llegarse a ella por vía de *demostración* y, en caso afirmativo, *cómo se demuestra*.

Capítulo I

SI LA EXISTENCIA DE DIOS ES UNA VERDAD DE EVIDENCIA INMEDIATA

3. 1. Estado de la cuestión. Nos preguntamos aquí si la existencia de Dios es una verdad tan clara y evidente que no necesita demostración alguna, o si, aunque sea cierta y evidente *en sí misma*, no lo es *con relación a nosotros* y necesita, por consiguiente, ser demostrada por el raciocinio o creída por la fe.

Para mayor claridad y precisión hay que tener en cuenta que pueden distinguirse dos clases de evidencia con relación a una verdad. Y así:

Evidente en sí misma y con relación a nosotros es aquella en la que todos advertimos, sin necesidad de ninguna reflexión, que el predicado está contenido en el sujeto, v.gr., «el todo es mayor que cualquiera de sus partes», «el círculo es redondo», «yo que hablo estoy vivo», etc.

Cabe subdividir esta evidencia en dos categorías o grados:

a) Evidente en sí misma y con relación a *todos* los hombres; v.gr., «cuando sale el sol es de día».

b) Evidente en sí misma y con relación a *algunos* hombres, pero no con relación a todos; v.gr., «los seres incorpóreos no ocupan lugar», cuya evidencia intrínseca sólo advierten, sin necesidad de demostración, los que sepan que únicamente ocupan lugar los seres *cuantitativos*, no los que carecen de cantidad como los seres incorpóreos.

Evidente en sí misma, pero no con relación a nosotros, es aquella cuyo predicado está objetivamente contenido en el sujeto, pero cuya evidencia no aparece ante nosotros sino después de laboriosa demostración, como ocurre, por ejemplo, con la mayor parte de los teoremas matemáticos.

4. 2. Opiniones. Las diferentes opiniones en torno a esta cuestión pueden reducirse a las cuatro siguientes:

a) La existencia de Dios es una verdad inmediata y evidente, en sí misma y con relación a nosotros, ya que nuestro entendimiento conoce y ve intuitivamente a Dios y en El y por El todas las demás cosas. Tal es el error de los *ontologistas* (Malebranche, Gioberti, Rosmini, etc.).

b) La existencia de Dios es evidente en sí misma y con relación a nosotros, no porque contemplemos la esencia divina (error ontologista), sino porque la simple aprehensión de los términos nos hace ver claramente y sin ningún esfuerzo que el predicado está contenido en el sujeto. Así opinaron San Anselmo, San Alberto Magno, Egidio Romano, Dionisio Cartujano, Tomás de Argentina, etc.

c) La existencia de Dios no es evidente en sí misma ni con relación a nosotros, sino que necesita ser demostrada. Así opinan Enrique de Gante, Escoto, Ockam, Biel, Arriaga, etc.

d) Es evidente en sí misma, pero no con relación a nosotros y, por lo mismo, necesita ser demostrada. Tal es la sentencia de Santo Tomás y de la inmensa mayoría de los teólogos, que vamos a exponer a continuación.

3. Doctrina católica. Para mayor claridad y precisión la expondremos en forma de conclusiones:

Conclusión 1.ª La existencia de Dios no se conoce inmediatamente y por intuición, como afirman los ontologistas. (Completamente cierta.)

5. He aquí las pruebas:

1. La Sagrada Escritura. Enseña claramente que ningún mortal puede ver naturalmente a Dios en sí mismo, sino tan sólo su huella o vestigio a través de las criaturas:

«No me verá hombre alguno sin morir» (Ex 33,20).

«A Dios nadie le ha visto jamás» (Io 1,18).

«Al presente no vemos a Dios sino como en un espejo y bajo imágenes oscuras; pero entonces le veremos cara a cara» (1 Cor 13,12).

«El solo es inmortal por esencia y habita en una luz inaccesible: a quien ninguno de los hombres ha visto ni tampoco puede ver» (1 Tim 6,16).

No cabe hablar de manera más clara y categórica.

2. El Magisterio de la Iglesia. La Iglesia, por medio del Santo Oficio, ha rechazado toda clase de ontologismo, tanto el rígido (D 1659-1663) como el mitigado (D 1891-1897).

3. La razón teológica. Demuestra claramente la falsedad del ontologismo con argumentos decisivos. He aquí algunos:

a) Nuestro entendimiento depende en esta vida de tal modo de las operaciones de los sentidos que no puede naturalmente discurrir de las cosas divinas sino partiendo de las cosas sensibles, de manera mediata y por conceptos análogos. No es posible *naturalmente* la visión intuitiva de Dios (cf. D 475).

b) Conocer inmediata e intuitivamente al Ser Subsistente sólo es connatural al entendimiento divino y está fuera del alcance de la capacidad *natural* de todo entendimiento creado, ya que el conocimiento se verifica al modo como lo conocido está en el que lo conoce; y como el modo natural de conocer que tiene el hombre es *humano* y no divino, síguese que el conocimiento intuitivo e inmediato de Dios supera infinitamente la capacidad *natural* del hombre y sólo es posible por elevación *sobrenatural* de su entendimiento a base del *lumen gloriae*, como explicaremos en su lugar [3].

De donde se sigue que ni el mismo Dios con su potencia abso-

[3] Cf. I 12,4.

luta podría crear un espíritu al que fuera *natural* la inmediata visión de Dios.

Conclusión 2.ª La existencia de Dios es evidente en sí misma, pero no con relación a nosotros y, por lo mismo, necesita ser demostrada. (Doctrina cierta y común.)

6. Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina:

«La proposición «Dios existe» es evidente en sí misma, porque en ella el predicado *existe* se identifica con el sujeto *(Dios)*, ya que, como más adelante veremos, Dios es su misma existencia. Pero con respecto a nosotros, *que desconocemos la naturaleza divina*, no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos» [4].

Con esto se rectifica el error de los que dicen que la proposición «Dios existe» no es evidente ni siquiera en sí misma, y el de los que afirman que es evidente incluso con relación a nosotros por el simple examen de sus términos. Volveremos sobre este último error en el artículo siguiente al demostrar la invalidez del llamado «argumento ontológico» propuesto por San Anselmo.

Capítulo 2

SI PUEDE DEMOSTRARSE LA EXISTENCIA DE DIOS

7. 1. **Estado de la cuestión.** Se trata de saber si la existencia de Dios, que, como acabamos de ver, no es evidente con relación a nosotros, puede ser demostrada con certeza por la simple razón natural, aun prescindiendo de las luces de la fe.

8. 2. **Errores.** Los principales errores que en el transcurso de los siglos han ido apareciendo en torno a esta cuestión son los siguientes:

El agnosticismo niega la aptitud de la inteligencia humana para conocer las verdades suprasensibles, principalmente la de Dios. Presenta múltiples formas:

a) El positivismo no admite como objeto de ciencia sino los hechos del conocimiento sensible externo e interno y su coherencia según determinadas leyes. La existencia de las causas suprasensibles, principalmente la existencia de Dios, es del todo incierta.

b) El criticismo de Kant afirma que el objeto de la facultad cognoscitiva—llamada razón teórica—lo constituyen únicamente los fenómenos sensibles. Las cosas que exceden los sentidos no pueden ser alcanzadas por la razón. Según Kant, la existencia de Dios *en el orden teórico* no puede afirmarse ni negarse; pero es un *postulado de la razón práctica* exigido por la vida moral con el fin de establecer la debida proporción entre el mérito y la recompensa de las buenas obras.

c) El pragmatismo de W. James mide a la verdad por su mera utilidad práctica. No podemos juzgar en teoría si Dios existe, pero es una verdad *práctica*, puesto que tenemos necesidad de El.

[4] I 2,1.

d) El sentimentalismo afirma que la existencia de Dios, más que demostrarse, se *siente*, ya sea mediante una *facultad instintiva* o *sentido común* (Reid), ya con un *sentido interno* y *afecto del corazón* (Jacobi), ya con la *intuición del corazón y el sentido religioso* (modernistas, inmanentistas y pseudomísticos).

e) El existencialismo rechaza las esencias inmutables de las cosas y se preocupa únicamente de la existencia personal de cada uno. No puede compaginarse con el dogma católico, ya se trate del existencialismo ateo, ya del que niega el valor del raciocinio metafísico.

El tradicionalismo incide en el error por caminos distintos, exagerando el elemento sobrenatural en perjuicio de las fuerzas de la razón. Enseña que la revelación divina se requiere necesariamente para el conocimiento *cierto* de Dios. La idea de Dios, procedente de la revelación primitiva, la recibimos de nuestros padres y se nos transmite por tradición oral. La Iglesia ha rechazado estos errores (cf. D 1622ss; 1649ss; 1785ss; 1806), que fueron patrocinados por Bonald, Lamennais, Bautain, Bonnetty, Ventura, etc.

Con el tradicionalismo hacen coro, aunque con diversos matices, muchos *protestantes* y *jansenistas*.

3. Doctrina católica. La recogen las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª La existencia de Dios no puede demostrarse por ningún argumento «a priori». (Completamente cierta.)

9. La razón es sencillísima. Demostración «a priori» es aquella que demuestra alguna cosa *por sus causas*. Por lo mismo, afecta únicamente a los *efectos*. Ahora bien: Dios no es efecto de nadie, ya que, como veremos, es la Causa Primera de todo cuanto existe. Luego es imposible demostrar la existencia de Dios por ningún argumento «a priori».

Conclusión 2.ª Tampoco puede demostrarse su existencia real por el llamado argumento ontológico o «a simultaneo». (Doctrina común y cierta en teología.)

10. El llamado argumento *ontológico*, propuesto por San Anselmo, fue repetido, con distintos matices, por Descartes, Leibnitz y otros filósofos. He aquí las tres principales formulaciones:

San Anselmo. Todos los hombres cuando hablan de Dios quieren expresar bajo este nombre el ser más perfecto que se puede pensar o imaginar. Ahora bien: si este ser careciera de existencia no sería el más perfecto que se puede pensar o imaginar, porque cualquier ser existente, por el mero hecho de existir, ya sería más perfecto que él. Luego en el concepto mismo de Dios está implicada su existencia real. Cualquiera que entienda bien lo que significa la palabra «Dios» deducirá inmediatamente su exis-

tencia real. Por consiguiente, la existencia de Dios es evidente para todos los hombres; sólo el necio puede decir «no hay Dios» [1].

DESCARTES. Tenemos idea clara de un Ser infinito al que llamamos Dios. Ahora bien: esta idea incluye forzosamente la existencia real de ese Ser, porque el ser no-existente no puede llamarse infinito. Luego Dios, Ser infinito, existe realmente [2].

LEIBNITZ. Concebimos perfectamente que la existencia de Dios es *posible;* pero si de hecho no existiera, no sería posible que existiese jamás, ya que a Dios nadie puede crearle. Luego Dios existe realmente [3].

CRÍTICA. Estos argumentos, al parecer tan claros y sencillos, son, sin embargo, inadmisibles. Hay en ellos un tránsito ilegítimo del orden ideal al real. Partiendo de una *idea* no se puede llegar sino a otra *idea:* la existencia *ideal* de Dios. Para demostrar la existencia *real* de Dios es preciso partir de las *cosas reales,* con el fin de ascender, por vía de rigurosa causalidad, hasta la Causa Primera que las ha creado todas [4].

Conclusión 3.ª La razón humana puede demostrar con toda certeza la existencia de Dios Creador y Señor de todo cuanto existe. (De fe divina, expresamente definida.)

11. Consta expresamente por:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. He aquí algunos textos del todo claros y expresivos:

«Vanos son por naturaleza todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios..., pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, *por razonamientos,* se llega a conocer al Hacedor de éstas» (Sap 13,1-5).

«... no son excusables, porque si pueden alcanzar tanta ciencia y son capaces de investigar el universo, ¿cómo no conocen más fácilmente al Señor de él?» (Sap 13,9).

«Porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables» (Rom 1,20).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo enseñó siempre así y lo definió expresamente el Concilio Vaticano I en la siguiente forma:

«Si alguno dijere que el Dios uno y verdadero, Creador y Señor nuestro, no puede ser conocido *con certeza* por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema» (D 1806).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Como veremos en el capítulo siguiente, por vía de rigurosa causalidad, o sea, partiendo de las cosas creadas y remontándonos a la Causa Primera de la que proceden todas ellas, puede demostrarse con toda certeza la existencia real de Dios como Creador y Señor de todo cuanto existe.

[1] Cf. SAN ANSELMO, *Proslogium* c.2,3.
[2] Cf. DESCARTES, *Medit.* V; *Princip. phil.* p.I.ª c.14,18.
[3] Cf. LEIBNITZ, *Monadología, Nuevos ensayos* l.4 c.9,7.
[4] Cf. I 2,1 ad 2.

CAPÍTULO 3

DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS

12. Como es sabido, la demostración filosófica o racional de la existencia de Dios se apoya casi exclusivamente en el llamado *principio de causalidad,* cuya formulación es la siguiente: «Todo efecto tiene necesariamente una causa».

A pesar de la evidencia deslumbradora de ese principio—ya que el concepto mismo de *efecto* lleva consigo inevitablemente la exigencia de *una causa,* pues de lo contrario el efecto carecería de sentido y dejaría automáticamente de ser *efecto*—ha sido puesto en tela de juicio y hasta negado rotundamente por Kant y sus discípulos. No podemos detenernos aquí en la demostración filosófica del principio de causalidad [1], que, por otra parte, no es necesaria para ninguna persona de sano juicio. Nos limitamos a hacer nuestras las siguientes palabras del P. Sertillanges en su obra ya citada [2]:

«Si eres discípulo de Kant—y sabe Dios si los discípulos de Kant han ido más allá que su maestro—, si te resuelves a negar, guiado por esos procedimientos radicales que de un golpe atacan la inteligencia humana en su misma fuente, hasta ahí no quiero seguirte: precisaría para ello rehacer toda la filosofía, y mis pretensiones son más humildes...

Si nada hay seguro, tampoco Dios es seguro. Si nuestro pensamiento es mero espejismo, nuestro discurso una acrobacia superior, nuestros más profundos instintos una forma arbitraria de nuestra sensibilidad sin relación alguna con una verdad en sí, nada me queda por decir; Dios perecerá en el universal naufragio de la conciencia y de la razón. Pero ¿qué importa al común de los mortales ese estado de ciertos espíritus descentrados y enfermos?

Bástanos demostrar que Dios existe tan ciertamente como el mundo existe, tan ciertamente como existimos nosotros; que no podemos negarlo sin negar juntamente toda certeza teórica y práctica, y sin privarnos con ello del derecho a vivir».

El principio de causalidad constituye la base fundamental de las pruebas metafísicas de la existencia de Dios. En el fondo todas

[1] Escuchemos a un egregio filósofo contemporáneo explicando brevemente el principio de causalidad (cf. GREDT, *Elementa Philosophiae* vol.2 n.749,5):

«Todo efecto tiene su causa» («nada se hace sin causa proporcionada») es un principio evidente por sí mismo para todos *(per se notum omnibus).* Este principio hay que entenderlo en el sentido de que todo efecto ha de tener una causa distinta realmente de sí mismo: nadie puede causarse a sí mismo. Esto sería contradictorio. Debería ser y no ser a la vez. Porque causaría y sería causado; en cuanto causaría debería existir, y en cuanto causado debería no existir...

El Ser existente por sí mismo no es contradictorio. Porque este Ser no es *efecto,* sino que siempre existe, y existe necesariamente. No tiene el ser después del no-ser, sino que tiene el ser siempre y necesariamente. Es el Ser absoluto y necesario: Dios. Por el contrario, cualquier *efecto* no existía en un momento dado: tiene el ser después del no-ser. El no-ser precede a su ser, si no en el tiempo, al menos en naturaleza».

Luego como todo *efecto* es necesariamente un ser contingente (que existe, pero podría no haber existido), síguese que todo efecto reclama necesariamente una causa *distinta de él* que le haya hecho pasar del no-ser al ser.

[2] Cf. *Las fuentes de la creencia en Dios* p.13.

pueden reducirse a un argumento muy sencillo, que, para mayor claridad, vamos a descomponerlo en tres pequeñas proposiciones:

1.ª **Todo cuanto ha comenzado a existir ha debido tener una causa que le haya dado la existencia.**

Esto es del todo claro y evidente, porque es absolutamente imposible que alguien que no existe todavía pueda darse a sí mismo la existencia. La nada no puede producir absolutamente nada, ya que la nada no existe, es una pura ficción de nuestra mente.

2.ª **Esa causa que ha dado la existencia a un efecto que antes no existía, o es la Causa Primera incausada—en cuyo caso hemos llegado a Dios—o ha sido causada, a su vez, por otra causa anterior a ella.**

Es evidente también. Si no se trata todavía de la Primera Causa incausada (= Dios) será necesariamente alguna causa intermedia causada por otra causa anterior. Y así los hijos son causados por sus padres, éstos por sus abuelos y éstos por los bisabuelos, etc.

3.ª **Ahora bien: en esta serie de causas segundas o intermedias no puede procederse hasta el infinito. Es absolutamente necesario llegar a una Primera Causa incausada que sea el origen y la razón de ser de todas las demás causas.**

Es evidente que en la serie de causas segundas o intermedias no puede procederse hasta el infinito. Porque se seguiría el absurdo de que existiría una serie infinita de causas *segundas* o *intermedias* sin que las haya precedido ninguna *causa primera* o inicial, contra el concepto mismo de causa segunda o intermedia. Suprimida la Causa Primera, desaparecen necesariamente todas las causas segundas. Ninguna de ellas tiene en sí misma la razón de su existencia y, por lo mismo, han tenido que recibirla *inicialmente* de una Primera Causa que tenga *en sí misma* la razón de su propia existencia, o sea, de una *Primera Causa incausada*, que es, precisamente, lo que entendemos por Dios.

Esta sencilla demostración deja enteramente zanjada la cuestión de la existencia de Dios para todo espíritu sereno y reflexivo. Pero para mayor abundamiento vamos a examinarla más despacio, dividiendo la materia en tres artículos:

1.º Lo que nos dice la razón.
2.º Lo que nos enseña la fe.
3.º Cuestiones complementarias.

Artículo 1
LO QUE NOS DICE LA RAZON

13. Dividiremos este artículo en dos partes. En la primera expondremos brevemente las famosas *cinco vías* para demostrar racionalmente la existencia de Dios, tal como las trae Santo Tomás en la *Suma Teológica* (I 2,3). En la segunda, las confirmaremos con algunos argumentos complementarios.

I. Las cinco vías de Santo Tomás

El Doctor Angélico procede a la demostración racional de la existencia de Dios ascendiendo hasta El por *cinco vías* o caminos distintos:

1.ª Por la existencia del movimiento.
2.ª Por la causalidad *eficiente*.
3.ª Por los seres contingentes.
4.ª Por los diferentes grados de perfección.
5.ª Por el orden del universo.

Vamos a exponerlas cuidadosamente una por una.

Primera vía: el movimiento

14. La primera vía para demostrar la existencia de Dios puede formularse del siguiente modo:

El movimiento del universo exige un Primer Motor inmóvil, que es precisamente Dios.

Escuchemos en primer lugar la exposición del argumento por Santo Tomás de Aquino [1]:

«Es innegable y consta por el testimonio de los sentidos que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien: todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en *potencia* respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en *acto*, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v.gr., el fuego, hace que un leño, que está caliente sólo en *potencia, pase a estar caliente en acto.*

Ahora bien: no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas; y así, v.gr., lo que es caliente en acto no puede estar caliente en potencia para ese mismo grado de calor, sino para otro grado más alto, o sea, que en potencia está a la vez frío. Es, pues, imposible que una misma cosa sea a la vez y del mismo modo motor y móvil, o que se mueva a sí misma. Hay que concluir, por consiguiente, que todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si este otro es, a su vez, movido por un tercero, este tercero necesitará otro que le mueva a él, y éste a otro, y así sucesivamente. Mas no se puede proceder indefinidamente en esta serie de motores, porque entonces no habría ningún primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo *impulsa la mano. Es necesario,* por consiguiente, llegar a un Primer Motor que no sea movido por nadie, y éste es lo que todos entendemos por Dios».

El argumento es de una fuerza demostrativa incontrovertible para cualquier espíritu reflexivo acostumbrado a la alta especulación filosófica. Pero vamos a exponerlo de manera más clara y sencilla para que puedan captarlo fácilmente los lectores no acostumbrados a los altos razonamientos filosóficos.

En el mundo que nos rodea hay infinidad de cosas que se mue-

[1] Cf. I 2,3.

ven. Es un hecho que no necesita demostración: basta abrir los ojos para contemplar el movimiento por todas partes.

Ahora bien: prescindiendo del movimiento de los seres *vivos*, que, en virtud precisamente de la misma vida, tienen un movimiento *inmanente* que les permite crecer o trasladarse de un sitio a otro sin más influjo *aparente* [2] que el de su propia naturaleza o el de su propia voluntad, es un hecho del todo claro e indiscutible que los seres *inanimados* (o sea, todos los pertenecientes al reino mineral) no pueden moverse a sí mismos, sino que necesitan que alguien les mueva. Si nadie mueve a una piedra, permanecerá quieta e inerte por toda la eternidad, ya que ella no puede moverse a sí misma, puesto que carece de *vida* y, por lo mismo, está desprovista de todo movimiento inmanente.

Pues apliquemos este principio tan claro y evidente al mundo sideral y preguntémonos quién ha puesto y pone en movimiento esa máquina colosal del universo estelar, *que no tiene en sí misma la razón de su propio movimiento, puesto que se trata de seres inanimados pertenecientes al reino mineral;* y por mucho que queramos multiplicar los motores intermedios, no tendremos más remedio que llegar a un *Primer Motor inmóvil* incomparablemente más potente que el universo mismo, puesto que lo domina con soberano poder y lo gobierna con infinita sabiduría. Verdaderamente, para demostrar la existencia de Dios basta contemplar el espectáculo maravilloso de una noche estrellada, sabiendo que esos puntitos luminosos esparcidos por la inmensidad de los espacios como polvo de brillantes son soles gigantescos que se mueven a velocidades fantásticas, a pesar de su aparente inmovilidad.

Un ilustre autor contemporáneo ha expuesto este argumento de una manera muy bella y sugestiva [3]:

«Sabemos por experiencia, y es un principio inconcuso de mecánica, que la materia es *inerte*, esto es, de suyo indiferente para el movimiento o el reposo. La materia no se mueve ni puede moverse por sí misma: para hacerlo, necesita una fuerza extrínseca que la impela... Si vemos un aeroplano volando por los aires, pensamos al instante en el motor que lo pone en movimiento; si vemos una locomotora avanzando majestuosamente por los rieles, pensamos en la fuerza expansiva del vapor que lleva en sus entrañas. Más aún: si vemos una piedra cruzando por los aires, discurrimos al instante en la mano o en la catapulta que la ha arrojado.

He aquí, pues, nuestro caso.

Los astros son aglomeraciones inmensas de materia, globos monstruosos que pesan miles de cuatrillones de toneladas, como el Sol, y centenares de miles, como Betelgeuse y Antarés. Luego también son inertes de por sí. Para ponerlos en movimiento se ha precisado una fuerza *infinita, extracósmica, venida del exterior*, una mano *omnipotente* que los haya lanzado como proyectiles por el espacio...

2 Empleamos la palabra *aparente* con toda deliberación, ya que, en realidad, ni siquiera los seres vivos se mueven a sí mismos sin el previo influjo de la Causa Primera, como se demuestra con toda certeza en metafísica. Pero preferimos no insistir en ello, para fijarnos únicamente en los seres inanimados, en los que el argumento de la necesidad del Primer Motor inmóvil aparece con toda claridad y evidencia aun para los no acostumbrados a la alta especulación filosófica.

3 Cf. P. JESÚS SIMÓN, S. I., *A Dios por la ciencia* 4.ª ed. (Barcelona 1947) p.28.

¿De quién es esa mano? ¿De dónde procede la fuerza incontrastable capaz de tan colosales maravillas? ¿La fuerza que avasalló los mundos? Sólo puede haber una respuesta: la mano, la omnipotencia de Dios».

En su celebrada obra *La religión demostrada* expone Hillaire este mismo argumento en la siguiente forma [4]:

«Es un principio admitido por las *ciencias físicas y mecánicas* que la materia no puede moverse por sí misma: una estatua no puede abandonar su pedestal; una máquina no puede moverse sin una fuerza motriz; un cuerpo en reposo no puede por sí mismo ponerse en movimiento. Tal es el llamado *principio de inercia*. Luego es necesario un motor para producir el movimiento.

Pues bien: la tierra, el sol, la luna, las estrellas, recorren órbitas inmensas sin chocar jamás unas con otras. La tierra es un globo colosal de cuarenta mil kilómetros de circunferencia, que realiza, según afirman los astrónomos, una rotación completa sobre sí mismo en el espacio de un día, moviéndose los puntos situados sobre el ecuador con la velocidad de veintiocho kilómetros por minuto. En un año da una vuelta completa alrededor del sol, y la velocidad con que marcha es de unos treinta kilómetros por segundo. Y también sobre la tierra, los vientos, los ríos, las mareas, la germinación de las plantas, todo proclama la existencia del movimiento.

Todo movimiento supone un motor; mas como no se puede suponer *una serie infinita* de motores que se comuniquen el movimiento unos a otros, puesto que *un número infinito es tan imposible como un bastón sin extremidades*, hay que llegar necesariamente a un ser primero que comunique el movimiento sin haberlo recibido; hay que llegar a un *primer motor inmóvil*. Ahora bien, este primer ser, esta causa primera del movimiento, es Dios, quien con justicia recibe el nombre de *Primer Motor* del universo.

Admiramos el genio de Newton, que descubrió las leyes del movimiento de los astros; pero ¿qué inteligencia no fue necesaria para establecerlas, y qué poder para lanzar en el espacio y mover con tanta velocidad y regularidad estos innumerables mundos que constituyen el universo?...

Napoleón, en la roca de Santa Elena, decía al general Bertrand: «Mis victorias os han hecho creer en mi genio; el Universo me hace creer en Dios... ¿Qué significa la más bella maniobra militar comparada con el movimiento de los astros?...»

Este argumento, enteramente demostrativo por sí mismo, alcanza su máxima certeza y evidencia si se le combina con el del orden admirable que reina en el movimiento vertiginoso de los astros, que se cruzan entre sí recorriendo sus órbitas a velocidades fantásticas sin que se produzca jamás un choque ni la menor colisión entre ellos. Lo cual prueba que esos movimientos no obedecen a una fuerza ciega de la misma naturaleza, que produciría la confusión y el caos, sino que están regidos por un poder soberano y una inteligencia infinita, como veremos claramente más abajo al exponer la *quinta vía* de Santo Tomás.

Quede, pues, sentado que el movimiento del universo exige un Primer Motor que impulse o mueva a todos los demás seres que se mueven. Dada su soberana perfección, este Primer Motor ha de ser necesariamente *inmóvil*, o sea, no ha de ser movido por ningún

4 Cf. HILLAIRE, *La religión demostrada* 10ª ed. (Barcelona 1955) p.6-7.

otro motor, sino que ha de poseer en sí mismo y por sí mismo la fuerza infinita que impulse el movimiento a todos los demás seres que se mueven. Este Primer Motor inmóvil, infinitamente perfecto, recibe el nombre adorable de Dios [5].

Segunda vía: la causalidad eficiente

15. Este segundo procedimiento para demostrar la existencia de Dios puede formularse sintéticamente del siguiente modo:

Las causas eficientes segundas reclaman necesariamente la existencia de una Primera Causa eficiente a la que llamamos Dios.

En gracia a los no iniciados en filosofía vamos a explicar brevemente los términos de la proposición.

Se entiende en filosofía por *causa eficiente* aquella que, al actuar, produce un efecto distinto de sí misma. Así, el escultor es la causa eficiente de la estatua esculpida por él; el padre es la causa eficiente de su hijo.

Se entiende por *causa eficiente segunda* toda aquella que, a su vez, ha sido hecha por otra causa eficiente anterior. Y así, el padre es causa eficiente de su hijo, pero, a su vez, es efecto de su propio padre, que fue quien le trajo a la existencia como causa eficiente anterior. En este sentido son causas segundas *todas las del universo*, excepto la Primera Causa incausada, cuya existencia vamos a investigar.

Escuchemos, en primer lugar, a Santo Tomás de Aquino [1]:

«Hallamos que en el mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos ni es posible hallar que alguna cosa sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien: tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque, en todas las causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia y ésta es causa de la última, sean pocas o muchas las intermedias. Y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese entre las causas eficientes una que sea la primera, tampoco existiría la última ni la intermedia. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una Causa Eficiente Primera, a la que llamamos Dios».

Como se ve, el argumento de esta segunda vía es también del todo evidente y demostrativo. Pero para ponerlo todavía más al alcance de los no iniciados en filosofía, vamos a poner un ejemplo clarísimo para todos: el origen de la vida en el universo.

Es un hecho indiscutible que en el mundo hay seres vivientes que no han existido siempre, sino que han comenzado a existir;

[5] Dios es absolutamente *inmóvil* tanto en el sentido metafísico del movimiento (tránsito de la potencia al acto) como en el sentido físico (movimiento local de un sitio a otro). Lo es en el sentido metafísico porque, como veremos más adelante, es *Acto puro*, sin mezcla de potencialidad alguna; y lo es en el sentido físico porque, como veremos también, es *Inmenso* y ocupa y llena todos los lugares del universo, sin que exista ni pueda existir un solo lugar en el que no esté íntimamente presente Dios por esencia, presencia y potencia.

[1] Cf. I 2,3.

v.gr., cualquier persona humana. Todos ellos recibieron la vida de sus propios padres, y éstos de los suyos, y así sucesivamente. Ahora bien: es imposible prolongar hasta el infinito la lista de nuestros tatarabuelos. Es forzoso llegar a un primer ser viviente que sea el principio y origen de todos los demás. Suprimido el primero, quedan suprimidos automáticamente el segundo y el tercero y todos los demás; de donde habría que concluir que los seres vivientes actuales no existen realmente, lo cual es ridículo y absurdo. Luego existe un Primer Viviente que es causa y origen de todos los demás.

Ahora bien: este Primer Viviente reúne, entre otras muchas, las siguientes características:

1.ª No tiene padre ni madre, pues de lo contrario ya no sería el primer viviente, sino el tercero, lo cual es absurdo y contradictorio, puesto que se trata del primer viviente en absoluto.

2.ª No ha nacido nunca, porque de lo contrario hubiera comenzado a existir y alguien hubiera tenido que darle la vida, pues de la nada no puede salir absolutamente nada, ya que la nada no existe, y lo que no existe, nada puede producir. Luego ese primer viviente tiene la vida *por sí mismo*, sin haberla recibido de nadie.

3.ª Luego es eterno, o sea, ha existido *siempre*, sin que haya comenzado jamás a existir.

4.ª Luego todos los demás seres vivientes proceden necesariamente de él, ya que es absurdo y contradictorio admitir dos o más primeros vivientes: el primero en cualquier orden de cosas se identifica con la unidad absoluta.

5.ª Luego de él proceden, como de su causa originante y creadora, *todos* los seres vivientes del universo visible: hombres, animales y plantas, y todos los del universo invisible: los ángeles de que nos hablan las Escrituras.

6.ª Luego es superior y está infinitamente por encima de todos los seres vivientes del universo, a los que comunicó la existencia y la vida.

Hay que concluir forzosamente que el Primer Viviente que reúne estas características tiene un nombre adorable: es, sencillamente, Dios.

Escuchemos a Hillaire exponiendo con claridad y sencillez este mismo argumento [2]:

«Las *ciencias físicas y naturales* nos enseñan que hubo un tiempo en que no existía ningún ser viviente sobre la tierra. ¿De dónde, pues, ha salido la vida que ahora existe en ella: la vida de las plantas, la vida de los animales, la vida del hombre? [3].

La *razón* nos dice que ni siquiera la *vida vegetativa* de una planta y menos la *vida sensitiva* de los animales, y muchísimo menos la *vida intelectiva* del

[2] Cf. HILLAIRE, o.c., p.8-9.

[3] Para contrarrestar la fuerza demostrativa del argumento de la aparición de la vida sobre la tierra, algunos racionalistas lanzaron la hipótesis de que habían caído sobre ella gérmenes vivientes procedentes de otros astros. Pero esta suposición, enteramente arbitraria y gratuita, no tiene valor alguno, ya que, en ese caso, habría que investigar el origen de la vida en esos otros astros—lo que nos llevaría de todas formas a la necesidad de un Primer Viviente—y habría que explicar, además, cómo conservaron estos gérmenes la vitalidad sometidos a la acción de los rayos ultravioleta y atravesando los espacios interplanetarios, cuya temperatura es de 273 grados bajo cero. *(Nota del autor.)*

hombre, han podido brotar de la materia. ¿Por qué? Porque nadie da lo que no tiene; y como la materia carece de vida, no puede darla.

Los ateos se encuentran acorralados por este dilema: o bien la vida *ha nacido espontáneamente* sobre el globo, fruto de la materia por *generación espontánea;* o bien hay que admitir una *causa distinta del mundo,* que fecunda la materia y hace brotar la vida. Ahora bien: después de los experimentos concluyentes de Pasteur, ya no hay sabios verdaderos que se atrevan a defender la *hipótesis de la generación espontánea;* la verdadera ciencia establece que *nunca un ser viviente nace sin germen vital, semilla, huevo o renuevo,* proveniente de otro ser viviente de la misma especie.

Pero ¿cuál es el origen del primer ser viviente de cada especie? Remontaos todo lo que queráis de generación en generación: siempre habrá que llegar a un primer creador, que es Dios, *causa primera de todas las cosas.* Es el viejo argumento del *huevo y la gallina;* mas no por ser viejo deja de ser molesto para los ateos» [4].

Este argumento del origen de la vida es un simple caso particular del argumento general de la necesidad de una Primera Causa eficiente y puede aplicarse, por lo mismo, a todos los demás seres existentes en el universo. Cada uno de los seres, vivientes o no, que pueblan la inmensidad del universo, constituye una prueba concluyente de la existencia de Dios; porque todos esos seres son necesariamente *el efecto de una causa que los ha producido,* la obra de un Dios creador.

Vamos a ver esto mismo desde otro punto de vista distinto.

Tercera vía: la contingencia de los seres

16. El argumento fundamental de la tercera vía para demostrar la existencia de Dios puede formularse sintéticamente del modo siguiente:

La contingencia de las cosas del mundo nos lleva con toda certeza al conocimiento de la existencia de un Ser Necesario que existe por sí mismo, al que llamamos Dios.

Ante todo precisemos los conceptos de ser contingente y necesario.

a) SER CONTINGENTE es aquel que existe, pero podría no existir. O también, aquel que comenzó a existir y dejará de existir algún día. Tales son todos los seres corruptibles del universo.

b) SER NECESARIO es aquel que existe y no puede dejar de existir; o también, aquel que, teniendo la existencia de sí y por sí mismo, ha existido siempre y no dejará jamás de existir.

Escuchemos ahora el razonamiento de Santo Tomás [1]:

«La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así: Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se engendran o producen y seres que

[4] Como es sabido, el famoso argumento del huevo y la gallina es el siguiente: ¿Qué es lo primero que hubo en el mundo, un huevo o una gallina? Si fue el huevo, ¿quién lo puso? Y si fue la gallina, ¿de dónde salió? No hay más remedio que admitir la existencia de alguien que fue capaz de crear el huevo o la gallina. *(Nota del autor.)*

[1] Cf. I 2,3.

mueren o se destruyen, y, por tanto, tienen posibilidad de existir o de no existir.

Ahora bien: es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que de hecho no existió. Si, pues, todas las cosas existentes tuvieran la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existió de hecho. Pero, si esto fuera verdad, tampoco ahora existiría cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir alguna cosa, y, en consecuencia, ahora no existiría nada, cosa evidentemente falsa.

Por consiguiente, no todos los seres son meramente posibles o contingentes, sino que forzosamente ha de haber entre los seres alguno que sea necesario. Pero una de dos: este ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible admitir una serie indefinida de cosas necesarias cuya necesidad dependa de otras—según hemos visto al tratar de las causas eficientes—, es forzoso llegar a un Ser que exista necesariamente *por sí mismo,* o sea, que no tenga fuera de sí la causa de su existencia necesaria, sino que sea causa de la necesidad de los demás. Y a este Ser absolutamente necesario le llamamos Dios».

Se trata, como se ve, de un razonamiento absolutamente demostrativo en todo el rigor científico de la palabra. La existencia de Dios aparece a través de él con tanta fuerza como la que lleva consigo la demostración de un teorema de geometría. No es posible substraerse a su evidencia ni hay peligro alguno de que el progreso de las ciencias encuentre algún día la manera de desvirtuarla, porque estos principios metafísicos trascienden la experiencia de los sentidos y están por encima y más allá de los progresos de la ciencia.

Escuchemos a Balmes exponiendo con toda claridad y nitidez este mismo argumento [2]:

«Existe algo: cuando menos nosotros. Aunque el mundo corpóreo fuera una ilusión, nuestra propia existencia sería una realidad. Si existe algo, es preciso que algo haya existido siempre; porque, si fingimos que no haya nada absolutamente, no podrá haber nunca nada; pues lo que comenzase a ser no podría salir de sí mismo ni de otro, por suponerse que no hay nada; y de la pura nada, nada puede salir. Luego hay algún ser que ha existido siempre. Este ser no tiene en otro la razón de su existencia; es absolutamente *necesario,* porque, si no lo fuese, sería contingente, esto es, podría haber existido o no existido; así, pues, no habría más razón para su existencia que para su no existencia. Esta existencia no ha podido menos de haberla, luego la no existencia es imposible. Luego hay un ser cuya no existencia implica contradicción, y que, por consiguiente, tiene en su esencia la razón de su existencia. Este ser necesario no somos nosotros, pues sabemos por experiencia que hace poco no existíamos: nuestra memoria no se extiende más allá de unos cortos años. No son nuestros semejantes, por la misma razón. No es tampoco el mundo corpóreo, en el cual no hallamos ningún carácter de necesidad, antes, por el contrario, le vemos sujeto de continuo a mudanzas de todas clases. Luego hay un ser necesario que no es ni nosotros ni el mundo corpóreo; y como éstos, por lo mismo que son contingentes, han de tener en otro la razón de su existencia, y esta razón no puede hallarse en otro ser contingente, puesto que él, a su vez, la tiene en otro, resulta que así el mundo corpóreo como el alma humana tienen la razón de su existencia

[2] Cf. BALMES, *Obras completas* ed. BAC, t.3 *Filosofía elemental* (Madrid 1947) p.381-382.

en un ser necesario distinto de ellos. Un ser necesario, causa del mundo, es Dios; luego Dios existe».

Que el ser necesario se identifica con Dios es cosa clara y evidente, teniendo en cuenta algunas de las características que la simple razón natural puede descubrir con toda certeza en él. He aquí las principales [3]:

1.ª EL SER NECESARIO ES INFINITAMENTE PERFECTO. Consta por el mero hecho de existir en virtud de su propia esencia o naturaleza, lo cual supone el conjunto de todas las perfecciones posibles y en grado supremo. Porque posee la *plenitud del ser* y el ser comprende todas las perfecciones: es, pues, infinitamente perfecto.

2.ª NO HAY MÁS QUE UN SER NECESARIO. El Ser necesario es infinito; y dos infinitos no pueden existir al mismo tiempo. Si son distintos, no son ni infinitos ni perfectos, porque ninguno de los dos posee lo que pertenece al otro. Si no son distintos, no forman más que un solo ser.

3.ª EL SER NECESARIO ES ETERNO. Si no hubiera existido siempre, o si tuviera que dejar de existir, evidentemente no existiría en virtud de su propia naturaleza. Puesto que existe por sí mismo, no puede tener ni principio, ni fin, ni sucesión.

4.ª EL SER NECESARIO ES ABSOLUTAMENTE INMUTABLE. Mudarse es adquirir o perder algo. Pero el Ser necesario no puede adquirir nada, porque posee todas las perfecciones; y no puede perder nada, porque la simple posibilidad de perder algo es incompatible con su suprema perfección. Luego es inmutable.

5.ª EL SER NECESARIO ES ABSOLUTAMENTE INDEPENDIENTE. Porque no necesita de nadie, se basta perfectamente a sí mismo, ya que es el Ser que existe por sí mismo, infinito, eterno, perfectísimo.

6.ª EL SER NECESARIO ES UN ESPÍRITU. Un espíritu es un ser inteligente, capaz de pensar, de entender y de querer; un ser que no puede ser visto ni tocado con los sentidos corporales. A diferencia de la materia, que tiene las características opuestas.

El Ser necesario tiene que ser forzosamente espíritu, no cuerpo o materia. Porque, si fuera *corporal*, sería limitado en su ser, como todos los cuerpos. Si fuera *material* sería divisible y no sería infinito. Tampoco sería *infinitamente perfecto*, porque la materia no puede ser el principio de la inteligencia y de la vida, que están mil veces por encima de ella. Luego el Ser necesario es un Ser espiritual, infinitamente perfecto y trascendente.

Ahora bien: estos y otros caracteres que la simple razón natural descubre sin esfuerzo y con toda certeza en el ser necesario coinciden en absoluto con los atributos divinos. Luego el ser necesario es Dios. Luego la existencia de Dios está fuera de toda duda a la luz de la simple razón natural.

Cuarta vía: los distintos grados de perfección

17. La cuarta vía llega a la existencia de Dios por la consideración de los distintos grados de perfección que se encuentran en os seres creados. Es, quizá, la más profunda desde el punto de

[3] Cf. HILLAIRE, o.c., p.14-15.

vista metafísico; pero, por eso mismo, es la más difícil de captar por los no iniciados en las altas especulaciones filosóficas. Vamos a exponerla brevemente [1].

En primer lugar, escuchemos el razonamiento del Doctor Angélico [2]:

«La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice que una cosa está tanto más caliente cuanto más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verdaderísimo, nobilísimo y óptimo, y, por ello, ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien: lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor [3], es causa del calor de todo lo caliente. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas existentes causa de su ser, de su bondad y de todas sus demás perfecciones. Y a ese Ser perfectísimo, causa de todas las perfecciones, le llamamos Dios».

Como se ve, la estructura argumentativa de esta cuarta vía es enteramente similar a las anteriores. Partiendo de un hecho experimental completamente cierto y evidente—la existencia de diversos grados de perfección en los seres—, la razón natural se remonta a la necesidad de un ser perfectísimo que tenga la perfección en grado máximo, o sea que la tenga *por su propia esencia y naturaleza, sin haberla recibido de nadie*, y que sea, por lo mismo, la causa o manantial de todas las perfecciones que encontramos en grados muy diversos en todos los demás seres. Ahora bien: ese ser perfectísimo, origen y fuente de toda perfección, es precisamente el que llamamos Dios.

Quinta vía: la finalidad y orden del universo

18. Como de costumbre, vamos a recoger en primer lugar la breve exposición de Santo Tomás [1]:

«La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, *obran por un fin*, lo que se comprueba observando que siempre, o la mayor parte de las veces, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; de donde se deduce que no van a su fin por casualidad o al acaso, sino obrando intencionadamente.

Ahora bien: es evidente que lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el

[1] El lector que quiera una información más completa sobre esta cuarta vía puede consultar, entre otras muchas, la obra del P. Garrigou Lagrange, O. P., *Dios, su existencia y su naturaleza*, donde se expone ampliamente.

[2] Cf. I 2,3.

[3] No importa que, de hecho, existan cosas mucho más calientes que el fuego ordinario. No hay que atarse a la letra del ejemplo que pone Santo Tomás, ya que se limita a emplear el lenguaje corriente y ordinario con el que consideramos al fuego como la cosa más caliente que conocemos. Es un simple ejemplo, como hubiera podido poner otros mil. *(Nota del autor.)*

[1] I 2,3.

arquero dispara la flecha hacia el blanco. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios».

Esta prueba de la existencia de Dios, además de ser apodíctica —el mismo Kant se inclinaba con respeto ante ella—, es la más clara y comprensible de todas. Por eso ha sido desarrollada ampliamente por escritores y oradores, que encuentran en ella la manera más fácil y sencilla de hacer comprensible la existencia de Dios, aun a los entendimientos menos cultivados. Teniendo en cuenta que nosotros dirigimos nuestra obra al gran público, que gusta ver las cosas con toda claridad y transparencia, vamos a ilustrar esta quinta vía con numerosos ejemplos, tomados del mundo que nos rodea [2].

1. El orden sideral

19. 1. **Hechos de experiencia.** Fijémonos en algunos datos naturales indiscutibles.

1.º Existen en el firmamento *trillones de astros*, más que granos de arena en todas las playas del mundo.

2.º Todos estos astros son de una magnitud enorme.

3.º Todos se mueven a rapidísimas velocidades.

4.º Pero todos están sujetos por las leyes de la materia, que con sus complejas acciones y reacciones mutuas crean un campo de fuerzas intrincadísimo.

5.º Sin embargo, conservan un orden tan perfecto que el astrónomo puede señalar en cualquier tiempo la trayectoria futura de *cualquier* astro.

En mecánica, uno de los problemas más difíciles de resolver es el llamado de los tres cuerpos, es decir, determinar la posición de tres masas que se influyen mutuamente según las leyes gravitatorias. En este problema se han empleado los más potentes genios matemáticos, para decirnos, al fin, que la solución definitiva no se conoce.

Si en vez de tres son cuatro los cuerpos, el problema se complica de un modo tan aterrador que no cabe en entendimiento humano.

En el universo no son cuatro cuerpos, sino trillones.

2. **Solución del problema de los trillones de cuerpos.** Según esto, decimos:

1.º Tiene que haber un entendimiento que conozca y resuelva el problema de las masas siderales.

2.º Que sepa en cada instante la posición exacta de cada una de ellas.

3.º Y por eso prevea y evite todas las infinitas contingencias posibles de desequilibrio en tan enmarañado y extenso campo de fuerzas.

4.º Entendimiento que tenga a su servicio un poder tal, que consiga ese complejo ordenado y dinámico de astros que se deslizan sin ruido y sin la menor vacilación a través del espacio desde hace miles de millones de años.

5.º Este entendimiento no es el del hombre.

6.º Luego es el de un ser superior al hombre que llamamos Dios. Luego existe Dios.

3. **Absurdos materialistas.** Los que niegan la existencia de Dios tienen que admitir la eternidad de la materia y su evolución, y atribuir

[2] Tomamos estos ejemplos de la hermosa obra del P. RICARDO VIEJO-FELÍU, S. I., *El Creador y su creación* (Ponce, Puerto Rico 1952) p.1ss. Puede consultarse también, con gran utilidad y placer, la interesantísima obra del P. JESÚS SIMÓN, S. I., *A Dios por la ciencia* (Editorial Lumen, Barcelona).

el orden sideral al concurso fortuito de los átomos, regidos por leyes ciegas e inconscientes; al fin y al cabo a la *casualidad*. Pero veamos los absurdos que se siguen de tal teoría.

a) EL TALENTO DE NEWTON Y EL TALENTO DE LOS ÁTOMOS. A Newton lo tenemos por sabio porque formuló la ley de la atracción mutua de los seres materiales. Sin embargo, él nada creó, nada construyó, nada tocó; no hizo sino dar expresión matemática a lo que ya existía, a lo que otro hizo millones de años antes que él.

Para llegar ahí se necesitó todo su talento y aplicación; tuvo que observar, discurrir, comparar, estudiar afanosamente, equivocarse mil veces, volver a empezar, corregir, aprovechar el trabajo y los resultados de otros investigadores. Y estableció su ley como otros establecerían las leyes de la corriente eléctrica, de la navegación aérea, del teléfono automático, de la televisión...

Pero, según las teorías materialistas, los átomos y las fuerzas naturales, con sus acciones y reacciones ciegas e inconscientes, desde el principio, sin cálculo ni estudio alguno, sin pretenderlo, porque carecen de entendimiento, encerraron a todo el cosmos en una ley, es decir, en una manera constante y armónica de obrar que hasta Newton nadie logró formular...

Eso es reconocer más talento a los átomos que a Newton. El que niegue la existencia de un Ser de entendimiento y poder infinitos, tiene que aceptar esta conclusión.

b) LA CINTA AZUL. La cinta azul del Atlántico se concedía al vapor que atravesara en menos tiempo el océano. Pero nunca se estableció una distinción para el que llegara siempre con puntualidad al puerto; porque eso no era posible.

En cambio, los astros, con venir de tan lejos, ya que algunos tardan siglos en llegar a la esfera de visibilidad de la tierra, están sujetos a una cronometría tan exacta que el astrónomo puede señalar cuando quiera el horario puntual de su paso por el meridiano.

La puntualidad, que el hombre en la tierra y con su entendimiento no puede conseguir, ¿la van a alcanzar en esos enormes espacios siderales las fuerzas ciegas de la materia con el concurso fortuito de los átomos?

c) UN RELOJ SINGULAR. ¿Qué diríamos de un reloj que marcara horas, minutos, segundos, días, meses, años, estaciones del año..., y todo eso sin retrasarse nunca y sin necesidad de darle cuerda? La historia entera se pasmaría ante el genio de su constructor.

Pero ese reloj es el cielo con sus estrellas; es el reloj en el cual los hombres todos se fijan desde el principio del mundo para poner en hora todos los demás relojes.

El constructor de este singular reloj, ¿será la materia con sus fuerzas ciegas e inconscientes? El efecto superaría la causa.

d) LOS GRANOS DE ARENA Y LOS ASTROS. Que haya más astros en el firmamento que granos de arena en todas las playas del mundo es afirmación de Sir James Jeans, el eminente físico de Cambridge [1].

No se crea exagerada la frase. El cálculo da unos cien mil millones de galaxias o nebulosas estelares. Y si éstas se alejan tan aprisa como parece, es decir, a setenta mil kilómetros por segundo, el número total de astros en el espacio es del orden de 10^{22}, o sea que todo el universo ha de ser tres millones de veces más grande que el fragmento que podemos alcanzar con nuestros telescopios.

Pero todavía se cree que las nebulosas hoy se alejan a menor velocidad que antes; por tanto, la total cantidad de materia en el espacio, probablemente,

[1] JAMES JEANS, *Los misterios del universo*. Edición en inglés (1948) c.1 p.1.

es aún mayor, y, por lo mismo, la anchura del universo. Es la opinión de Mr. Jeans [2].

Debemos hacer notar de una vez para siempre que al hablar de billones y trillones usamos el sistema decimal largo y no el corto, que es el corriente en América del Norte [3].

Con los famosos telescopios Big Schmidt, que explora, y Hale, que sutilmente analiza, piensan los sabios estudiar, desde Monte Palomar, en California, unos diez millones de galaxias y ampliar las fronteras del universo más allá de los mil millones de años de luz. Es decir, que las radiaciones luminosas que esta noche llegan al Big Eye, de doscientas pulgadas de abertura, en Monte Palomar, salieron de la estrella hace mil millones de años, en el período precámbrico, cuando aún no había, probablemente, vida sobre la tierra.

Un año de luz tiene nueve billones y medio de kilómetros. El sol está a sólo ocho minutos de luz. La estrella Alfa del Centauro, que hasta hace poco seguía al sol en su distancia a la tierra, dista cuatro años y medio de luz; tal fosa hay entre nuestro sistema planetario y el astro más próximo. Y esa estrella rojiza, Arturo, de la constelación del Boyero, visible en cualquier tiempo del año, y que corre por el espacio a cuatrocientos setenta y seis kilómetros por segundo, está de nosotros a cuarenta años de luz. Si Dios aniquilara ahora a la estrella Arturo, seguiríamos viéndola durante cuarenta años sin caer en la cuenta de que Dios la había aniquilado.

e) Buscar un diamante en Europa. Simón D. Poisson, matemático francés, introductor de la ley de los grandes números, dedujo por el cálculo que la probabilidad de que las veinticinco letras del alfabeto, tiradas al azar, salieran en orden, desde la A hasta la Z, sería la misma que la de encontrar, de una sola azadonada, un diamante enterrado en una franja de arena de un metro de espesor y que cubriera casi toda Europa.

No se trata de que salgan en orden veinticinco elementos, sino la espantosa cantidad de 2.10^{79}, que es, según Jeans [4], el orden que indica el número de protones y electrones del universo. ¿Qué probabilidad van a tener tantos elementos para producir, por casualidad, este orden que vemos por todas partes? Y el que no admita la existencia de Dios, necesariamente tiene que echar mano de esta *casualidad* para explicarlo todo.

2. La finalidad de las fuerzas físico-químicas

20. He aquí unos cuantos ejemplos impresionantes de la finalidad y orden admirable con que proceden las fuerzas físico-químicas *que carecen en absoluto de conocimiento* no sólo *intelectual*, como el del hombre, sino incluso meramente *sensitivo*, como el de los animales.

a) La lluvia que fecundiza las plantas

1. **Hechos de experiencia.** En la cima del monte brota una planta; sin agua se muere. Pero el agua está muy lejos; sería antieconómico ir a buscarla a donde abunda: a los ríos o al mar; aparte de que el agua del mar no sirve para el caso, porque cargada, como está, de sales, es incapaz de atravesar, por ósmosis, la membrana semipermeable de las células vegetales.

Pero los rayos del sol que inciden sobre el mar tienen la facultad de romper la cohesión de las moléculas de la superficie; crece entonces la velocidad de éstas, que, desprendiéndose de las sales, huyen de la capa superficial; la fuerza ascensional del aire las eleva en forma de vapor; y como a las capas superiores de la atmósfera, que es diatermana, apenas

[2] James Jeans, *El curso de las estrellas*. Edición en inglés (1932) c.8 p.137.
[3] Por tanto, para nosotros un billón es 10^{12}, y un trillón es 10^{18}.
[4] James Jeans, *Nueva vida de la ciencia*.

llega el calor que la tierra recibió del sol y emite después por irradiación, esas moléculas de agua, allá arriba, se enfrían, se condensan o pasan al estado líquido y forman las aglomeraciones opacas que llamamos nubes y que, por su resistencia al viento, son arrastradas por éste hacia el interior de la tierra.

Cuando estas masas llegan a las regiones montañosas, se ven obligadas a ascender y dilatarse más; *así se siguen enfriando*; con eso aumenta progresivamente la condensación del vapor de agua que siempre existe en la atmósfera, crecen de tamaño las gotas y caen formando la lluvia.

Ya tenemos allí el agua gratis para el servicio de la planta. Esta agua, al correr por la tierra, disuelve los compuestos del suelo y es absorbida por las raíces e incorporada a la economía vegetal.

2. **Teleología de este proceso.** No se puede negar que en todo este proceso que se acaba de describir hay orden y un fin.

1.º Se intenta algo.
2.º Se conocen y movilizan los medios más eficaces.
3.º Las propiedades e influencias de estos medios se adaptan maravillosamente al fin buscado.

Pero intentar un fin y disponer los medios para conseguirlo supone un entendimiento que, en nuestro caso, no puede ser el del hombre, sino el de un Ser superior al hombre que llamamos Dios. Luego existe Dios.

b) La constancia de la mezcla atmosférica

Otro caso maravilloso de teleología, de orden físico-químico, nos lo ofrece la proporción constante, tan adecuada a los pulmones y tráqueas de los animales y a la fisiología vegetal, que en el aire guardan siempre sus componentes; a pesar de que no sólo el oxígeno, por la respiración, fermentaciones, etc., sino también el nitrógeno, fijado por las bacterias del suelo labrantío y sustraído por las descargas eléctricas... está en continuo proceso evolutivo.

Con todo, la composición del aire siempre es la misma y la única apta para que respiren los seres vivos.

3. La finalidad en la vida vegetal y animal

a) La fotosíntesis vegetal

21. 1. **Hechos de experiencia.** El mundo está poblado de seres vivos; se conocen casi tres millones de especies vegetales y animales; y como cada especie tiene, en general, millones de individuos, el número de seres vivos en el mundo es de muchos billones.

a) Purificación de la atmósfera. Todos los seres vivos respiran, es decir, toman del aire el oxígeno y devuelven al aire bióxido de carbono. Naturalmente que, si el aire quedara así, a los pocos días se haría irrespirable, como el aire de un salón cerrado con muchas personas dentro, y todos los seres vivos morirían por asfixia.

¿Cómo renovar este aire? El de un salón se renueva abriendo las ventanas. Pero nuestra atmósfera es un sistema cerrado sin intercambio gaseoso con el exterior; imposible renovarla; hay que proceder más bien a purificarla. ¿Y es posible estar purificando todos los días masas considerables de aire?

En efecto, esos seres que nos parecen tan triviales y de los que nadie se cuida, ni poco ni mucho, las hojas y, en general, las partes verdes de las plantas, toman por su cuenta esta función de tanto interés para el presente y el futuro de la vida en nuestro planeta.

Las hojas, de estructura tan complicada que ningún biólogo es capaz de fabricarlas en su laboratorio, ni siquiera de entenderlas, absorben por los estomas del envés el aire cargado de bióxido de carbono; y, bajo el influjo de la luz solar, que es absolutamente necesaria, por un proceso misterioso que la ciencia todavía no ha podido averiguar y que quizá nunca averigüe, lo descomponen; se quedan con el carbono para fabricar sus compuestos ternarios, indispensables para la vida vegetal, y devuelven el oxígeno a la atmósfera, que así queda purificada.

b) MISTERIOS EN EL SILENCIO Y SOLEDAD DE LOS CAMPOS. Notemos que, siendo el bióxido de carbono, lo mismo que el agua absorbida por la raíz y que se encuentra con aquél en el espesor de la hoja, de gran equilibrio estático:

1.º No se ha podido descomponer en los laboratorios sino después de muchos siglos de progreso.

2.º Con aparatos apropiados.

3.º Y mediante un gran consumo de energía, equivalente a la que desarrollaron al formarse.

Con todo esto, la hoja

1.º Sin otras máquinas ni instalaciones que sus parénquimas y sus diminutos cloroplastos.

2.º Sin más energía que la luz solar.

3.º A la temperatura y presión ordinarias.

4.º En medio de ese silencio y soledad impresionantes de los campos.

5.º Y desde que hay hojas en el mundo, se encarga de esta operación, tan trascendental que de ella depende el aliento vital de todos los seres vegetales y animales.

Ni sólo esto, sino que con el carbono sobrante y el hidrógeno del agua que sube por las raíces, los granos de clorofila fabrican las sustancias orgánicas que, conducidas por la savia a las células, son transformadas en los elementos constitutivos de la planta, suben al piso orgánico y adquieren así esa intrincadísima y armónica complicación que sólo los sabios, a fuerza de estudio y técnica, y en los últimos siglos, han podido, a medias, descubrir y aún no han llegado a entender.

Tal es la actividad de los cloroplastos, que, en una hora de trabajo y por el influjo de la luz solar, fabrican sustancia orgánica para treinta horas de consumo.

Y así resulta que esos minúsculos granos de clorofila no sólo suministran respiración a todos los seres vivos, sino también alimento.

Por eso, ni el mundo vegetal ni el animal podrían subsistir si se declararan en huelga, por sólo unos días, esas incontables fábricas de fotosíntesis, como son las hojas que forman los bosques, los valles, las praderas, las huertas y las avenidas y jardines de pueblos y ciudades.

2. **El autor de los granos de clorofila.** Sobre este hecho podemos, como antes, argüir, con este orden admirable y dinámico:

1.º *Algo se busca:* aquí resplandece un *plan*, una *tendencia teleológica*.

2.º Que coordina y pone en juego *muchos elementos*, lo mismo la partícula de aire que el rayo de luz, como medios para asegurar la respiración y nutrición de los seres vivos.

Pero *intentar un fin* y disponer los *medios* para conseguirlo supone un entendimiento, y en nuestro caso no es el del hombre, que comenzó a existir mucho después que los granos de clorofila. Luego ese entendimiento es el de Dios. Es decir, que existe Dios.

3. **Absurdos materialistas.** Si no existiera un entendimiento y poder superior, la hoja debería su estructura y mecanismo a la tierra, al agua

al sol... No digo al germen de la planta porque nuestro planeta fue, un tiempo, astro incandescente incapaz de albergar cualquier germen vital. De modo que éstos, si no fueron creados, proceden, en definitiva, del suelo.

Y, como decíamos antes, se sigue entonces, con férrea consecuencia, que un terrón de tierra tiene, desde el principio del mundo, más talento y espíritu de observación que Linneo, porque produce protoplasmas vivos, cuya constitución, que nadie entiende, el sabio sueco se limitó a descubrir.

b) EN EL REINO SENSITIVO

22. 1. **Hechos de experiencia.** El mundo sensitivo es pródigo en ejemplos de orden y teleología. Mejor dicho, todo el reino animal es la más alta representación del orden y teleología del universo. Escojamos algunos casos de los muchos que espontáneamente se ofrecen.

a) LA RADIOEMISIÓN DE LOS CRUSTÁCEOS. Existen unos crustáceos que, puestos a distancias inmensas, se encuentran infaliblemente; alejados más aún, se vuelven a encontrar.

De modo que, cuando el hombre vivía en las cavernas sin otros medios de comunicarse con sus semejantes que los gritos, estos crustáceos con sus antenas, y a través de mares inmensos, emitían y recibían ondas con que se relacionaban a distancia, como hacemos nosotros por medio de nuestros aparatos emisores y receptores.

b) LAS MATEMÁTICAS DE LAS ABEJAS. La abeja resuelve el problema de construir una celdilla tal, que con la menor cantidad de cera admita la mayor cantidad de miel. Reaumur lo descubrió hace dos siglos, aplicando algoritmos del cálculo infinitesimal, descubierto por Leibnitz.

Mas lo curioso fue que los sabios, al hacer por primera vez el cálculo, se equivocaron; y la abeja, sin cálculo, sin estudio, no se equivocaba. ¡Y era allá por los años en que aún no habían nacido Reaumur, Leibnitz ni Pitágoras!

Tan curioso fue este descubrimiento que no nos resistimos a contarlo.

Reaumur, el famoso físico introductor de la escala termométrica que lleva su nombre, sospechando lo que en efecto sucedía, propuso a sus compañeros el siguiente problema: ¿Qué ángulos hay que dar a los rombos de la base de una celdilla, de sección hexagonal, para que, siendo la superficie mínima, la capacidad sea máxima?

König aplicó la teoría de máximos y mínimos del cálculo infinitesimal y halló, para el ángulo agudo de rombo, una amplitud de 70º 34'; naturalmente el ángulo obtuso tenía que ser complementario de aquél.

Medido el rombo de las celdillas de las abejas, encontraron constantes los ángulos, y el agudo era de 70º 32'.

¡El animalito se equivocaba en la insignificante cifra de dos minutos de grado!

Pero al poco tiempo naufraga un barco en el litoral francés; el accidente se debió a un error en la apreciación de la longitud. Piden responsabilidades al capitán, que tranquilamente presenta sus cálculos, bien hechos. Desorientación. La causa había que buscarla en otra parte.

En una palabra, repasadas y estudiadas las operaciones, encontraron una errata en la tabla de logaritmos, que marcó su impronta en el cálculo de la longitud.

Corregido dicho error, König volvió sobre el problema propuesto por Reaumur, que dio para el ángulo agudo del rombo de la base 70º 32'.

Se equivocaron los sabios matemáticos, pero la abeja no se equivocaba y construye una celdilla tal, que con el menor gasto de cera admite la mayor cantidad de miel.

c) CORDONES LUMINOSOS Y GIROSCOPIOS. Un pez es más complicado, más ágil y más seguro que un submarino; como una mosca más que un avión. De un submarino o de un avión conoce el técnico todas las piezas, una por una; de un pez o de una mosca lo ignoramos todo.

¿Quién comprende, por ejemplo, la estructura y mecanismo de esos *cordones luminosos* que, con admirable finalidad, poseen algunas especies de fisóstomos que viven a tres mil metros bajo la superficie del agua?

¿Y esos *giroscopios*, con centenares de vueltas por segundo que posee una mosca bajo sus alas y que le permiten aterrizar, en posición inversa, sobre la punta de un alfiler?

d) EL RADAR DE LOS QUIRÓPTEROS. Hay quirópteros que, sin vista por haber sido privados de los ojos, y entre una malla bien compacta de alambres, vuelan sin tropezar en ninguno.

Es decir, que mucho antes de que el hombre inventara el radar, estos animalitos ya sabían manejar perfectamente el radar, porque cada uno es un *radar viviente*.

e) EL LABORATORIO DE LAS AVES. La clara y yema de gallina apenas se distingue de la clara y yema de pato. Perfectamente encerradas en un cascarón de carbonato de calcio, no hay más que someterlas, durante unas semanas, al calor.

Y dos sustancias aparentemente iguales dan dos animalitos tan distintos como un pollo y un pato.

Y aquella clara y aquella yema se convierten en carne, hueso, sangre... en epidermis que defiende, en ojos que ven, en corazón que palpita, en sistema nervioso que siente...

La industria humana, no a ciegas, sino valiéndose del entendimiento y de otras facultades, ideó máquinas, buscó materias primas, aplicó la técnica moderna y así llegó a producir clara y yema para hacer tortilla o crema; pero de ningún modo para sacar pollos ni patos.

Así podríamos seguir; pero los casos son incontables.

2. **Lo que no hacen las fuerzas inconscientes.** Si todos estos seres trabajan a ciegas, es decir, sin intervención de ningún entendimiento, como quieren los materialistas; si la única causa de estos fenómenos tan sorprendentes son las fuerzas ciegas e inconscientes de la naturaleza, llámense crustáceos, quirópteros, átomos o como se quiera; entonces hay que admitir que estos agentes irracionales, sin saber lo que hacen, *por casualidad* y desde el principio del mundo se adelantan en ingenio, facilidad, exactitud y éxito a la ciencia y a la industria humana del siglo XX.

3. **Lo que harían las fuerzas inconscientes.** Pero veamos en qué paran esas fuerzas naturales cuando ocasionalmente funcionan al margen de sus condiciones instintivas ordinarias.

Cultivadas las células epiteliales durante algún tiempo y separadas del animal a que pertenecen, se colocan en forma de mosaico, como para cubrir una superficie. Y, sin embargo, falta la superficie que hay que cubrir.

Los leucocitos, recluidos en los frascos de un laboratorio, devoran furiosamente microbios y glóbulos rojos, aunque entonces no haya organismo que defender contra los microbios.

Aun los animales de instinto más asombroso ignoran por completo la correlación de los medios con el fin. Si hacemos un agujero en el piso de la celdilla de una abeja, el himenóptero, tan hábil para labores más difíciles, no se cuida de taparlo con cera; y por allí se le va toda la miel.

La araña, encerrada en una caja de vidrio, teje su red tan maravillosa como inútilmente; porque en la caja no hay moscas que cazar con la red.

La gallina, aun sobre roca viva, escarba como si fuera a encontrar algo allí.

El turón corta las alas al pájaro para que no se le escape; pero si el pájaro está muerto, se las corta también.

El castor, en cautividad, aunque tenga un lecho bien mullido, recoge pajas y astillas para hacerlo como cuando vivía libre en las riberas del río.

El oso, cuando tiene hambre, saquea las colmenas silvestres y rompe los panales para saborear con fruición la miel. Le importa un ardite el enjambre que se le posa en el lomo, pues su fuerte piel lo defiende del aguijón. Pero a veces, alguna abeja entra en su oído y allí le pica. El oso enloquece de dolor y corre desesperado dando gruñidos, sin que se le ocurra jamás la solución fácil de taparse con tierra o con hojas las orejas.

Y en las mismas condiciones así se comportan todos los individuos de la especie. No se gobiernan por su inteligencia, que no la tienen, sino por su instinto, que, a pesar de ser misterioso y admirable y de estar muy por encima de las fuerzas puramente materiales, produce los efectos tan disparatados que acabamos de describir cuando se le desvía de su ciego mecanismo normal.

¡En qué hubiera parado el mundo regido por fuerzas ciegas e inconscientes!

4. **Si lo normal fuera el desorden.** Si en vez del orden que contemplamos viéramos todo lo contrario: el desorden y lo inopinado. Si al tirar piedras unas cayeran y otras no.

Si el mar entrara y saliera por la costa y subiera y bajara por las montañas, al azar.

Si las estrellas aparecieran cada día por un sitio distinto y el sol saliera cuando menos se esperara, o no apareciera.

Si de los cocoteros brotaran unas veces cocos y otras toronjas o piñas.

Y los animales nacieran lo mismo con una que con dos cabezas o con ninguna...

En una palabra, si los efectos fueran siempre anárquicos, casuales, como es la carta que un jugador saca a ciegas en una baraja o el premio mayor de la lotería, entonces aquellos efectos podríamos atribuirlos a fuerzas ciegas o inconscientes, al azar.

Pero vemos lo contrario: fenómenos ordenados que buscan un fin y que tienden a atajar en seguida cualquier desviación para restablecer el orden y consolidar el fin; procesos constantes y previsibles que nos permiten, al tenerlos en cuenta, disponer de antemano y prevenir nuestras ocupaciones.

Vemos leyes fijas y maravillosas; y por doquiera y siempre el orden, el ritmo, la armonía, la forma, la belleza, todo en sucesión, irrestañable y conspirando a un fin, que es el bien del universo...

¡Imposible que todo eso tenga por causa el azar!

4. La finalidad en la correlación de las funciones fisiológicas

23. 1. **Hechos de experiencia.** *Función* para nosotros ahora es lo mismo que actividad o dinamismo de los órganos y aparatos que constituyen el elemento somático de un ser vivo.

La *función* es el *fin* del órgano; el órgano es para la función, que no existe sin el órgano; y la función a que el órgano está destinado da razón de su estructura macroscópica y microscópica.

Correlación es la conspiración armónica de varios órganos y aparatos a una actividad más compleja del ser vivo.

Esta correlación funcional nos ofrece bellos ejemplos de la existencia de Dios.

Pongamos uno.

a) La función glucogénica. Tenemos en nuestro organismo una glándula, la mayor, llamada el *hígado*. Su complicación, como la de cualquier otro órgano, trasciende la ciencia humana; y la variedad de sus funciones indica su rica contribución a la economía orgánica. Una de ellas es la *función glucogénica*.

Los alimentos hidrocarbonados se transforman, por la digestión, en glucosa, que por la vena porta el hígado acapara. Esta glucosa es fácilmente alterable; y como si el hígado lo supiera, la transforma en otra sustancia misteriosa que llamamos glucógeno. Y así la guarda hasta que llegue el momento de dársela a la sangre, convertida de nuevo en glucosa; pues la glucosa se quema en los tejidos como principio energético de nuestras actividades vitales.

Aclarémoslo con un ejemplo. Una tonelada de petróleo es capaz de producir un trabajo, o sea, tiene energía potencial: la acumuló allí el sol, fuente máxima de energía para toda la tierra, cuando se formaron, en los períodos geológicos, aquellos seres orgánicos que dieron origen al petróleo.

Esa energía potencial del petróleo, movilizada por el motor de explosión de una máquina, se convierte en energía actual y la máquina trabaja.

Lo mismo pasa con nuestro organismo: la energía que el sol almacenó en la glucosa cuando ésta se formó en las hojas de la planta, es movilizada por las células y convertida en energía actual, que utilizamos para movernos, para andar, para trabajar...

b) El piso del cuarto ventrículo. La sangre lleva constantemente esta glucosa a nuestras células; pero la sangre no debe contener sino 1,25 gramos de glucosa por litro, aproximadamente.

También lo sabe el hígado; y ésa es, ni más ni menos, la cantidad que le va dando, como si la pesara en una balanza de precisión.

No hace sino obedecer órdenes que recibe de un centro nervioso situado en el piso del cuarto ventrículo del bulbo raquídeo.

A este centro, con el fin de que pueda regir el proceso glucogénico de nuestro organismo, afluyen todas las impresiones oportunas de la periferia: y de él parten después todas las órdenes. Dispone, para ello, de otros centros asociados y de un gran número de vías nerviosas y motoras de distintas procedencias y de muy variadas funciones, y rige una porción de procesos secretos y vasomotores.

La función es muy complicada y oscura, pero maravillosa.

Si el fisiologismo del hígado se altera, por una u otra causa, y hay exceso de glucosa en la sangre, el centro del bulbo avisa en seguida, por medio del gran simpático, al páncreas. Este, alarmado, segrega una hormona y la envía, o a la sangre o al hígado (que no se sabe), para que, detenido el exceso, se restablezca la glucemia normal.

Si esto no basta, entonces el centro del cuarto ventrículo pone en juego a otras glándulas de secreción interna, y al fin se comunica con los riñones, que, como un filtro, retienen y eliminan la parte nociva de ese hidrato de carbono, tan peligroso entonces para nuestro organismo.

Si la glucemia fuera inferior a la normal, el cuarto ventrículo avisa a otro centro del sistema simpático; éste excita a las glándulas suprarrenales, que vierten en la sangre un exceso de adrenalina, sustancia que fuerza al hígado a elevar la producción de glucosa.

c) Atenciones que exige la actividad muscular. Supongamos un trabajo muscular intenso: *un hombre corre*, por ejemplo.

Mientras más veloz vaya un automóvil o mientras más active una máquina su trabajo, más combustible necesita. Así nuestro organismo. Veamos el proceso:

1.º Las células de la pierna y del pie *necesitan combustible*, es decir, energía potencial, que ellas, con su bioquimismo, movilizarán para convertirla en energía actual.

2.º Por medio de los nervios de la pierna, que hacen el oficio de un tendido telefónico, *las células piden glucosa* al centro nervioso del bulbo, que *cursa inmediatamente una orden* al hígado para que envíe más.

3.º El hígado responde *exigiendo vehículo* para transportarla, pues la sangre no admite sino una cantidad fija por litro; y el único medio de mandar más glucosa a un tejido es hacer pasar por allí más sangre en el mismo tiempo.

4.º *Otra orden del bulbo* al centro que rige todo el sistema circulatorio, y que está también en la médula oblongada, para *que dilate los vasos* de la pierna y cierre los del aparato digestivo, por ejemplo, que entonces no necesitan tanta irrigación sanguínea.

5.º El centro circulatorio ejecuta la orden y *van saliendo del hígado más saquitos*, glóbulos rojos, que se dirigen, repletos de glucosa, hacia las numerosas poblaciones de células de la pierna y del pie.

6.º Pero el ejercicio muscular fuerte produce un aumento de sangre venosa que va a parar al corazón. Los nervios de la aurícula derecha dan la voz de alarma. Por eso el *sistema nervioso central* provoca en seguida *la aceleración* de los latidos cardíacos, y así se elimina el exceso peligroso de sangre venosa.

7.º Nueva llamada de las células de la pierna; hay glucosa combustible en abundancia; ahora *hace falta comburente* y a la vez *refrigerante*.

Mientras más carbón se le echa a una máquina, más tiro de aire necesita y más refrigeración.

Las células piden *más oxígeno frío* para quemar la glucosa y contener la elevación de temperatura.

8.º El cuarto ventrículo recibe el aviso y a su vez transmite otro al *centro respiratorio*, que se halla también en el bulbo.

9.º Este se comunica con otros centros auxiliares del eje gris de la médula, en relación directa con los órganos de la respiración: envía oxígeno a las extremidades inferiores.

10. En efecto, *los pulmones empiezan a dilatarse* y contraerse con más frecuencia y, a través del epitelio pavimentoso de sus lobulillos, pasa el aire a los glóbulos rojos de la sangre, que *en menos de un segundo* descargan el bióxido de carbono caliente que traen como residuo de la combustión de la glucosa, cargan oxígeno frío y se van.

2. **La inteligencia que preside.** Este es el sorprendente proceso glucogénico de nuestro organismo, descrito en términos vulgares y prescindiendo de otros pormenores y funciones secundarias. Aquí vemos:

1.º *Un orden complejísimo y dinámico.*

2.º Con una *finalidad objetiva* innegable.

Algo se busca, y para conseguirlo *se ponen en juego* los sistemas y aparatos más distintos del organismo, con una habilidad, seguridad y rapidez impresionantes. Cada órgano, cada centro, cada nervio y cada célula:

1.º Parecen *conocer* las necesidades presentes y futuras de todo el conjunto.

2.º *Actuar de acuerdo* con ellas.

3.º Y *movilizar* todas las piezas que se necesiten a fin de *asegurar el éxito* de la función.

Para que todas ellas actúen y se combinen tan maravillosa y oportunamente, es *absolutamente necesario* que sean presididas por *una inteligencia;*

que no es la del hombre, ya que éste ignoró durante mucho tiempo la existencia del hígado.

Luego es la de Dios. Es decir, que *existe Dios.*

5. Otros casos de finalidad sapientísima

24. 1. **El ojo y la luz.** Suele citarse, como maravilloso caso de correlación entre las causas para conseguir un fin, la armonía del ojo con la luz, armonía que denota *un designio*, y, por tanto, *un pensamiento.*

El Dr. Barraquer, famoso oftalmólogo de Barcelona, halló la misma longitud para las estrías de los bastoncitos retinianos y para las ondas estacionarias luminosas transmitidas al cerebro.

Esta adaptación misteriosa entre el ojo y la luz indica que el ojo no ve por una casualidad de las fuerzas ciegas, sino que está hecho para ver, y precisamente para ver con estas radiaciones luminosas y no con otras.

2. **El Moisés de Miguel Angel.** Los amigos de Miguel Angel, célebre escultor del Renacimiento, contemplaban asombrados el inmortal Moisés que aquél acababa de esculpir.

—¿De dónde sacaste esta maravilla?—le preguntaron.

—Fui a Seravezza, me fijé en un bloque de mármol de aquellas canteras, lo traje a casa y resultó que dentro tenía al legislador de Israel.

Se sonrieron los amigos, persuadidos de que, sin el genio y la inspiración de Miguel Angel, aquel Moisés hubiera seguido hasta el fin del mundo sin salir de un tosco pedazo de piedra de las canteras de Seravezza. A ninguno se le ocurrió, ni por casualidad, que el concurso o, tal vez, la huida fortuita de átomos estirara en el bloque aquella correlación de líneas que ha hecho del Moisés de Miguel Angel una de las obras maestras de la escultura universal.

Para tallar un Moisés frío y sin vida se necesitó ser un genio.

Pero ningún genio es capaz de esculpir a un hombre de carne y hueso con un mecanismo a propósito para respirar, ver y hablar; para pensar, y amar, y coordinar todos estos actos en la unidad de su conciencia; para componer *La divina comedia* o pintar la capilla Sixtina; para transmitir sus ideas y sus imágenes por radio y televisión.

Ningún genio es capaz de eso. Se necesita ser *Dios.*

«Yo no sé cómo fuisteis formados en mi seno—decía a sus hijos la madre de los Macabeos—, porque ni yo os di el alma y la vida ni fui tampoco la que coordiné vuestros miembros, sino el Creador del universo, que es el que formó al hombre en su origen y el que dio principio a todas las cosas» (2 Mac 7,22).

6. Conclusión

25. Resumamos todo lo dicho. Si no existe un *Creador* infinitamente sabio y poderoso, *el orden dinámico* que preside a todo el cosmos, desde las galaxias hasta la correlación funcional, se debe atribuir al azar. No hay solución intermedia.

Es así que el azar *no explica* de ningún modo este orden.

Luego *existe aquel Creador de sabiduría y poder infinito.*

El mundo, en una palabra, *es el resultado de una comprensión infinita.*

Por eso, la creencia en Dios pertenece a las *funciones normales* de la inteligencia humana.

El ateo es un caso clínico, como el de uno que pierde la razón [1].

[1] TIHAMER TOTH, *Creo en Dios* (Madrid 1939) p.127.

Porque admitir sólo el choque ciego de fuerzas naturales es aceptar una *inteligencia más inteligente que la inteligencia misma.*

La incredulidad no consiste en no creer, sino en creer lo difícil antes que lo fácil [2].

II. ARGUMENTOS COMPLEMENTARIOS

26. A través de las famosas *cinco vías* que acabamos de exponer en las páginas precedentes, la existencia de Dios aparece con toda evidencia y claridad para todo espíritu sereno y reflexivo. A pesar de haber sido atacadas furiosamente por los racionalistas incrédulos, permanecen, y seguirán permaneciendo, en pie mientras la razón humana no abdique de sus derechos imprescriptibles. Como dice muy bien el P. Sertillanges en unas palabras que hemos citado más arriba (cf. n.12), «si nada hay seguro, tampoco Dios es seguro; si nuestro pensamiento es puro espejismo..., Dios perecerá en el universal naufragio de la conciencia y de la razón; pero estas consecuencias absurdas—que se derivan lógicamente de la negación de la aptitud de la razón humana para conocer con toda seguridad y certeza—sólo pueden satisfacer a un pequeño número de espíritus extravagantes o enfermizos».

Además de los argumentos que hemos expuesto en el proceso de las cinco vías, existen otros muchos para probar o confirmar la existencia de Dios. Recogemos a continuación, en brevísimas síntesis, algunos de esos argumentos complementarios.

1.° El consentimiento universal del género humano

27. Escuchemos a Hillaire exponiendo con claridad y sencillez este argumento [1]:

«Todos los pueblos, cultos o bárbaros, en todas las zonas y en todos los tiempos, han admitido la existencia de un Ser supremo. Ahora bien, como es imposible que todos se hayan equivocado acerca de una verdad tan importante y tan contraria a las pasiones, debemos exclamar con la humanidad entera: *¡Creo en Dios!*

Es indudable que los pueblos se han equivocado acerca de la naturaleza de Dios: unos han adorado a las piedras y a los animales, otros al sol. Muchos han atribuido a sus ídolos sus propias cualidades, buenas o malas; pero todos han reconocido la existencia de una divinidad a la que han tributado culto. Así lo demuestran los templos, los altares, los sacrificios, cuyos rastros se encuentran por doquier, tanto entre los pueblos antiguos como entre los modernos.

«Echad una mirada sobre la superficie de la tierra—decía Plutarco, historiador de la antigüedad—y hallaréis ciudades sin murallas, sin letras, sin magistrados, pueblos sin casas, sin moneda; pero nadie ha visto jamás un pueblo sin Dios, sin sacerdotes, sin ritos, sin sacrificios...»

Un gran sabio moderno, Quatrefages, ha escrito: «Yo he buscado el ateísmo o la falta de creencia en Dios entre las razas humanas, desde las más inferiores hasta las más elevadas. El ateísmo no existe en ninguna parte, y todos los pueblos de la tierra, los salvajes de América como los negros de Africa, creen en la existencia de Dios».

[2] JOSÉ MARÍA PEMÁN, *San Pedro* (Cádiz 1933) p.20.

[1] Cf. HILLAIRE, o.c., p.12-13.

Ahora bien, el consentimiento unánime de todos los hombres sobre un punto tan importante es necesariamente la expresión de la verdad. Porque ¿cuál sería la causa de ese consentimiento? ¿Los *sacerdotes?* Al contrario, el origen del sacerdocio está en esa creencia de que existe un Dios, pues si el género humano no hubiera estado convencido de esa verdad, nadie habría soñado en consagrarse a su servicio, y los pueblos nunca hubieran elegido hombres para el culto.

—¿Podrían ser la causa de tal creencia las *pasiones?* Las pasiones tienden más bien a borrar la idea de Dios, que las contraría y condena.

—¿Los *prejuicios?* Un prejuicio no se extiende a todos los tiempos, a todos los pueblos, a todos los hombres; pronto o tarde lo disipan la ciencia y el sentido común.

—¿La *ignorancia?* Los más grandes sabios han sido siempre los más fervorosos creyentes en Dios.

—¿El *temor?* No se teme lo que no existe: el temor de Dios prueba su existencia.

—¿La *política de los gobernantes?* Ningún príncipe ha decretado la existencia de Dios, antes al contrario, todos han querido confirmar sus leyes con la autoridad divina; esto es una prueba de que dicha autoridad era admitida por sus súbditos.

La creencia de todos los pueblos no puede tener su origen más que en *Dios mismo*, que se ha dado a conocer, desde el principio del mundo, a nuestros primeros padres, o en el *espectáculo del universo*, que demuestra la existencia de Dios, como un reloj demuestra la existencia de un relojero.

Frente a la humanidad entera, ¿qué pueden representar algunos ateos que se atreven a contradecir? El *sentido común* los ha refutado; la causa está fallada. Es menester carecer de razón para creer tenerla contra todo el mundo. Antes que suponer que todo el mundo se equivoca, hay que creer que todo el mundo tiene razón.

2.º El deseo natural de perfecta felicidad

28. Vamos a presentar el argumento en forma de proposiciones, que iremos demostrando una por una.

1.ª Consta con toda certeza que el corazón humano apetece la plena y perfecta felicidad con un deseo natural e innato.

Esta proposición es evidente para cualquier espíritu reflexivo. Consta, efectivamente, que todos los hombres del mundo aspiran a ser felices en el grado máximo posible. Nadie que esté en su sano juicio puede poner coto o limitación alguna a la felicidad que quisiera alcanzar: cuanta más, mejor. La ausencia de un mínimum indispensable de felicidad puede arrojarnos en brazos de la desesperación; pero no podrá arrancarnos, sino que nos aumentará todavía más el deseo de la felicidad. El mismo suicida—decía Pascal—busca su propia felicidad al ahorcarse, ya que cree—aunque con tremenda equivocación—que encontrará en la muerte el fin de sus dolores y amarguras. Es, pues, un hecho indiscutible que todos los hombres aspiran a la máxima felicidad posible con un deseo fuerte, natural, espontáneo, innato; o sea, con un deseo que brota de las profundidades de la propia naturaleza humana.

2.ª Consta también con toda certeza que un deseo propiamente natural e innato no puede ser vano, o sea, no puede recaer sobre un objetivo o finalidad inexistente o de imposible adquisición.

La razón es porque la naturaleza no hace nada en vano [2], todo tiene su finalidad y explicación. De lo contrario, ese deseo natural e innato, que es una realidad en todo el género humano, no tendría razón suficiente de ser, y es sabido que «nada existe ni puede existir sin razón suficiente de su existencia».

3.ª Consta, finalmente, que el corazón humano no puede encontrar su perfecta felicidad más que en la posesión de un Bien Infinito. Luego existe el Bien Infinito al que llamamos Dios.

En otro lugar [3] hemos demostrado que el hombre no puede encontrar su plena felicidad en ninguno de los bienes creados en particular ni en la posesión conjunta y simultánea de todos ellos. Porque:

a) *No es posible poseerlos todos*, como es obvio y enseña claramente la experiencia universal. Nadie posee ni ha poseído jamás a la vez todos los bienes *externos* (riquezas, honores, fama, gloria, poder), y todos los del *cuerpo* (salud, placeres), y todos los del *alma* (ciencia, virtud). Muchos de ellos son incompatibles entre sí y jamás pueden llegar a reunirse en un solo individuo.

b) *No serían suficientes*, aunque pudieran conseguirse todos, ya que no reúnen ninguna de las condiciones esenciales para la perfecta felicidad objetiva; son *bienes creados*, por consiguiente finitos e imperfectos; *no excluyen todos los males*, puesto que el mayor mal es carecer del Bien Infinito, aunque se posean todos los demás; *no sacian plenamente* el corazón del hombre, como consta por la experiencia propia y ajena; y, finalmente, son bienes *caducos y perecederos*, que se pierden fácilmente y desaparecerán del todo con la muerte. Es, pues, imposible que el hombre pueda encontrar en ellos su verdadera y plena felicidad.

Solamente un *Bien Infinito* puede llenar por completo las aspiraciones inmensas del corazón humano, satisfaciendo plenamente su apetito natural e innato de felicidad. Luego hay que concluir que ese Bien Infinito existe realmente, si no queremos incurrir en el absurdo de declarar vacío de sentido ese apetito natural e innato que experimenta absolutamente todo el género humano.

Advertencias. 1.ª Ese apetito natural nos lleva a la existencia del *Bien Infinito*, que es su término natural. Pero no a la demostración de la *visión beatífica*, que es estrictamente sobrenatural y, por consiguiente, no existe hacia ella un apetito meramente natural, sino que brota únicamente del alma elevada por la gracia al orden sobrenatural.

2.ª Ese apetito natural e innato del Bien Infinito prueba, por otra parte y en otro aspecto, la *inmortalidad del alma*. Porque no pudiendo satisfacer en este mundo ese apetito natural de ser plena y saciativamente feliz, es forzoso que pueda conseguirlo en la otra vida, sin miedo ni recelo de perderla jamás, a no ser que admitamos el absurdo de que Dios haya puesto

[2] Cf. SANTO TOMÁS, *Contra gent.* II 55.
[3] Cf. nuestra *Teología moral para seglares* vol.I 2.ª ed. (BAC, Madrid 1961) n.18-22

en el corazón humano un deseo natural irrealizable, lo que repugna a su bondad y sabiduría infinitas.

3.º La existencia de la ley moral

29. Escuchemos de nuevo a Hillaire exponiendo con precisión y brevedad este argumento [4]:

«La existencia de la ley moral prueba de una manera irrefragable la existencia de Dios.

Existe una ley moral, absoluta, universal, inmutable, que prescribe el bien, prohibe el mal y domina en la conciencia de todos los hombres. Cuando obedecen a esta ley, son felices; cuando la violan, sienten remordimientos.

Ahora bien, esta ley no puede dimanar sino de Dios, pues no hay ley sin legislador, como no hay efecto sin causa. Luego la existencia de la ley moral prueba la existencia de Dios.

El es el *legislador* supremo que impone a los hombres el deber de practicar el bien y evitar el mal; el *testigo* de todos nuestros actos; el *juez ineludible* que premia o castiga mediante las alegrías o los tormentos de la conciencia.

Nuestra conciencia nos dice: 1.º, que existe una diferencia esencial entre el bien y el mal; 2.º, que debemos hacer el bien y evitar el mal; 3.º, que toda acción mala merece castigo, como toda acción buena merece galardón; 4.º, esa conciencia se alegra y aprueba a sí misma cuando obra bien, y se entristece y condena a sí misma cuando obra mal. Hay, pues, en nosotros una ley moral naturalmente escrita en la conciencia.

¿De dónde proviene esta ley? No puede provenir sino de un legislador, puesto que *no hay ley sin legislador, como no hay efecto sin causa*. Esta ley moral, inmutable en sus principios, independiente de nuestra voluntad, obligatoria para todos, no puede tener por autor sino a un ser superior a los hombres, es decir, a Dios.

Además, si no hay legislador, la ley moral no puede tener sanción alguna; puede ser impunemente quebrantada. Luego una de dos: o Dios es el autor de la ley moral, y entonces existe; o la ley moral no es más que una quimera, y, en tal caso, desaparece toda diferencia entre el bien y el mal, el vicio y la virtud, la justicia y la tiranía, y la sociedad es imposible.

El *sentimiento íntimo* advierte a todos los hombres la existencia de Dios. Instintivamente, y de manera particular en las desgracias y en el peligro, dejamos escapar este grito: ¡Dios mío!... Es el grito de la naturaleza. «Dios —dice Lacordaire— es el más popular de todos los seres. El pobre le llama, el moribundo le invoca, el malvado le teme, el hombre honrado le bendice. No hay un lugar, no hay un momento, no hay una ocasión, no hay un sentimiento en el que Dios no aparezca y no sea nombrado...; la cólera cree no haber alcanzado su expresión suprema sino después de haber maldecido este nombre adorable, y la blasfemia es también el homenaje de una fe que se revela al olvidarse de sí misma». No se blasfema contra lo que no existe. La rabia de los malvados, como la creencia de los buenos, prueba la existencia de Dios.»

4.º La existencia de los milagros

30. El milagro es, por definición, un hecho sorprendente realizado a despecho de las leyes de la naturaleza, o sea, suspendiéndolas o anulándolas en un momento dado. Ahora bien: es evidente

[4] Cf. HILLAIRE, o.c., p.11-12.

que sólo aquel que domine y tenga poder absoluto sobre esas leyes naturales puede suspenderlas o anularlas a su arbitrio. Luego existe un Ser que tiene ese poder soberano, a quien llamamos Dios.

No vamos a insistir aquí sobre la *posibilidad* y la *realidad* de los milagros. Esta demostración tiene su lugar propio en la *Apologética* o *Teología fundamental* [5]. Los incrédulos se ríen de los milagros, cuya existencia y aun posibilidad se permiten negar en absoluto. Pero los hechos indiscutibles ahí están. Aparte de los milagros de Jesucristo que nos refieren los Evangelios—cuya autenticidad histórica no han podido desvirtuar los más apasionados esfuerzos de los racionalistas—, constan históricamente multitud de hechos milagrosos realizados por los santos en nombre y con la autoridad de Dios. En pleno siglo xx ahí están Lourdes y Fátima con multitud de hechos prodigiosos cuya sobrenaturalidad se ha visto obligada a proclamar la crítica científica más severa y exigente. La conclusión que de aquí se desprende no puede ser más lógica y sencilla: existen los milagros, luego existe Dios, único capaz de hacerlos.

Tales son los principales argumentos complementarios de los que ofrecen las famosas *cinco vías* para demostrar racionalmente la existencia de Dios. El conjunto de todos ellos tiene una fuerza demostrativa absolutamente indestructible. Como dice muy bien el P. Garrigou Lagrange:

«Las pruebas de la existencia de Dios engendran una certeza no moral física, sino metafísica o absoluta. Es absolutamente *cierto* que *Dios existe, o el Ser más grande que se puede concebir existe realmente*. La negación de la proposición entrañaría, en efecto, la negación del principio de causalidad, el principio de razón de ser y, en fin de cuentas, la negación del principio de no contradicción. El sistema hegeliano es la prueba histórica de ello: por haber querido negar la existencia del verdadero Dios trascendente, distinto del mundo, ha tenido que poner la contradicción en la raíz de todo. Es preciso escoger: Dios o el absurdo radical» [6].

ARTÍCULO 2

LO QUE NOS ENSEÑA LA FE

Además del testimonio irrefragable de la razón natural, tenemos sobre la existencia de Dios la certeza suprema de la fe, que supera infinitamente todas las certezas racionales. Dios mismo ha revelado al mundo su propia existencia.

A. Doctrina de la Iglesia

1. Escuchemos en primer lugar la doctrina oficial de la Iglesia sobre la existencia de Dios proclamada en el concilio Vaticano I:

[5] Existen multitud de manuales donde se exponen ampliamente el valor del milagro como fuerza probativa. Véase, por ejemplo, ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica* (1937) vol.I n.125-147.

[6] GARRIGOU LAGRANGE, O. P., *Dieu, son existence et sa nature* 3.ª ed. (París 1919)

«La Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana *cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo*, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección; el cual, siendo una sustancia espiritual, singular, absolutamente simple e inconmutable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente, felicísimo en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de El mismo existe o puede ser concebido» (D 1782).

Esta doctrina quedó expresamente definida por el concilio en el siguiente canon:

«Si alguno negare al solo Dios verdadero, creador y señor de las cosas visibles e invisibles, sea anatema» (D 1801).

Un poco más abajo el mismo concilio afirma que la *existencia* de Dios puede ser conocida *con certeza* por la simple razón natural, pero fue convenientísimo que Dios se revelara a sí mismo para *facilitar* su conocimiento a todos los hombres sin esfuerzo alguno. He aquí el texto de la declaración conciliar:

«La misma Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, *puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana* partiendo de las cosas creadas; porque «lo invisible de El, se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho» (Rom 1,20). Sin embargo, plugo a su sabiduría y bondad *revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad*, como quiera que dice el Apóstol: «Habiendo Dios hablado antiguamente en muchas ocasiones y de muchos modos a nuestros padres por los profetas, últimamente, en estos mismos días, nos ha hablado a nosotros por su Hijo» (Hebr 1,1-2).

A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana, *pueda ser conocido por todos*, aun en la condición presente del género humano, *de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno*.

Sin embargo, no por ello ha de decirse que la revelación sea absolutamente necesaria, sino porque Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana; pues a la verdad «ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha experimentado el corazón del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor 2,9) (D 1785-1786).

El concilio definió esta doctrina en los siguientes cánones:

«Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido *con certeza* por la luz natural de la razón humana, por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema» (D 1806).

«Si alguno dijere que no es posible o que no conviene que el hombre sea enseñado por medio de la revelación divina acerca de Dios y del culto que debe tributársele, sea anatema» (D 1807).

Esta es la doctrina de la Iglesia acerca de la existencia de Dios y conveniencia de la divina revelación. Veamos ahora qué nos dice la misma divina revelación.

B. La revelación de Dios en la Sagrada Escritura

32. Es un hecho: Dios existe, puesto que se ha dignado hablar a los hombres. La palabra de Dios ha sido recogida por multitud de hagiógrafos [1] y reunida en un libro divino que lleva el nombre de *Biblia* (en griego βιβλία, en latín *biblia* = libros) o también *Sagrada Escritura*. No es de este lugar la demostración de que la Biblia es un libro inspirado por Dios [2]. Dándolo por supuesto, vamos a recoger aquí algunos de los textos más impresionantes del Antiguo y Nuevo Testamento donde Dios se revela o manifiesta a sí mismo, directa o indirectamente.

a) Antiguo Testamento

«Tuvo (Jacob) un sueño. Veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con la cabeza en los cielos, y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios. Junto a él estaba Yavé, que le dijo: Yo soy Yavé, el Dios de Abraham, tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra sobre la cual estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia» (Gen 28,12-13).

«Dios le dijo (a Moisés): No te acerques. Quita las sandalias de tus pies, que el lugar en que estás es tierra santa, y añadió: Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob. Moisés se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios» (Ex 3,5-6).

«Moisés dijo a Dios: Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles? Y Dios dijo a Moisés: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: Yo soy me manda a vosotros» (Ex 2,13-14).

«Y habló Dios todo esto, diciendo: Yo soy Yavé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. No tendrás otro Dios que a mí» (Ex 20,1-3).

«Ved, pues, que soy yo, yo solo, y que no hay Dios alguno más que yo. Yo doy la vida, yo doy la muerte, yo hiero y yo sano. No hay nadie que se libre de mi mano» (Dt 32,39).

Los textos podrían multiplicarse con gran abundancia.

b) Nuevo Testamento

San Pablo empieza su carta a los Hebreos con estas sublimes palabras:

«Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo; y que, siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su sustancia, y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas» (Hebr 1,1-3).

Jesucristo, en efecto, afirmó su divinidad y la probó con estupendos milagros realizados por propia autoridad y con su propio po-

[1] Como es sabido, con la palabra *hagiógrafo* (que significa *escritor sagrado*) se designa cualquiera de los autores materiales de la Sagrada Escritura (Moisés, Isaías, San Mateo, San Pablo, etc.), que escribieron bajo la inspiración directa e inmediata del Espíritu Santo.

[2] Se demuestra con argumentos concluyentes en la *Introducción a la Sagrada Escritura*.

der. Recogemos a continuación algunos textos alusivos a su divinidad:

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35).

«Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Io 1,14).

«A Dios nadie le vio jamás; Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer» (Io 1,18).

«Pero Jesús callaba, y el pontífice le dijo: Te conjuro por Dios vivo, di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios. Díjole Jesús: Tú lo has dicho» (Mt 26,63-64).

«El Padre y yo somos una misma cosa» (Io 10,30).

«Y El les dijo: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Tomando la palabra Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo. Y Jesús, respondiendo, dijo: Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos» (Mt 16,15-17).

«Respondió Jesús: En verdad os digo: Antes que Abraham naciese, era yo» (Io 8,58).

«Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese» (Io 17,5).

«Estas cosas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Io 20,31).

«Cuyos son los patriarcas, y de quienes según la carne procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos, amén» (Rom 9,5).

Como se ve por estos y otros muchos testimonios del Nuevo Testamento que podríamos citar, Jesucristo es el Hijo de Dios, el Unigénito del Padre, que se ha dignado venir a la tierra para hablarnos directamente con el lenguaje de los hombres.

Artículo 3

CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

Vamos a plantear, en torno a este capítulo de la existencia de Dios, dos cuestiones complementarias. En la primera examinaremos si son compatibles simultáneamente en una misma inteligencia la ciencia y la fe en la existencia de Dios. En la segunda plantearemos el problema del ateísmo y sus causas.

A. Ciencia y fe simultáneas

33. Tratamos de averiguar si son compatibles en una misma inteligencia el conocimiento científico de una verdad obtenida por demostración racional y la fe en esa misma verdad aceptada por el testimonio de Dios o de los hombres. Concretándonos a la existencia de Dios, tratamos de averiguar si puede tener *fe* en esa existencia el que *ha visto claro,* por demostración racional, que Dios existe realmente.

Santo Tomás se plantea expresamente la cuestión en sus términos generales y contesta negativamente: no puede darse simultáneamente ciencia y fe acerca de una misma cosa. La razón, clarísima, es porque la ciencia es *visión* intelectual de la cosa, y la fe es esencialmente *no-visión.* Lo que se ve no se cree, y lo que se cree no se ve. Por eso, cuando lleguemos al cielo y contemplemos la esencia divina, perderemos automáticamente la fe, al quedar sustituida por la visión. Son, pues, cosas incompatibles la ciencia y la fe *simultáneas* en un mismo sujeto acerca de una misma verdad, aunque pueden *sucederse* la una a la otra [1].

Sin embargo, no debe deducirse de aquí que los que conocen por demostración racional alguna de las verdades *naturales* que Dios se ha dignado revelar para facilitarnos su conocimiento (v.gr., la propia existencia de Dios como *uno)* sufren algún detrimento en la pureza de su fe. Porque conservan el hábito de la fe para todas las demás verdades *naturales* reveladas por Dios que no conozcan por demostración racional y, sobre todo, para todas las verdades *sobrenaturales,* que superan con mucho a la razón natural y son, por lo mismo, indemostrables por ella. Y aun con relación a las mismas verdades *naturales* que conocen por demostración científica puede decirse que conservan de alguna manera la fe, en cuanto que, además de verlas con su razón natural, asienten a ellas por la autoridad de Dios que las revela y seguirían creyendo en ellas *por la fe* aunque su razón se oscureciera y dejaran de verlas con su luz puramente natural.

B. El ateísmo y sus causas

34. 1. **Noción y división.** *El ateísmo* consiste en la negación radical de la existencia de Dios. *Ateo* (del griego αθεος = sin Dios) es el hombre que ignora o se niega a aceptar la existencia del Ser Supremo y que, por lo mismo, no practica religión alguna.

Hay dos clases de ateos: teóricos y prácticos.

a) Teóricos son los que desconocen o niegan a Dios en el plano de las ideas. Este ateísmo se subdivide en dos clases: *teórico-negativo,* si coincide con la simple ignorancia de la existencia de Dios; y *teórico-positivo,* si niega la doctrina de la existencia de Dios que proclaman los demás hombres y pretende demostrar lo contrario.

b) Prácticos son aquellos ateos que, aunque conocen en teoría la existencia de Dios, viven prácticamente como si Dios no existiese, o sea, no tener para nada en cuenta la ley de Dios en su conducta práctica.

35. 2. **Modos de conocer a Dios.** Antes de precisar si pueden darse ateos *teóricos* (positivos o negativos) conviene recordar que a Dios se le puede conocer de dos maneras:

a) Como autor de la naturaleza, y en este sentido se puede llegar a su conocimiento por vía de demostración a la luz de la razón natural.

b) Como autor del orden sobrenatural de la gracia y de la gloria, y en este sentido sólo puede ser conocido por vía de revelación sobrenatural.

[1] Cf. II-II 1,5.

3. **Conclusiones.** Teniendo en cuenta todo esto, vamos a precisar la doctrina sobre las diferentes clases de ateísmo en unas sencillas conclusiones.

Conclusión 1.ª Existen de hecho muchísimos ateos prácticos, no sólo entre los paganos, sino incluso entre los cristianos.

36. Es un hecho tristísimo que no necesita demostración. Basta abrir los ojos para ver en cualquier parte del mundo muchedumbres inmensas de hombres que viven prácticamente como si Dios no existiese. Preocupados únicamente por las cosas de la tierra, absorbidos por sus negocios temporales o entregados desenfrenadamente a los vicios y placeres, viven como si Dios no existiese, completamente de espaldas a las exigencias de su ley santísima. Muchos de ellos—la inmensa mayoría—no niegan teóricamente la existencia de Dios, pero viven de hecho como si Dios no existiera. Son, sencillamente, ateos *prácticos*, aunque no lo sean teóricos. De ellos decía el apóstol San Pablo:

«Alardean de conocer a Dios, pero con las obras le niegan; abominables, rebeldes e incapaces de toda obra buena» (Tit 1,16).

Y en otro lugar:

«Son muchos los que andan, de quienes frecuentemente os dije, y ahora con lágrimas os lo digo, que son enemigos de la cruz de Cristo. El término de ésos será la perdición; su Dios es el vientre, y la confusión será la gloria de los que tienen el corazón puesto en las cosas terrenas» (Phil 3,18-19).

En este último texto recoge San Pablo una de las razones principales del ateísmo práctico, como veremos más abajo al examinar sus causas.

Conclusión 2.ª Existen muchísimos ateos teórico-negativos que ignoran a Dios como autor del orden sobrenatural.

37. Como hemos recordado hace un momento, para conocer a Dios como autor del orden *sobrenatural* es indispensable la divina revelación. Con las solas fuerzas de la razón natural podemos llegar a demostrar la existencia de Dios en cuanto *creador del orden natural*, pero nada podemos alcanzar del orden sobrenatural (verbigracia, del misterio de la Santísima Trinidad, de la gracia y la gloria, etc.), que está mil veces por encima del orden natural, trascendiéndole infinitamente.

Es el caso de millones de paganos a los que no ha llegado todavía la luz del Evangelio. Conocen a Dios como autor de la Naturaleza y muchos de ellos le adoran y sirven a su manera, pero le ignoran totalmente como autor del orden sobrenatural de la gracia y de la gloria. Como es sabido, esta infidelidad puramente *negativa*, fruto de la ignorancia, es compatible con la salvación eterna si están de buena fe en su error y se esfuerzan en cumplir los preceptos de la ley natural *con ayuda de la gracia divina*, que Dios no niega a ningún hombre de buena voluntad: «Y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad» (Lc 2,14).

Conclusión 3.ª No existen ni pueden existir ateos teórico-negativos que ignoren la existencia de Dios como autor del orden natural, al menos por largo tiempo.

38. La razón es porque la existencia de Dios como autor del orden *natural* se impone de una manera tan clara para todos los hombres, que hace falta estar completamente ciego para no verla brillar en la hermosura y orden admirable de la naturaleza, en la inmensidad de una noche estrellada, etc.; aparte de que en cualquier parte del mundo y en cualquier religión pueden los hombres contemplar multitud de cosas que les hablan forzosamente de Dios: templos, ritos religiosos, respeto a los muertos, etc. No es posible, por consiguiente, permanecer—al menos durante mucho tiempo—en la completa ignorancia de la existencia de Dios como autor del orden *natural*.

Escuchemos a un teólogo contemporáneo exponiendo estas ideas [1]:

«En lo que concierne al ateísmo *negativo*, la mayor parte de los teólogos convienen en afirmar que la ignorancia completa de Dios no puede darse en un ser humano que tenga plena conciencia de sí mismo. Según esta opinión, una idea cualquiera acerca de un «Tú» sobrehumano se impone con tal espontaneidad y viveza al pensamiento sano y recto, que no habrá jamás un hombre plenamente consciente de sí mismo e ignorante a la vez de que Dios exista, por muy imperfectas que sean las representaciones en las que Dios aparezca.

La razón de ello radica en que el hombre, en lo más íntimo de su ser, tiene afinidad con Dios, de suerte que esta estructura íntima de su propia esencia ha de serle conocida de algún modo, por lo menos a manera de presentimiento.

Efectivamente, según los testimonios que aporta la historia de las religiones, hasta ahora no pudo encontrarse un pueblo que no creyera en Dios o en dioses. Este hecho prueba con cierta seguridad que, de no impedirlo a la fuerza, el conocimiento de Dios es inseparable de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo».

Conclusión 4.ª Es imposible que existan verdaderos ateos teórico-positivos, o sea, hombres que estén firmemente convencidos por argumentos positivos de que Dios no existe.

39. La razón es porque es imposible que el error encuentre argumentos valederos contra la verdad. La existencia de Dios como autor del orden natural está demostradísima, con argumentos irrebatibles, por la simple razón natural; y, por si algo faltara, tenemos el testimonio infalible del mismo Dios, que se ha dignado revelarnos su propia existencia, incluso como autor del orden sobrenatural.

Es un hecho que existen infinidad de sistemas filosóficos ateos, o sea que prescinden de Dios en su especulación y lo excluyen

[1] Cf. MICHAEL SCHMAUS, *Teología dogmática* t.1 (Madrid 1960) p.218.

positivamente en su deseo; pero de ahí no se sigue que sus patrocinadores sean efectivamente ateos por *convicción*. Una cosa es la doctrina que se proclama teóricamente—aunque sea con mucha fuerza y entusiasmo—y otra muy distinta la convicción íntima que de ella se pueda tener. No hay ningún filósofo *idealista* que esté tan convencido de que las cosas exteriores son pura ilusión de la mente—como proclama su sistema—que no eche a correr al ver a un toro que se acerca impetuosamente contra él.

40. 4. Causas del ateísmo. Al examinar a continuación las principales *causas del ateísmo* encontraremos la explicación o el porqué de tantos sistemas ateos como han aparecido en el mundo en todas las épocas de la historia de la filosofía.

Como acabamos de ver, el ateísmo no puede tener causa *racional* alguna. Pero tiene, en cambio, muchas causas de índole práctica y *afectiva*. Vamos a recordar algunas de las más importantes [2].

1.ª El predominio de las pasiones bajas. Es una de las causas más frecuentes y eficaces del ateísmo. El hombre que se entrega desenfrenadamente a sus instintos bajos y que, al sentir el reproche de su propia conciencia, *que actúa como pregonera de Dios*, se siente impotente para liberarse de su esclavitud pasional, llega un momento en que se rebela contra esa conciencia y ese Dios que no le dejan vivir en paz. Se esforzará por todos los medios a su alcance en convencerse a sí mismo de que Dios no existe, y, en su desesperación por no encontrar argumentos convincentes que le lleven a la negación teórica de Dios, le negará al menos en la práctica, hundiéndose cada vez más en el fango e inmundicia de sus vicios y pecados. Con razón decía La Bruyère: «Yo quisiera ver a un hombre sobrio, moderado, casto y justo negando la existencia de Dios. Ese hombre, por lo menos, hablaría desinteresadamente; pero un hombre así no se encuentra en ninguna parte».

Es un hecho indiscutible que la policía resulta molesta a los malhechores. Por eso un hombre tan poco sospechoso de fanatismo religioso como Juan Jacobo Rousseau pudo escribir estas juiciosas palabras: «Mantened vuestra alma en estado de desear que Dios exista, y no dudaréis nunca de El». Y antes que Rousseau había dicho ya Bacón de Verulam: «Nadie niega la existencia de Dios sino aquel a quien conviene que no exista».

2.ª El orgullo y el odio. Escuchemos a Schmaus exponiendo esta otra causa del ateísmo [3]:

«El orgullo y el odio. Estas dos actitudes son las que más directamente se oponen a abandonarse en las manos de Dios.

El orgullo *se encierra en sí mismo*, y fuera de sí mismo no reconoce ninguna clase de valor. Es más, como él afirma, al bastarse a sí mismo no necesita de esos valores. Cree que Dios, cuyos mandatos debe reconocer el hombre, es un peligro que amenaza la libertad y grandeza humanas. Recaba para sí una especie de grandeza divina. En este sentido afirma Bakunin que Dios, aun en el caso de que existiera, debería ser destruido. Nietzsche, en idéntico sentido, decía: «¿Cómo podría yo tolerar no ser Dios en caso de que hubiera dioses? Por consiguiente, los dioses no existen». La misma vida de Nietzsche pone de manifiesto cómo la actitud orgullosa puede llegar a adquirir una influencia fatal sobre el hombre. Nietzsche continúa: «Yo saqué la conclusión, y ahora es ella la que me arrastra». La autodivinización del hombre incapaz de tolerar la existencia de Dios se encarna en el superhombre creado por Nietzsche, ser a quien se le atribuyen todas las opiniones que según la fe del creyente corresponderían sólo a Dios. Muchas formas de la filosofía existencial, no obstante hablar de trascendencia, niegan la existencia del Dios vivo porque Dios limita la libertad e independencia del hombre.

El odio, la otra actitud hostil a Dios, es la respuesta que el corazón humano, egoísta y enfrascado en el mal, da a la santidad y superioridad de Dios. Como Dios es en todo radicalmente distinto al hombre, se presenta ante éste imponiendo exigencias y obligaciones y constituye un motivo de profundo desasosiego para el hombre que vive en un estado de autonomía exagerado, que cree bastarse a sí mismo, que se aísla herméticamente y niega cuanto no sea él mismo. Así surge un sentimiento de malestar que puede llegar a convertirse en repugnancia y aun hasta en odio absoluto. El odio es una reacción original contra la santidad personal de Dios, un acto de rebeldía contra El, algo egocéntrico y placentero. El grado supremo de su desarrollo lo constituye esa forma de vida a la que llamamos infierno. El odio consumado por el hombre en su peregrinación es precursor de esa rebelión consumada y satánica, propia del infierno. El hombre, obcecado por el odio, queda incapacitado para percibir dentro de la Historia los valores divinos. El odio a Dios es más intenso que cualquier otra forma que pueda darse al odio, ya que va dirigido contra un valor que es infinitamente superior a todo otro valor. Dios es para el hombre el más importante valor personal, a la par que es el valor más próximo. Por ello, para rechazar a Dios, el hombre ha de hacer esfuerzos mucho mayores que los que haría para rechazar cualquier otro tipo de valor.

Cuanto acabamos de decir conserva su validez en lo que concierne a la época histórica nacida en Cristo. Porque Dios, por decirlo así, hostiga al hombre en Cristo, y el hombre, que ahora quiere desentenderse de este Dios que se revela y aproxima a nosotros en Cristo, tiene que esforzarse mucho más que el incrédulo de los tiempos anteriores al cristianismo. De ahí resulta que el odio a Dios en la era cristiana presenta un grado de especial intensidad, ni conocido ni aun siquiera posible en los tiempos precristianos».

3.ª La orientación materialista de la vida moderna. Estamos en la época de la técnica y del progreso material. La grandeza de los hombres y la de las naciones se mide casi exclusivamente por su fuerza económica o por su poderío militar. A los grandes problemas del corazón y de la inteligencia se les concede menos importancia que a disparar una bomba de cien megatones o a colocar un cohete en Marte. El hombre, esclavizado por la técnica, ha perdido de vista el panorama soberano de sus destinos eternos. Se deja arrastrar, casi inconscientemente, por el ambiente materialista que se respira en todas partes. Vivir: he ahí el único ideal de la gran mayoría de los hombres. Vivir, se entiende, la vida de acá abajo. La de allá arriba, ante la majestad de Dios, ni

[2] Cf. Schmaus, l.c., p.221ss.
[3] L.c., p.223-224.

siquiera se la plantean. El resultado de tamaña inconsciencia es un ateísmo práctico, lleno de indiferencia y frialdad ante el problema teórico de la existencia de Dios y, por consiguiente, ante el problema del más allá.

Tales son las principales causas del ateísmo. Como se ve, ninguna de ellas tiene su raíz en la inteligencia, sino únicamente en el corazón dominado por las pasiones, por el orgullo y el odio, o por la corriente materialista de la época moderna.

Sección segunda

NATURALEZA DE DIOS

41. Después de la cuestión de la existencia de Dios, el orden lógico exige que hablemos de su naturaleza íntima, o sea de lo que la razón natural y la divina revelación nos dicen acerca de la esencia y atributos divinos.

Como es sabido, de Dios sabemos mucho mejor lo que *no es* que lo que *es* [1]. La razón de esto es la infinita grandeza y la trascendencia soberana del Ser divino, que rebasa y rompe por completo el molde de los conceptos positivos en los que la inteligencia humana conoce y encierra las realidades creadas. Dios no cabe ni puede caber en una especie inteligible creada, por muy alta y perfecta que se la conciba.

De todas formas, siquiera sea de una manera *analógica* y muy imperfecta, algo podemos llegar a conocer de la naturaleza íntima de Dios, incluso con la simple razón natural.

Tenemos para ello un doble camino:

a) La vía de remoción de imperfecciones, excluyendo de Dios todas las imperfecciones de los seres creados, manifestando con ello lo que *no es* Dios (vía negativa); y

b) La vía de eminencia, atribuyendo analógicamente a Dios, en grado eminente e infinito, todas las perfecciones que descubrimos en los seres creados, para vislumbrar un poco lo que *es* (vía positiva).

Discurriendo por estas dos vías, podemos señalar filosóficamente algunos atributos de Dios, si bien el conocimiento más perfecto que de El tenemos proviene de la divina revelación.

Utilizando ambas luces—razón natural y revelación divina—, vamos a examinar los siguientes problemas fundamentales:

a) La esencia de Dios.
b) Los atributos divinos (I 3-11).
c) El conocimiento y los nombres de Dios (I 12-13).

Capítulo I

LA ESENCIA DE DIOS

42. Como veremos al hablar de los divinos atributos, Dios es el Ser simplicísimo, absolutamente incompatible con toda composición y multiplicidad. Pero como nuestro conocimiento humano es de suyo *discursivo* y no podemos abarcar de un solo golpe toda la cognoscibilidad de un ser, nos vemos obligados a estudiarlo

[1] Cf. I 3 pról.

por partes, estableciendo multiplicidad y división incluso en el Ser simplicísimo de Dios. Es una imperfección radical de nuestra manera discursiva de conocer, imposible de superar en este mundo. Unicamente en el cielo, cuando contemplemos *intuitivamente* la esencia de Dios tal como es en sí misma (visión beatífica), le conoceremos de manera semejante a como se conoce El: «Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, *porque le veremos tal cual es*» (1 Io 3,2).

Los filósofos suelen distinguir entre lo que llaman esencia *metafísica* y esencia *física* de un ser. La esencia *metafísica* consiste en aquella propiedad o predicado que concebimos como el primero y más noble de todos y como fuente o principio de todas las demás perfecciones de ese ser; así el ser *animal racional* constituye la esencia metafísica del hombre. La esencia *física* consiste en el conjunto de *todas* las propiedades y perfecciones que corresponden a un ser en el orden real.

Vamos a precisar ambos aspectos con relación a la esencia divina.

A. Esencia metafísica de Dios

43. No hay uniformidad entre los teólogos cuando se trata de precisar la esencia metafísica de Dios. He aquí las principales opiniones:

1.ª *Los nominalistas*, con Ockam al frente, ponen la esencia metafísica de Dios en la *agregación actual* de todas las perfecciones posibles.

CRÍTICA. Ese conjunto actual de perfecciones constituye la esencia *física* de Dios—como veremos en su lugar—, pero no la *metafísica*, que ha de ser una sola perfección, base y fundamento de todas las demás.

2.ª *Escoto* y sus discípulos—con algunas excepciones—la ponen en la *infinidad radical*, o sea en la *exigencia* de todas las perfecciones.

CRÍTICA. Las exigencias de un ser suponen a ese ser ya constituido en su esencia. Ni es eso lo primero que concebimos de Dios como atributo primario y fundamental.

3.ª *Algunos tomistas*, tales como los Salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Gonet, Billuart, etc., ponen la esencia metafísica de Dios en la *inteligencia en acto*, o sea en el supremo grado de intelección, porque la inteligencia es lo más perfecto que se encuentra en los grados del ser. Según otros (v.gr., Godoy, Ferré, Arriaga, etc.) consiste en la *intelección radical*, o sea en la inmaterialidad absoluta.

CRÍTICA. La intelección *radical* no es lo primero que concebimos en Dios como atributo primario, base y fundamento de todos los demás. En cuanto a la intelección *actual* puede admitirse como constitutivo de la esencia metafísica de Dios considerada como principio de *operación*, pero no como principio de *ser*. Porque la inteligencia—el *entender*—es una operación que supone ya constituida la esencia del que entiende. Antes es el ser que la operación.

4.ª Entre los filósofos no escolásticos hay varias sentencias. Y así:

a) Algunos, en pos de Platón, afirman que la *bondad* es el atributo principal de Dios y el que constituye su esencia metafísica.

CRÍTICA. La bondad de Dios presupone su esencia. Como dice profundamente Santo Tomás, «este nombre *bueno* es el principal nombre de Dios *en cuanto es causa*, pero no en absoluto; porque en absoluto concebimos el ser antes que la causa» [1].

b) Los modernos voluntaristas Secretan, Lequier, Lachelier, Boutroux, etc., ponen el constitutivo metafísico de Dios en la *libertad infinita*.

CRÍTICA. Es imposible concebir la libertad sin que se conciba anteriormente la *inteligencia*, que es la raíz de donde brota. Y la inteligencia, a su vez, no puede concebirse sin concebir anteriormente al *ser* que la posee.

c) Para Schell, la esencia metafísica de Dios consiste en ser *causa de sí mismo*.

CRÍTICA. Es completamente inadmisible. Dios no es *causa* de sí mismo, sino que *posee la existencia por sí mismo*, sin haberla recibido de sí ni de nadie. La causa es, por su propia naturaleza, anterior a lo que produce. Si Dios es la causa de sí mismo, si el Absoluto se produce, si su esencia se realiza, existe antes de ser, está sometido al *fieri* o cambio de ser. Esto es la *evolución* panteísta, completamente falsa y absurda.

5.ª *Santo Tomás* y con él la gran mayoría de los teólogos, sobre todo modernos, ponen la esencia metafísica de Dios en la *aseidad*, o sea en el hecho de que Dios existe *por sí mismo (a se)* y no por otro; esto es, en el hecho de que es el *Ser subsistente por sí mismo*, sin que deba a nadie su existencia. Su esencia y su existencia son una sola y misma realidad.

Esta es la sentencia más probable, que vamos a exponer ampliamente en forma de conclusión.

Conclusión. La esencia metafísica de Dios consiste en la «aseidad», o sea en el «ser subsistente por sí mismo». (Sentencia más probable.)

44. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. El mismo Dios, al contestar a Moisés desde la zarza ardiendo, nos dijo cuál es su verdadero nombre, o sea con qué palabra se puede expresar mejor su propia esencia:

«Y dijo Dios a Moisés: Yo soy *el que soy*. Así responderás a los hijos de Israel: *Yo soy* me manda a vosotros ... Este es para siempre mi nombre; este mi memorial de generación en generación» (Ex 3,14-15).

[1] Cf. I 13,11 ad 2.

Ahora bien: la fórmula *Yo soy el que soy* expresa con toda claridad que la esencia misma de Dios consiste en la plenitud infinita del ser, en el Ser mismo, el abismo infinito del ser, el piélago insondable del ser: *pelagus essentiae.*

La misma fórmula aparece en el último libro del Nuevo Testamento, el Apocalipsis:

«Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios, *el que es*, el que era, el que viene, el Todopoderoso» (Apoc 1,8).

Asimismo se ha revelado Dios algunas veces a sus santos. Un día se mostró Dios en la oración a Santa Catalina de Siena y le dijo:

«¿Sabes, hija mía, lo que eres tú y lo que soy yo? Si aprendes estas dos cosas, serás muy dichosa: Yo soy el *que soy*, tú eres la que no eres» [2].

b) Los Santos Padres. Escuchemos un texto extraordinariamente expresivo de San Agustín [3]:

«Oíd lo que se dijo a Moisés cuando preguntaba el nombre de Dios: *Yo soy el que soy*. Mira si alguna otra cosa *es:* junto a Dios ninguna criatura tiene verdadero ser, pues lo que de verdad *es* no conoce mudanza alguna. Todo cuanto se muda y fluye y en ningún tiempo cesa de cambiar, eso *fue* y *será*, pero no *es*, porque lo que *fue*, ya no *es;* lo que *será*, todavía no *es*, y lo que viene para pasar, *será* para *no ser*. Pero en Dios no hay *fue* y *será*, sino únicamente *es*. Ahondad cuanto podáis en *Yo soy el que soy*. No os traiga al retortero vuestra voluntad tornadiza, no os dejéis agitar por los vanos pensamientos de las cosas terrenales. ¿Adónde vais? Deteneos en el *ser*, permaneced quietos en él, para que también vosotros podáis *ser*. ¿Cuándo seremos poderosos para sujetar la inconstante imaginación, encadenándola a lo inmutable? Por eso Dios se compadeció de nosotros; y el *ser por esencia*, que había dicho: *Esto dirás a los hijos de Israel:* «*El que es me ha enviado a vosotros*», después de declarar el nombre propio de su divina sustancia, nos dice en seguida el nombre de su misericordia. El nombre que expresa su misma sustancia o naturaleza es *Yo soy el que soy*».

c) La razón teológica. La «aseidad» o subsistencia del ser divino en sí y por sí mismo reúne las tres condiciones que debe tener todo constitutivo metafísico, a saber:

a) Es lo primero que distingue a Dios de los seres creados. Todos ellos son limitados y finitos, todos tienen fuera de sí mismos la causa de su ser y la razón de su existencia. Sólo Dios es el Ser subsistente por sí mismo, o sea que tiene dentro de sí mismo la razón de su propia esencia y existencia.

b) Es lo primero por lo que Dios se constituye en su propio ser divino. Nada se concibe ni puede existir en un ser antes de su propia existencia, como es obvio. Pero como Dios no ha podido recibir la existencia de nadie, síguese que el *existir por sí mismo*—o sea la *aseidad*—es absolutamente lo primero por lo que Dios se constituye en su propio ser divino.

2 Cf. Beato Raimundo de Capua, *Vida de Santa Catalina de Siena* I p.71.
3 Cf. Serm.2, Denis, n.5. Puede verse íntegro en *Obras de San Agustín* (BAC) t.7 p.74-87.

c) Es la raíz y origen de todas las demás perfecciones divinas. Porque *Ser subsistente por sí mismo* significa ser ilimitado e *infinito;* y el ser *infinito* comprende toda la perfección del ser, en la cual están incluidas todas las demás perfecciones [4].

Escuchemos a un teólogo contemporáneo exponiendo esta misma doctrina desde otro punto de vista [5]:

«De Dios no se puede decir nada más rico en contenido que el enunciado: Dios es. Su esencia consiste en *ser*. El *ser* debe entenderse aquí en el sentido de existencia, realidad, realidad activa. Dios es el *esse absolutum*, el *actus purus*. Dios es la existencia absoluta. Bien que estas expresiones se deriven de una filosofía no cristiana, es decir, de la filosofía griega, sirven para expresar conceptualmente el transfondo ontológico que aparece en las descripciones bíblicas relativas a la actividad histórica de Dios. La esencia de Dios consiste, pues, en el existir con absoluta plenitud existencial. Su esencia no se realiza mediante la adición de su existencia. En Dios no hay ni disposiciones ni posibilidades ontológicas que pudiesen o debiesen pasar al estadio de la realidad. Toda posibilidad en El está realizada esencial y necesariamente. Más aún: toda posibilidad concebible tiene su fundamento en la realidad de Dios. La esencia de Dios es, pues, el *ser subsistente*, entendido en el sentido de existencia».

Y un poco más adelante añade [6]:

«Por ser Dios el ser puro y subsistente, se distingue absolutamente de todo lo extradivino, puesto que lo extradivino tiene un ser comunicado, limitado, mezclado de posibilidad.

En el ser incondicional e ilimitado se hallan todas las otras determinaciones y pueden deducirse de él. Así, por ejemplo, el ser subsistente es infinito, inconmensurable, omnipresente, no depende del espacio y del tiempo, es inmutable. Dios no puede ser material, puesto que es El mismo de un modo supremo, poseyéndose a sí mismo de un modo perfecto y absolutamente íntimo. El ser subsistente es espiritual. Se posee a sí mismo en cuanto que se compenetra totalmente (conocimiento) y se afirma sin reservas (voluntad). Puesto que Dios es el Ser supremo *(absolutum esse)*, es también el bien supremo *(summum bonum)*».

Esto nos lleva de la mano a examinar brevemente la esencia física de Dios.

B. Esencia física de Dios

Sobre esta cuestión hay uniformidad absoluta entre los teólogos. Todos están acordes en que la esencia *física* de Dios consiste en el cúmulo de todas las perfecciones elevadas al infinito y sin menoscabo de la infinita simplicidad divina.

Vamos a proponer esta doctrina en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª La esencia física de Dios consiste en el cúmulo de todas las perfecciones en grado infinito. (Doctrina cierta y común.)

4 Cf. Santo Tomás, I 3,4; 4,1 ad 3; 4,2; 13,11, etc.
5 Cf. Schmaus, *Teología dogmática* t.1 (Madrid 1960) p.472.
6 Ibid., p.476.

45. Escuchemos a Santo Tomás [1]:

«Hay que decir que en Dios se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto porque no falta ni una sola de cuantas se encuentran en cualquier género, y a esta conclusión se puede llegar desde dos puntos de vista diferentes:

a) PRIMERO, basándose en que *todo cuanto hay de perfección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente*, bien con la misma naturaleza, cuando la causa es unívoca, cual sucede cuando un hombre engendra a otro hombre, o bien de modo más elevado, cuando el agente es equívoco, como en el sol existe la semejanza de todo aquello que se engendra por la energía del sol. Porque todos saben que el efecto preexiste virtualmente en su causa agente; y preexistir virtualmente en la causa agente no es un género de existencia más imperfecto que el de existir en la realidad, sino más perfecto. Preexistir en la potencia de la *causa material* es un género de existencia más imperfecto que el real (v.gr., la estatua es más perfecta cuando ya está esculpida en realidad que cuando preexistía en potencia en un bloque de mármol); pero preexistir virtualmente en el *agente* es más perfecto que existir en la realidad, porque el agente, en cuanto tal, es perfecto [2]. Si, pues, Dios es la *primera causa eficiente* de todas las cosas, *es necesario que preexistan en El las perfecciones de todos los seres del modo más eminente.*

b) SEGUNDO, porque si, como hemos dicho, Dios es el mismo Ser subsistente, ha de tener en sí toda la perfección del ser. Si, por ejemplo, un cuerpo caliente no tiene toda la perfección del calor, es evidente que esto se debe a que no lo participa en toda su intensidad; pero si, en cambio, existiese un calor *subsistente por sí*, a éste no le faltaría nada de su intensidad. Por tanto, si Dios es el mismo Ser subsistente, no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser. Como la razón de *ser* va incluida en la perfección de todas las cosas, puesto que en tanto son perfectas en cuanto tienen alguna manera de *ser* (ya que lo que no existe no tiene perfección alguna, puesto que se confunde con la nada), síguese que en Dios no puede faltar la perfección de cosa alguna».

Es conveniente que nos detengamos unos momentos para meditar en plan contemplativo las consecuencias prácticas que de esta sublime doctrina se desprenden.

En efecto: todos cuantos bienes y excelencias creadas pueden atraer las miradas del hombre y arrastrar su pobre corazón en este mundo, son, en realidad, menos que una brizna de paja ante el tesoro rigurosamente infinito de las perfecciones divinas que algún día contemplaremos arrobados en el cielo. La belleza, el amor, los placeres, riquezas, honores, etc., que ejercen ahora su influjo

[1] Cf. I 4,2. Los paréntesis explicativos son nuestros.

[2] Santo Tomás había demostrado esto en el artículo anterior de esta misma cuestión. He aquí sus palabras:

«Así como la materia, en cuanto materia, está en *potencia*, así también el agente, en cuanto tal, está en *acto*. De donde se sigue que el primer principio activo es el *acto supremo* y, por consiguiente, tiene la máxima perfección, pues en la medida en que una cosa está en acto en esa misma medida es perfecta; porque es perfecta aquella cosa a la que nada le falta de cuanto requiere su perfección (o sea, la que posee ya en *acto* todas las perfecciones que antes poseía sólo en *potencia*)» (I 4,1).

El P. Garrigou Lagrange pone el siguiente ejemplo, muy claro y sugestivo: «Hay una infinitud formal o de perfección, que consiste en la independencia de todo límite material; así, el ideal del artista, que se puede reproducir indefinidamente, tiene cierta infinitud antes de ser materializado, limitado a tal porción de materia, en tal lugar del espacio» (cf. *Dieu* p.2.ª a.1 p.383).

en el hombre de manera tan avasalladora, empujándole con harta frecuencia por los caminos del pecado que conducen a la eterna ruina, no tendrían poder alguno sobre nosotros si cayéramos en la cuenta de su inconmensurable pequeñez y miseria. El mundo es «un museo de copias» borrosas e imperfectas: *el original de todo cuanto existe está en Dios.* Sólo Dios—piélago insondable de todas las perfecciones—puede llenar por completo el corazón humano, anegándole en una felicidad inenarrable, plenamente saciativa y eterna.

Insistiendo en estas mismas ideas, escribe el docto y piadoso Sauvé [3]:

«Dios es la plenitud del ser, la plenitud de la vida, la plenitud de la luz y de la inteligencia, la plenitud de la energía, del poder, de la santidad, de la libertad, del gozo, de la paz, de la bondad, de la belleza, del amor, de la riqueza, de la opulencia..., el océano del ser, el océano de todas las perfecciones.

A la vista del océano material, siéntese uno penetrado de ideas profundas; se piensa en aquella inmensidad de movimiento, de vida, de potencia formidable. Pero ¿qué es esto sino una gota de agua, menos todavía, ante el océano del ser que es Dios?

Hay horizontes magníficos, v.gr., los que se descubren desde las cumbres de los Alpes, que dominan montes y valles y llanuras cuyo término no se ve. Pero ¿qué son esos horizontes en comparación del horizonte infinito de las perfecciones divinas?

Al contemplar en una noche serena el cielo estrellado, y pensando en las distancias incalculables, en las dimensiones colosales de esos astros, ¿quién no se ha sentido sobrecogido por la impresión de lo sublime? Pero ¿qué es ese cielo material delante del cielo infinitamente profundo y variado del ser divino?

¡Oh Dios mío! Me agrada pensar en vuestra infinidad. ¡Cuán pobre, inerte, frío, ciego y pequeño me parece en vuestra presencia el mundo, a pesar de sus prodigios de inmensidad, de poder, de actividad, de inteligencia, de riqueza!... Yo me gozo de que vos sois infinitamente rico, mientras él es miserable; infinitamente vivo, amante y alegre, al paso que él no tiene actividad, ni poder, ni gozo, sino prestados de los vuestros. Y, sobre todo, mi alma se goza en abatirse delante de vos y reconoceros y adoraros como *El que es*, al paso que ella es solamente *la que no es*».

Conclusión 2.ª El cúmulo infinito de todas las perfecciones no compromete en nada la infinita simplicidad de Dios, ya que todas las perfecciones divinas se identifican realmente entre sí y con la esencia misma de Dios, distinguiéndose tan sólo con una distinción de razón. (Doctrina cierta y común.)

46. Como veremos ampliamente en el capítulo siguiente, Dios es el ser *simplicísimo* incompatible con cualquier composición. En El no hay composición de partes cuantitativas, porque no es cuerpo; ni de materia y forma, que sólo son modalidades imperfectas y limitadas del ser; ni de esencia y existencia, porque, siendo el ser necesario, su ser y su existir son una sola y misma cosa; ni de género y diferencia, porque el Ser subsistente e infinito domina

[3] Cf. *La intimidad de Dios* (Barcelona 1916) p.204-205.

y está por encima de todos los géneros del ser; ni de substancia y accidentes, porque la substancia infinita, soberanamente determinada por sí misma, no es susceptible de ulteriores determinaciones. Es, pues, absolutamente uno y *simple*, sin que sea posible en El la menor composición de cualquier naturaleza que sea [4].

Las perfecciones divinas (inmensidad, bondad, justicia, misericordia, etc.) se identifican *realmente* entre sí y con la esencia divina. Se distinguen, sin embargo, con una distinción de razón, puesto que nuestro entendimiento—limitado e imperfecto—concibe y expresa esas perfecciones a base de conceptos *distintos*, si bien en l. esencia divina se confunden con una sola y mismísima realidada

Capítulo 2

LOS ATRIBUTOS DIVINOS

47. Precisada en el capítulo anterior la naturaleza de Dios en su constitutivo metafísico y físico, vamos a abordar ahora el estudio detallado de los principales atributos divinos tal como los descubre la razón natural por sí misma y, sobre todo, iluminada por las luces de la fe.

«Los atributos o propiedades divinas son perfecciones que, según nuestro modo analógico de pensar, brotan de la esencia metafísica de Dios y se añaden a ella. En efecto, nosotros solamente podemos conocer «de manera fragmentaria» (1 Cor 13,9) la infinita riqueza ontológica de la simplicísima esencia de Dios mediante una multitud de conceptos inadecuados, por los cuales vamos comprendiendo una por una diversas perfecciones divinas» [1].

Al estudiar en la *Suma Teológica* los principales atributos divinos, el Doctor Angélico sigue un orden maravilloso. Escuchemos a un teólogo contemporáneo justificando filosóficamente ese orden [2]:

«Sobre la naturaleza de Dios en sí misma, o absoluta y objetivamente considerada, estudia Santo Tomás los cinco puntos siguientes: *simplicidad, perfección, infinidad, inmutabilidad* y *unidad*.

Comienza estudiando la *simplicidad*. Para comprender el porqué de esta preferencia, recuérdese que la naturaleza divina la conocemos principalmente *por vía de negación*, excluyendo de Dios las cosas imperfectas que vemos en las criaturas...

Lo primero que la inteligencia humana comprende que debe ser excluido de Dios es la *composición*. Dios no puede ser compuesto; luego Dios es *simple*.

Pero sucede que, en las criaturas materiales, una cosa, en cuanto es más *simple*, es más imperfecta, y que a medida que va aumentando en composición, va ganando en perfección. Y así vemos que el organismo del hombre es *perfectísimo*, pero es también *complicadísimo*, por las muchas partes de que consta. De ahí que la idea de suma simplicidad en Dios podía sugerir la idea de máxima imperfección. Por eso, después de haber demostrado que Dios es *infinitamente simple*, procede a explicar que la simplicidad divina no debe ser entendida al modo de la simplicidad de las cosas materiales; que esa simplicidad no significa imperfección, sino, por el contrario, *máxima perfección*. La cuestión de la perfección de Dios debía seguir inmediatamente después de la cuestión de la simplicidad.

Como la *bondad* se funda en la perfección, pues una cosa en tanto se dice buena en cuanto es perfecta, por eso Santo Tomás desdobla la cuestión de la perfección en dos: de la *perfección* y de la *bondad* de Dios.

Dios posee la perfección y la bondad, no así como quiera, sino en *grado sumo*, de *modo infinito*. Por eso, después de la perfección y de la bondad, era conveniente tratar de la *infinidad de Dios*.

Dios es infinito, ilimitado, incircunscrito, no sólo en el ser, en la perfección, sino también en el obrar, toda vez que su acción se extiende a todas las cosas y a todos los lugares. De esta incircunscripción en el obrar nace la *ubicuidad divina*, que el Angélico Doctor estudia a continuación de la infinidad del ser.

Pasa después a considerar la *inmutabilidad* y *eternidad* de Dios. La *inmutabilidad* nace de la simplicidad y de la infinitud. Todo ser *mudable* está compuesto de acto y de potencia; porque al mudarse, o bien pierde una perfección que antes tenía, o bien adquiere un acto del que antes carecía. Por eso, un ser enteramente simple es absolutamente *inmutable*. Un ser infinitamente perfecto no puede adquirir nuevas perfecciones ni tampoco perder las que posee; luego es también inmutable.

La inmutabilidad omnímoda funda inmediatamente la *eternidad*, que, por lo mismo, debe ser estudiada inmediatamente después de aquélla.

Por fin, Santo Tomás trata de la *unidad* de Dios, que, como la inmutabilidad, nace de la infinitud. Un ser infinito en perfección no puede ser más que uno y único».

Como una derivación de la bondad infinita, habla el Doctor Angélico de la *belleza* o *hermosura* de Dios, de la que—como veremos—han hablado también, maravillosamente, los místicos experimentales.

He aquí, pues, los nueve principales atributos divinos que vamos a estudiar en otros tantos artículos:

1. Simplicidad de Dios.
2. Perfección infinita.
3. Bondad infinita.
4. Belleza o hermosura.
5. Infinidad.
6. Inmensidad y ubicuidad.
7. Inmutabilidad.
8. Eternidad.
9. Unicidad.

Artículo 1

SIMPLICIDAD DE DIOS

Antes de exponer en qué consiste el atributo de la absoluta simplicidad divina vamos a dar unas nociones previas para explicar los términos de la cuestión.

48. 1. **Noción de simplicidad.** En el sentido que aquí nos interesa, se entiende por simplicidad (del latín «simplicitas» = *quasi*

[4] Cf. I 3,7.

[1] Ott, *Manual de teología dogmática* (Barcelona 1958) p.66.

[2] P. Muñiz, O. P., en *Suma Teológica*, ed. bilingüe, vol.1, 2.ª ed. BAC (Madrid 1957). ,124-125.

sine plica, sin pliegues) la *carencia de composición o de partes*. Aplicada a Dios, la simplicidad significa que Dios es una substancia simplicísima, que carece en absoluto de toda composición o partes.

49. 2. Noción y clases de composición. Una cosa es o se llama compuesta cuando consta de varios elementos o partes unidos entre sí para formar un todo. Puede definirse: *la unión actual de elementos distintos que forman un todo.*

En la naturaleza podemos distinguir tres clases de composición: física, metafísica y lógica.

a) COMPOSICIÓN FÍSICA es la que consta de partes físicas o realmente distintas entre sí, ya sean substanciales (como la materia y la forma), ya cuantitativas o accidentales. Es propia de las cosas *materiales*.

b) COMPOSICIÓN METAFÍSICA es la que consta de partes *metafísicas* tales como la potencia y el acto, la esencia y la existencia, la naturaleza y el supuesto, la substancia y los atributos, o los atributos que se distingan realmente entre sí.

c) COMPOSICIÓN LÓGICA es la que afecta a todos los seres que constan de género y diferencia específica.

3. Doctrina católica. Presupuestas estas nociones, vamos a establecer la doctrina católica de la divina simplicidad en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es absolutamente simple, de suerte que hay que excluir de El toda clase de composición, ya sea física, metafísica o lógica. (De fe.)

50. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Indica equivalentemente la absoluta simplicidad de Dios al presentarle como *espíritu puro*—irreductible a toda composición—o cuando personifica las propiedades divinas identificándolas con su misma esencia. He aquí algunos textos:

«Dios es espíritu, y los que le adoran han de adorarle en espíritu y en verdad» (Io 4,24).
«El Señor es espíritu» (2 Cor 3,17).
«Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Io 14,6).
«Dios es caridad» (1 Io 4,8).

b) LOS SANTOS PADRES. Censuran como necia herejía *(stultissima haeresis*, dice San Jerónimo) la doctrina de los *antropomorfitas*, que, interpretando torcidamente el pasaje bíblico: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gen 1,26), consideraban a Dios como un ser compuesto de alma y cuerpo a semejanza del hombre.

Oigamos a San Ireneo:

«Dios es simple y no compuesto; en todas sus partes y en su totalidad es idéntico a sí mismo, pues es totalmente entendimiento, totalmente espíritu, totalmente sensación, totalmente imaginación, totalmente razón, totalmente ojo, totalmente luz y totalmente fuente de toda bondad» [1].

San Agustín, hablando de la naturaleza divina, escribe:

«Se la llama *simple* porque lo que ella *tiene*, eso *es*, exceptuando lo que se predica de una persona en relación con otra» [2].

c) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha enseñado clara y repetidamente la doctrina de la absoluta simplicidad divina. He aquí algunos textos:

CONCILIO IV DE LETRÁN: «Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e inconmutable, incomprensible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia, substancia o naturaleza *absolutamente simple*» (D 428).

CONCILIO VATICANO I: «El cual (Dios), siendo una sola substancia espiritual, singular, *absolutamente simple* e inconmutable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente» (D 1782).

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos a un teólogo contemporáneo exponiendo con claridad y precisión la doctrina de Santo Tomás [3]:

«Cuando decimos que Dios es absolutamente simple, queremos decir que excluye cualquier género de composición.

Si se supusiera a Dios compuesto de algún modo, habría que negar sus atributos fundamentales, y Dios ya no sería Dios.

En efecto: Dios es el primer principio de todas las cosas y, por lo mismo, absolutamente independiente, causa no causada, ser infinito. Lo hemos ya demostrado. Pero todo ser compuesto, por el contrario, es dependiente, causado y finito. Dependiente, porque es siempre posterior, al menos por naturaleza, a las partes de las que resulta, y no puede subsistir sin ellas. Causado, porque, constituyendo siempre una determinada combinación de partes, supone una causa capaz de idearla y de realizarla. Finito, en fin, porque mientras las partes de un compuesto pueden siempre ser aumentadas o disminuidas sin límite, el infinito, por el contrario, no es susceptible de aumento ni disminución. Por otra parte, todo compuesto, teniendo partes finitas, o sea, partes que se completan y se limitan mutuamente, es necesariamente finito, ya que, por mucho que se multipliquen los elementos finitos, no podrán jamás formar el infinito.

Por consiguiente, si los caracteres fundamentales de Dios están en manifiesta oposición con los de cualquier cosa compuesta, es imposible que Dios conste de partes y hay que concluir que es absolutamente simple.

Removiendo, pues, de Dios toda suerte de composición, hemos de considerarlo, ante todo, libre de toda composición *física*, que implica partes substanciales realmente distintas, como podemos ver en los cuerpos. Dios no es ni un compuesto substancial corpóreo ni ninguno de sus elementos constitutivos. Dios no tiene forma humana [4], y no es ni la materia [5] ni la

[1] SAN IRENEO, *Adv. haeres.* 2,12.
[2] SAN AGUSTÍN, *De civit. Dei* 6,10,1.
[3] Cf. ANGELO ZACCHI, O. P., *Dio* 5.ª ed. (Roma 1952) p.573-574.
[4] Así pensaban los antiguos paganos e incluso algunas sectas cristianas, basándose erróneamente en expresiones metafóricas de la Sagrada Escritura, en las cuales se atribuyen a Dios manos, pies, ojos y otros miembros del cuerpo humano.
[5] Esta fue la opinión de David de Dinant, a la que Santo Tomás no pudo menos de calificar de *estultísima* («stultissime posuit Deum esse materiam primam») (I 3,8).

forma del universo sensible [6]. Todo esto implicaría límites e imperfecciones incompatibles con el ser perfectísimo. Por eso Dios es puro espíritu.

En segundo lugar, hemos de considerar a Dios inmune de toda composición *metafísica* de potencia y de acto, de esencia y de existencia, de substancia y de atributos, de sujeto y de accidentes. Es acto puro de toda clase de potencia. Es por naturaleza *el Ser*. Todo lo que hay en El es su propia mismísima substancia. En lugar de decir que *tiene* la verdad, la bondad, la justicia, etc., deberíamos decir, con mayor exactitud, que *es* la misma verdad, la misma bondad, la misma justicia. Sus atributos no se distinguen realmente de su esencia, y, por lo mismo, tampoco se distinguen entre sí. Esto no es obstáculo, sin embargo, para que nuestro entendimiento, impotente para comprender la esencia infinita de Dios, pueda distinguir en ella varias perfecciones con pleno derecho y fundamento. Los nombres con los cuales expresamos estas perfecciones no son, por tanto, meros nombres sinónimos que indican un idéntico objeto, sino nombres distintos que indican diversos aspectos de una misma cosa. Toda la luz, que se funde en Dios en una síntesis inefable, se difunde en nuestra mente en múltiples rayos.

Las mismas razones que nos hacen excluir de Dios toda composición metafísica de acto y de potencia, nos obligan a excluir también toda composición *lógica* de género y diferencia específica, porque el género se relaciona con la diferencia, que lo completa y determina, como la potencia al acto. Dios no puede ser encerrado en los confines de cualquier categoría, porque las trasciende y las contiene todas de modo eminente. Cualquier tentativa de encontrar algún punto común entre El y las demás cosas, en el ser o en la substancia, es vana e inútil, porque no hay nada de verdaderamente unívoco entre El y las demás cosas. Todas las otras cosas *tienen* el ser, una parte del ser; sólo El *es* el *Ser* y lo posee todo. Todas las otras substancias son creadas y dependientes; sólo la substancia divina es increada, subsiste en sí misma y por sí misma.

Excluyendo de Dios toda composición de género y diferencia específica —elementos indispensables de cualquier definición—, resulta imposible dar de Dios una definición propiamente dicha. Dios es infinitamente superior a todo cuanto podamos decir de El, infinitamente inefable».

Conclusión 2.ª La substancia divina no entra en composición alguna con la substancia del mundo. Dios es real y esencialmente distinto del mundo. (De fe.)

51. Esta conclusión, expresamente definida por la Iglesia, se opone radicalmente al gran error *panteísta*, que enseña que Dios es todas las cosas y todas las cosas son Dios.

Veamos, en primer lugar, las principales formulaciones con que se ha presentado la doctrina panteísta a través de los siglos. Son variadísimas, pero pueden reducirse a cinco grupos fundamentales [7].

1.º EL PANTEÍSMO FORMALISTA—hylozoísmo—enseña que Dios es el principio formal intrínseco del mundo. Presenta las siguientes modalidades:

a) La escuela *jónica* con los *estoicos* entre los griegos y Varro (116 a.C.) entre los latinos [8] enseñaron que Dios es el alma del mundo.

[6] Es la opinión de los panteístas.
[7] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.82.
[8] Cf. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* 7,6: ML 41,199.

b) Esta vieja doctrina fue restaurada por *Pedro Abelardo* († 1142) al afirmar que el alma del mundo era el Espíritu Santo, y por *Almarico*, doctor sorbónico († 1209), que decía ser Dios el principio formal de todas las cosas. Fueron expresamente condenados por la Iglesia (cf. D 370 y 433).

c) Los *priscilianistas* enseñaron que el alma del hombre es de la misma naturaleza que Dios [9].

d) *Juan de Oria*, de la Universidad salmantina, afirmaba que todas las criaturas participan formalmente de la deidad, como las cosas encendidas participan del fuego. Fue obligado a retractarse públicamente [10].

2.º EL PANTEÍSMO MATERIALISTA enseña que Dios es realmente toda la materia o, al menos, el principio material de las cosas mundanas. Presenta varias formas:

a) Tuvo su origen entre los *egipcios* y *persas*, y más tarde entre los *brahmanes*, para los cuales Brahma es todas las cosas, y todo lo que no es Brahma no existe, es la nada.

b) Los viejos filósofos de la *escuela eleática* (Jenófanes, Parménides, Zenón) afirmaban que en el universo existe una única sustancia, Dios simple, y las cosas externas son meras ilusiones de los sentidos.

c) A Wiclef se le atribuye la siguiente proposición: «Cualquier criatura es Dios. En todas partes está todo ser, ya que todo ser es Dios».

d) *Escoto Eriúgena* († c. 877) en su libro *De divisione naturae* enseña que Dios es el principio material de todas las cosas mundanas.

e) *David de Dinant* († a principios del s.XIII) «afirmó estultísimamente que Dios era la materia prima» [11]. Equivale a confundir la luz con las tinieblas, el acto puro con la pura potencia. Le siguieron en tamaña aberración *Guillermo de París* (s.XIII), discípulo de Almarico, y *Jacobo Böhme* († 1624).

f) Más burdamente aún erraron *Saint-Simon*, *Ferrari*, *Haëckel* y otros, que, rechazando incluso el nombre de Dios, enseñaron un puro *panfisiquismo ateístico*.

3.º EL PANTEÍSMO EMANATISTA pretende que todas las cosas proceden de la sustancia de Dios por sucesivas y naturales emanaciones. Sus principales corifeos son:

a) *Los neoplatónicos*, principalmente *Plotino* (205-270 p. C.), que influyó poderosamente en toda la filosofía posterior.

b) *Avicena* († 1037) y los *cabalistas* judíos (s.IX-XIII).

c) *Giordano Bruno* († 1600), que fue quemado vivo, enseñaba con pasión poética la infinidad del universo panteísta.

d) *Baruch Espinoza* († 1677) admite una única sustancia, eterna, dotada de *extensión* y de *inteligencia*. El universo mundo *(natura naturata)* es la manifestación de la esencia divina *(natura naturans)*. Los cuerpos son la manifestación de la *extensión* de Dios, y el espíritu es la manifestación de la *inteligencia* divina.

e) Algunos filósofos franceses, tales como *Renán*, *Taine*, *Vacherot*, *Le Roy*, *Bergson*, etc., y el mismo *Max Scheller*, invierten los términos del panteísmo evolucionista y dicen que no es Dios quien con su evolución crea todas las cosas, sino que el mundo, con su evolución, se va haciendo poco a poco Dios. Porque Dios no es algo que exista ya, sino algo que se está haciendo continuamente, progresando indefinidamente en mejor.

[9] Cf. SAN AGUSTÍN, *De haeres.* 70: ML 42,44.
[10] Cf. BÁÑEZ, *In I p.* q.3 a.8.
[11] Cf. I 3,8.

4.º EL PANTEÍSMO IDEALISTA O PANTOLOGISMO abarca los sistemas de ciertos filósofos alemanes que afirman ser Dios el ser absoluto, abstracto, universal e indeterminado, que se determina a sí mismo por una evolución ideal que constituye los géneros, especies e individuos y cosas singulares. Presenta también diversas formas:

a) *Hegel* (1770-1831) establece una *única realidad* que, en cuanto idea, es *Dios* (el Padre Eterno); en cuanto se determina por la evolución y se pone fuera, es la *naturaleza* (el Hijo); y en cuanto, en virtud de su conciencia, vuelve sobre sí mismo y se conoce, es Espíritu (el Espíritu Santo).

b) *Fichte* (1762-1814) parte de la intuición trascendental de un *Yo* absoluto, al que caracteriza no como pensamiento, sino como actividad. Este *Yo* alcanza tres grados de desarrollo: 1) *Tesis*, el *Yo* se pone a sí mismo en un acto de libertad absoluta; 2) *Antítesis*, el *Yo* se opone al no *Yo;* y 3) *Síntesis*, el *Yo* se pone como limitado por el no *Yo* (conocimiento pasivo), y el no *Yo* como limitado y determinado por el *Yo* (voluntad activa). El *Yo* no podría obrar como voluntad si no tuviera contrapuesto su *no-Yo*, el mundo real. Este mundo de la realidad material, que constituye «la materia sensible» de nuestro deber, es originado por la fuerza creadora del *Yo* y coincide con la noción de Dios.

c) *Schelling* (1775-1854) refiere todas las diferencias, aun las de la naturaleza y el espíritu, a un mismo y único «absoluto», totalmente indiferenciado.

5.º EL PANTEÍSMO MÍSTICO. En el orden filosófico tiene sus orígenes en la filosofía india y fue patrocinado, entre otros muchos, por los neoplatónicos, principalmente por Plotino y sus discípulos.

Dentro del cristianismo es el error del *Maestro Eckhart* († 1327), *Miguel de Molinos* († 1696), etc., que admiten la distinción real entre Dios y los seres creados, pero afirman que el alma puede llegar a perfeccionarse de tal manera que se absorba e identifique totalmente con la divinidad. Fueron expresamente condenados por la Iglesia (D 510.513.1225).

Contra todos estos errores y herejías, he aquí la prueba de nuestra conclusión.

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Son innumerables los pasajes bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento donde se nos habla de la transcendencia de Dios, y se nos dice que es el creador, conservador y provisor de todo cuanto existe, que es inmenso y eterno, que es espíritu y habita en una luz inaccesible, etc., etc. No puede afirmarse de una manera más clara y rotunda la distinción radical entre Dios y el universo mundo.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha afirmado siempre, como dogma elementalísimo, la infinita transcendencia de Dios sobre todas las cosas creadas, y ha condenado el panteísmo en todas sus formas. He aquí las principales fórmulas conciliares:

CONCILIO IV DE LETRÁN: «Reprobamos también y condenamos la perversísima doctrina de Almarico [12], cuya mente de tal modo cegó el padre de la mentira que su doctrina ha de ser considerada no tan herética como insensata» (D 433).

[12] Partidario, como vimos, del panteísmo formalista.

CONCILIO VATICANO I: «La Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección; el cual, siendo *una sola sustancia espiritual, singular, absolutamente simple e inconmutable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente,* felicísimo en sí y de sí, e *inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de El mismo existe* o puede ser concebido» (D 1782).

Y en otro lugar, el mismo concilio Vaticano I condena como *herético* el panteísmo en los siguientes cánones:

«Si alguno dijere que es una e idéntica la sustancia o esencia de Dios y la de todas las cosas, sea anatema» (D 1803).

«Si alguno dijere que las cosas finitas, tanto corpóreas como espirituales, o por lo menos las espirituales, han emanado de la sustancia divina; o que la esencia divina por la manifestación y evolución de sí misma se hace todas las cosas; o, finalmente, que Dios es el ser universal o indefinido que, determinándose a sí mismo, constituye la universalidad de las cosas distintas en géneros, especies e individuos, sea anatema» (D 1804).

«Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en él se contienen, espirituales y materiales, han sido producidas por Dios de la nada según toda su sustancia, sea anatema» (D 1805).

La falsedad del panteísmo en cualquiera de sus formas es, pues, una verdad de fe expresamente definida por la Iglesia.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Santo Tomás refuta vigorosamente el panteísmo con tres argumentos incontestables [13]:

1.º Por ser Dios la *primera causa eficiente* de todo cuanto existe; y, como es sabido, la causa eficiente produce siempre un efecto *distinto* de sí misma (v.gr., el hombre engendra a *otro* hombre, no a sí mismo).

2.º Por ser Dios el *primer agente* que obra *por sí mismo;* y no sería así si formara parte de un compuesto, ya que entonces el primer agente sería este compuesto (v.gr., no es la mano quien obra, sino el hombre con la mano).

3.º Por ser Dios absolutamente el *primer Ser;* y no podría serlo si entrara en composición con algún otro ser, aunque actuara como forma del mismo; porque la forma que entra en un compuesto es una forma *participada* y, por lo mismo, es *posterior* al que posee esa forma por esencia (v.gr., el calor de un hierro candente es posterior al mismo fuego que lo calentó).

Estos argumentos del Doctor Angélico dejan definitivamente zanjada la cuestión. Pero, para mayor abundamiento, vamos a completarlos con algunos otros muy claros y sencillos, aunque no menos convincentes. Helos aquí [14]:

[13] Cf. I 3,8.

[14] Cf. FARGES-BARBEDETTE, *Philosophia scholastica* ed.6o (París 1934) vol.2 p.346ss.

1.º El panteísmo repugna a nuestra conciencia psicológica y moral

En efecto: cada uno de nosotros nos sentimos dueños de nosotros mismos, sujetos y responsables de nuestros propios actos, completamente distintos de los otros hombres y del mundo que nos rodea. ¿Quién con sano juicio puede creer que es *el mismo Dios*, o sea, el Ser necesario, eterno, independiente, inmutable y sumamente perfecto? Todos tenemos conciencia, por el contrario, de nuestra limitación y miseria, de nuestra impotencia física y moral, sujetos a las enfermedades y a la muerte, etc.; y en cuanto a los otros hombres y al mundo, ¿quién puede creer que se identifican con nosotros mismos y que, todos juntos, formamos una sola y única sustancia, una sola y única persona? Es menester estar loco para afirmar semejantes enormidades.

Finalmente, la conciencia *moral* nos advierte con toda claridad que los crímenes que se cometen en el mundo no pueden imputarse al mismo Dios, ni los justos e inocentes tienen nada que ver con los criminales y malhechores.

2.º El panteísmo destruye los principios fundamentales de la razón humana

a) Destruye el principio de *contradicción*. Porque, si Dios y el mundo son sustancialmente una misma cosa, resulta que un mismo ser es, a la vez, necesario y contingente, finito e infinito, perfecto e imperfecto, bueno y malo, relativo y absoluto, etc., etc. No pueden imaginarse mayores absurdos y contradicciones.

b) Destruye el principio de *causalidad*. Porque, si Dios y el mundo son la misma realidad, tenemos un efecto sin causa, un ser por participación sin que exista un ser por sí mismo; Dios, al crear, se causa a sí mismo y se hace cada vez mayor, evolucionando y añadiéndose nuevas entidades...

c) Destruye el principio de *razón suficiente*. Porque, si Dios y el mundo son una misma realidad, es claro que ni Dios ni el mundo tienen razón suficiente de existir. No Dios, porque no puede ser hecho por el mundo (lo infinito no puede salir de lo finito); ni el mundo, porque nadie puede ser causa de sí mismo (es absurdo y contradictorio).

3.º El panteísmo lleva lógicamente a consecuencias perversas

a) PERVIERTE LA NATURALEZA DE DIOS y lleva, por tanto, al *ateísmo*. De hecho la mayor parte de los panteístas son ateos, y los que profesan el ateísmo se forjan un dios absurdo y contradictorio, que nada tiene que ver con el Dios que descubre la sana razón y, sobre todo, con el que nos enseña la fe.

b) PERVIERTE LA NATURALEZA DEL HOMBRE y subvierte los principios básicos de la *moralidad*. El hombre ya no sería una persona *singular*, *libre* y *responsable* de sus propios actos, sino una partícula de polvo, una gota imperceptible en el océano insondable del ser. El bien y el mal se confunden, el vicio y la virtud son una misma cosa. No se le debe premiar cuando obra bien, ni castigar cuando comete un crimen. Tiene derecho a vivir como se le antoje, sin tener para nada en cuenta los derechos de los demás, etc.

A la vista de tales enormidades—que se deducen, sin embargo, lógicamente del panteísmo—,uno se pasma de cómo ha sido posible que un error tan burdo y grosero haya podido tener tan gran número de partidarios a todo lo largo de los siglos. Ello se explica únicamente por la debilidad de la razón humana para ver con claridad cuando su luz divina queda ofuscada por el orgullo, o cuando se siente azotada por el vendaval de las pasiones, que tratan de justificar a toda costa una conducta desordenada.

Estudiado científicamente el atributo de la divina simplicidad, escuchemos ahora al docto y piadoso Sauvé hablando brevemente de él en plan contemplativo [15]:

«En Dios no hay distinción de partes ni divisiones materiales; esto es demasiado evidente. Lejos de El toda dimensión. Por su naturaleza se halla fuera e infinitamente por encima de las limitaciones del espacio y de los cuerpos. El mismo espacio no es sino una criatura suya, como las demás cosas; el espacio, como el cuerpo, no subsisten sino por la influencia de la divina Inmensidad. Y Dios no cae bajo el espacio, como no cae bajo el tiempo al crear el tiempo y el espacio y conservarlos; como no se hace criatura produciendo o conservando en la existencia el tiempo y el espacio con todos los seres que los pueblan.

Aun en los mismos ángeles, que por su naturaleza no están sometidos al espacio ni al tiempo, la simplicidad no es enteramente perfecta; de suerte que, v.gr., su voluntad y su inteligencia no se confunden, su acción no es su sustancia, y en ellos son cosas diferentes la gracia y la gloria y la naturaleza. En Dios, por el contrario, siendo espíritu puro por excelencia, no hay sombra de estas distinciones o divisiones; su inteligencia es realmente su voluntad, su eternidad y su inmensidad se identifican con su actividad inmanente e inmovilidad. Y los atributos que parecen más opuestos, v.gr., su justicia y su misericordia, su amor y su enojo, su poder y su mansedumbre, no se distinguen en sí mismos realmente, sino sólo *virtualmente* (según dicen los teólogos) por sus efectos y por el modo como los concibe nuestra inteligencia. En el fondo, la naturaleza divina y sus perfecciones no son sino una simplicísima realidad inefable y adorable...

Por esta simplicidad, Dios es, a un mismo tiempo, toda perfección: es todo *vida*, todo *inteligencia*, todo *amor*, todo *verdad*, todo *belleza*, todo *santidad*...

Y ¿por qué medio honraremos esta perfecta simplicidad de Dios? Hemos de comenzar por convencernos más profunda, más prácticamente, de esta verdad. Mirando a Dios con todas sus perfecciones, y, sobre todo, con todo su amor, en todas las cosas, en los pequeños incidentes de la vida como en los mayores acaecimientos de la historia.

Sirve, asimismo, el simplificar, espiritualizar, elevar cada día más nuestra alma, tan dividida, disipada, derramada. Domine toda nuestra vida la memoria de Dios; muéstrenos siempre a ese Dios de majestad en el fondo de todos nuestros pensamientos, de todos nuestros gozos y tristezas, de todas nuestras esperanzas y de todos nuestros amores: he ahí el medio de honrar en nuestra alma la unidad y la simplicidad divinas».

15 Cf. SAUVÉ, *Dios íntimo* (Barcelona 1916) p.191ss.

Artículo 2

PERFECCION INFINITA DE DIOS

Al hablar de la esencia *física* de Dios decíamos que consiste en el cúmulo de todas las perfecciones en grado infinito (cf. n.45).

En este artículo vamos a insistir un poco más en la perfección infinita de Dios, para explicar principalmente de qué manera se encuentran en El todas las perfecciones posibles.

Para comprender el verdadero sentido y alcance de este atributo divino hay que tener en cuenta la noción de perfección y los diferentes modos con que un ser puede ser perfecto.

52. 1. Noción de perfección. La palabra *perfección* viene del verbo latino *perficere* (hacer hasta el fin, hacer completamente, terminar, acabar), de donde sale *perfectum* (= perfecto, lo que está terminado, acabado) y *perfectio* (= perfección, cualidad de perfecto). Una cosa se dice perfecta cuando tiene todo el ser, toda la realidad que le conviene según su naturaleza.

Un ser es tanto más perfecto cuanto menos tiene de *potencia* y más de *acto*. Porque la potencia es *capacidad* para adquirir alguna perfección, mientras que el acto consiste en la *posesión* real de esa misma perfección. De donde se deduce, ya sin más, que Dios, *Acto purísimo* sin sombra de potencia alguna, tiene que ser forzosamente perfectísimo; mientras que todos los demás seres—mezcla de potencia y de acto—son esencialmente *perfectibles*, pero no absolutamente perfectos. Lo que les quede de potencia, eso les falta de perfección; y como nunca desaparecerá de ellos algún aspecto potencial, síguese que la perfección absoluta es imposible a los seres creados. Ella es patrimonio exclusivo de Dios, en el que todo es *Acto puro*, sin sombra ni vestigio de potencialidad alguna.

53. 2. Diferentes modos de perfección. Como la perfección coincide con la realidad *actual*, habrá tantos modos de perfección cuantas maneras distintas haya de estar en *acto*. Un ser puede estar en acto principalmente de tres maneras:

a) En cuanto al mismo ser, cuando está totalmente terminado o desarrollado según su naturaleza (v.gr., la semilla convertida ya en árbol). De este modo no puede darse la perfección en Dios, porque en El no cabe desarrollo o crecimiento alguno.

b) En cuanto a los accidentes, cuando alcanza la perfección accidental que le conviene según su naturaleza y suelen tener los otros seres perfectos de su misma especie (v.gr., la conveniente estatura, salud, hermosura, etcétera). Tampoco de este modo puede Dios ser perfecto, porque en El no cabe *accidente* alguno, aunque sea perfecto en cualquier orden de cosas y posea *eminentemente*—como veremos—toda clase de perfecciones accidentales.

c) Absolutamente, del modo máximo, en grado infinito, de suerte que sea imposible concebir una perfección mayor. Esta es la perfección que corresponde a Dios y éste es el sentido que tiene en nuestra conclusión.

3. **Doctrina católica.** La expondremos en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es infinitamente perfecto. (De fe.)

54. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hay infinidad de textos alusivos a la perfección infinita de Dios. Citamos unos pocos por vía de ejemplo:

«Seréis santos, porque yo, Yavé, soy santo» (Lev 11,44).

«¡Dad gloria a nuestro Dios! ¡El es la Roca! Sus obras son perfectas. Todos sus caminos son justísimos. Es fidelísimo y no hay en El iniquidad. Es justo, es recto» (Deut 31,3-4).

«El que hizo el oído, ¿no va a oír? El que formó el ojo, ¿no va a ver?» (Ps 93,9).

«Mucho más diría y no acabaría, y el resumen de nuestro discurso será: El lo es todo» (Eccli 43,29).

«¡Santo, santo, santo, Yavé Sebaot! ¡Está la tierra toda llena de su gloria!» (Is 6,3).

«Todos los pueblos son delante de El como nada, son ante El nada y vanidad. ¿A quién, pues, compararéis vuestro Dios, qué imagen haréis que se le asemeje?» (Is 40,17-18).

«Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48).

b) El magisterio de la Iglesia. Hemos citado ya la declaración del concilio Vaticano I:

«La santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo... *infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección*» (D 1782).

c) La razón teológica. Santo Tomás demuestra que Dios es infinitamente perfecto por el hecho de que es el primer Agente o causa primera de todo cuanto existe, lo cual significa que contiene en sí virtualmente todas las perfecciones de las criaturas; y en cuanto que es el mismo Ser subsistente, encierra en sí todo ser y, por lo mismo, toda perfección. He aquí sus propias palabras [1]:

«Hubo algunos filósofos antiguos, esto es, los pitagóricos y Speusipo, que negaron al Primer Principio la calidad de óptimo y perfectísimo. El motivo de esto fue porque los antiguos filósofos no tuvieron en cuenta más que el primer principio *material*, y, efectivamente, el primer principio material es imperfectísimo, porque, debido a que la materia, como tal, está en potencia, el primer principio material ha de ser la potencia en grado sumo, y, por ello, imperfectísimo.

Dios es, indudablemente, el Primer Principio, pero no material, sino del género de *causa eficiente*, y ésta ha de ser necesariamente perfectísima. Porque así como la materia, en cuanto materia, está en potencia, así también el agente, en cuanto tal, está en acto. De donde se sigue que el Primer Principio activo es el Acto supremo, y, por consiguiente, tiene la máxima perfección, pues una cosa es perfecta en la medida en que está en acto, y llamamos perfecto a lo que nada le falta de cuanto requiere su perfección».

[1] Cf. I 4,1.

En la solución a la tercera dificultad expone el otro argumento basado en el ser subsistente:

«El ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como *acto*, porque nada tiene actualidad sino en cuanto existe. Por ello, el *ser subsistente* (o sea, aquel cuya esencia se identifica con su propia existencia) posee la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas» (ad 3).

Veamos ahora, en una nueva conclusión, de qué manera están contenidas en Dios las perfecciones de todas las criaturas.

Conclusión 2.ª En Dios están contenidas eminentemente las perfecciones de todas las criaturas: unas, formalmente, y otras, virtualmente. (Doctrina cierta y común.)

55. Para entender el sentido y alcance de esta conclusión es preciso hacer algunas observaciones previas [2]:

1. DIFERENTES CLASES DE PERFECCIONES. Según San Anselmo y todos los teólogos posteriores, hay que distinguir dos clases de perfecciones: las perfecciones *puras* o *simples (simpliciter simplices)* y las *mixtas (simplices secundum quid)*.

a) LAS PERFECCIONES PURAS O SIMPLES son aquellas que en su mismo concepto no envuelven ni suponen ninguna imperfección, ni excluyen en el sujeto ninguna otra perfección mayor o igual, y, por lo mismo, es siempre mejor poseer esas perfecciones que no poseerlas. Tales son, por ejemplo, la vida, la sabiduría, la bondad, la belleza, el poder, etc.

b) LAS PERFECCIONES MIXTAS son aquellas que en su mismo concepto formal envuelven o suponen alguna imperfección. Por lo mismo, aunque sean verdaderas perfecciones con relación a otros seres inferiores que carecen de ellas, son imperfectas con relación a otras perfecciones superiores incompatibles con ellas. Así, por ejemplo, el ser *corporal* es una perfección con relación a la nada (que no existe); pero es una imperfección con relación al ser *espiritual*, que es mucho más perfecto que el corporal y es incompatible con él; el ser *racional* (propio del hombre) es una perfección con relación a los animales irracionales; pero es una imperfección con relación a los seres *intelectuales* (Dios, los ángeles), porque el conocimiento *intelectual*, intuitivo y penetrante, es mucho más perfecto que el conocimiento *racional*, discursivo y mucho más superficial.

De manera que para que una perfección sea totalmente perfecta (perfección *pura* o *simple)* ha de reunir estas dos condiciones: *a)* que no envuelva imperfección alguna, y *b)* que no excluya en el sujeto, en su razón de ser, alguna otra perfección mayor o igual.

2. DISTINTOS MODOS DE POSEER UNA PERFECCIÓN. De tres maneras puede encontrarse una perfección en un ser: formal, virtual y eminentemente.

a) FORMALMENTE están contenidas en un ser cuando éste las posee *según su propio concepto expresado en la definición*, como la animalidad o la racionalidad en el hombre.

[2] Cf. ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.88.

b) VIRTUALMENTE cuando existe o hay en el sujeto la *capacidad de producir esa perfección*, como la semilla contiene virtualmente la futura planta, y cualquier causa contiene virtualmente los efectos que puede producir.

c) EMINENTEMENTE cuando se posee una perfección *mayor* que suple con creces a la perfección menor de la que se carece; y así, por ejemplo, el ángel no es un ser *racional* (como el hombre), sino *intelectual*, que es más perfecto y vale mucho más (es mejor el conocimiento *intelectual* intuitivo que el *racional* discursivo).

Desde otro punto de vista, las perfecciones pueden también contenerse en un ser de dos maneras: *a) físicamente*, o sea, según su propia entidad (v.gr., como el alma en el hombre), y *b) intencionalmente*, o por especies representativas (v.gr., como las cosas conocidas están en el entendimiento del que las conoce).

Teniendo en cuenta todas estas cosas, he aquí las pruebas de la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hemos recogido en la conclusión anterior algunos textos que aluden a la *infinita* perfección de Dios. Ahora bien: no sería infinita si careciera formal o virtualmente de alguna verdadera perfección creada. Luego las posee todas. Por eso leemos en San Pablo: «Porque de El, y por El, y para El son todas las cosas» (Rom 11,36).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Recordemos la declaración del concilio Vaticano I («Dios es infinito en toda perfección») que hemos citado en la conclusión anterior (cf. D 1782).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Al hablar de la esencia *física* de Dios hemos recogido el profundo y clarísimo razonamiento de Santo Tomás (cf. n.45). Puede resumirse diciendo que todas las perfecciones que existan en un *efecto* es preciso que estén contenidas en su *causa*, ya sea de una manera formal, ya virtual, porque nadie puede dar lo que no tiene; y como Dios es la Causa Primera de todo cuanto existe, es necesario que se encuentren en El de una manera eminente, formal o virtual, las perfecciones de todos los seres creados. Esto mismo se desprende del hecho de que Dios sea el *Ser subsistente*, que supone necesariamente la posesión *actual* de todas las perfecciones del ser [3].

Veamos ahora de qué manera están contenidas en Dios las perfecciones de todos los seres creados.

a) LAS PERFECCIONES PURAS O SIMPLES, o sea, las que no envuelven en su concepto ninguna imperfección, están contenidas en Dios de una manera *formal eminente*. Quiere decir que Dios las posee tal como suenan, o sea, según su propio concepto expresado en la definición, pero de un modo superior y más eminente que el que tienen en las criaturas, porque no tienen en El ninguna limitación, sino que las posee en toda su plenitud infinita e identificadas con su propia divina esencia. Y así Dios no solamente posee, sino que *es* la misma *vida*, la misma *sabiduría*, la misma *bondad*, la misma *belleza*, la misma *omnipotencia*, etc., etc.

[3] Cf. I 4,2.

b) LAS PERFECCIONES MIXTAS, o sea, las que envuelven en su concepto alguna imperfección, no las posee Dios de una manera *formal*, porque ello implicaría imperfección en Dios o carencia de una perfección mayor, lo cual es imposible en El. Pero las posee de una manera *virtual, eminente*, o sea, en cuanto que Dios puede *producirlas* (continencia *virtual)* y puede hacer *de modo mucho más perfecto* (continencia *eminente)* todo cuanto las criaturas pueden realizar con esas perfecciones mixtas.

De la doctrina de esta conclusión se desprenden dos consecuencias importantísimas, verdaderamente sorprendentes:

1.ª **Las cosas creadas existen, en cierto modo, más verdaderamente en Dios que en sí mismas.**

56. En la Sagrada Escritura encontramos algunos textos que lo insinúan con suficiente claridad:

«Y todo cuanto ha sido hecho, en El era *vida*» (Io 1,3-4).
«Porque en El vivimos y nos movemos y *existimos*» (Act 17,28).

¿Cómo hay que entender esto? Escuchemos a Santo Tomás y a San Agustín:

SANTO TOMÁS: «Cuando se pregunta si las cosas existen más verdaderamente en sí mismas que en el Verbo de Dios, hay que distinguir. Si por la expresión *verdaderamente* quiere designarse la verdad *de la cosa*, es indudable que es mayor la verdad de las cosas en el Verbo que en sí mismas. Pero si con esa expresión quiere designarse la verdad *de la predicación*, ocurre a la inversa; porque la palabra *hombre* se predica más verdaderamente de éste tal como existe en la realidad que tal como existe en el Verbo de Dios» [4].

SAN AGUSTÍN: «Construye el artesano su arca. Lo primero es la concepción del artífice, pues de no ser así, ¿cómo la puede construir? Pero el arca como idea no es el arca que la vista contempla. Aquélla es invisible, ésta visible. Ya tenemos fabricada el arca; pero no deja por eso de existir en la mente del artista. La obra es la ejecución de la idea, que en la mente del artífice permanece. Este artefacto se puede llegar a podrir, pero en la mente queda el original para hacer otro nuevo. Fijad la atención a la vez en el arca como concepción del artífice y en el arca como obra ejecutada. El arca ya fabricada no tiene vida; pero como concepción tiene *vida* en el alma del artífice.

Lo mismo se puede decir de la Sabiduría de Dios, por la cual han sido hechas todas las cosas. Esta Sabiduría contiene en sí la idea de todas las cosas antes de que sean creadas en la realidad; y por eso todo lo producido según estas ideas tiene vida en el Verbo, aunque en sí mismo no la tenga. La tierra y el cielo, la luna y el sol que contemplamos con la vista, existen primero en su arquetipo y en El son *vida* y fuera de El son cuerpos sin alma» [5].

2.ª **Dios, más las criaturas todas, no son más que solo Dios.**

57. Quiere decir que, si añadimos al Ser de Dios la Creación universal entera, no obtendremos un resultado mayor o más perfecto que el Ser único de Dios. Habrá más *seres*, pero no más *Ser*. La razón es porque al Ser infinito nada absolutamente se le puede

4 SANTO TOMÁS, *De veritate* q.4 a.6.
5 Cf. SAN AGUSTÍN, *In Io.* 1,17. Puede verse en *Obras de San Agustín*, ed. BAC, t.13 (Madrid 1955) p.91.

añadir, ya que contiene en sí mismo de una manera *eminente* (formal o virtual) la perfección de todos los seres actuales o que pueden venir a la existencia por creación, o sea, sacándolos de la nada.

Un ejemplo aclarará estas ideas. La potestad de un príncipe o jefe de un Estado, junto con la de todos los magistrados inferiores, no es mayor que la del príncipe o jefe solo; porque la potestad de los magistrados depende y se deriva íntegramente de la sola potestad del príncipe. De donde no hay *más potestad*, aunque haya más hombres que tienen potestad.

A este propósito escribe hermosamente San Agustín:

«Tú, sin Dios, eres menos ser; y tú, en cambio, con Dios no aumentas en nada su ser. El no es más contigo, pero tú sin El eres menos. Crece, pues, en El; no te retires de El como si perdiera algo sin ti. Te rehaces si te unes con El y te deshaces si de El te retiras. El permanece intacto lo mismo contigo que sin ti» [6].

Conclusión 3.ª Las criaturas son semejantes a Dios; pero no genérica ni específicamente, sino sólo analógicamente y con distancia infinita. (Doctrina cierta y común.)

58. Esta conclusión, aunque se refiere de suyo a las criaturas, se relaciona también con la perfección de Dios, en cuanto que trasciende infinitamente cualquier clase de semejanza formal con los seres creados.

Para entenderla convenientemente hay que tener en cuenta que la semejanza no es otra cosa que la *conveniencia o conformidad de dos o más cosas en alguna forma o perfección*. Esta conveniencia puede ser mayor o menor según los diferentes modos de comunicación en la misma forma o perfección. Y así, procediendo de mayor a menor semejanza, pueden distinguirse las siguientes cuatro clases: individual, específica, genérica y analógica.

a) SEMEJANZA INDIVIDUAL es la que existe entre dos seres o cosas que no solamente pertenecen a una misma especie, sino que presentan incluso características accidentales del todo semejantes (v.gr., la semejanza entre dos hombres *negros* o pertenecientes a una misma raza de color). Es la semejanza más perfecta sin llegar a la igualdad total, como la que hay, v.gr., entre dos ejemplares de un mismo libro.

b) SEMEJANZA ESPECÍFICA es la que existe entre dos seres o cosas pertenecientes a una misma especie, pero con características accidentales diferentes (v.gr., entre un hombre blanco y otro negro).

c) SEMEJANZA GENÉRICA es la que afecta a dos seres o cosas que coinciden únicamente en el género, pero no en la especie (v.gr., la que hay entre un hombre y un animal, o entre dos animales de distinta especie).

d) SEMEJANZA ANALÓGICA es la que existe entre dos cosas que no coinciden ni en la especie ni en el género, sino únicamente en una razón generalísima común o en cuanto que ambas cosas son *seres*. Tal es, por ejemplo, la semejanza que hay entre un hombre y una piedra.

6 Cf. SAN AGUSTÍN, ibid., 11,5 (p.319 en la ed. de la BAC).

Teniendo en cuenta estas distinciones, he aquí la prueba de la conclusión en sus tres distintas partes [7]:

1.ª LAS CRIATURAS SON SEMEJANTES A DIOS. La razón es muy sencilla. Todo agente obra algo semejante a sí mismo. Por eso la forma del efecto se halla de alguna manera en la causa que lo produjo, aunque de otro modo y por otra razón. Pero como Dios es el primer Agente productor de todo cuanto existe, hay que concluir que en todas las cosas creadas hay una huella o semejanza de Dios. Por eso dice Dios en la Sagrada Escritura: «*Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*» (Gen 1,26).

2.ª PERO NO GENÉRICA NI ESPECÍFICAMENTE, ya que Dios está por encima y trasciende infinitamente todos los géneros y especies creados o creables. Es el Ser singularísimo, infinito, que no tiene ni puede tener ninguna semejanza genérica o específica con nadie. En este setido nos dice la Sagrada Escritura:

«¿Quién sobre las nubes semejante al Señor? ¿Quién semejante a Yavé entre los hijos de Dios?» (Ps 88,7).

«¿A quién, pues, compararéis vuestro Dios, qué imagen haréis que se le asemeje?» (Is 40,18).

3.ª SINO SÓLO ANALÓGICAMENTE Y CON DISTANCIA INFINITA, en cuanto que todas las cosas creadas participan en mayor o menor grado de la razón analógica del *ser* (todas son *seres)*, cuyo supremo analogado es el *Ser infinito*, que existe *por sí mismo*, mientras que todas las criaturas son seres *por participación.*

Como se ve, esta semejanza analógica es imperfectísima, de suerte que las cosas análogas son mucho más desemejantes que semejantes entre sí (v.gr., el ángel, el hombre, el animal y la piedra coinciden en la razón analógica del *ser;* pero las desemejanzas entre ellos son mucho mayores que sus semejanzas). Esta desigualdad entre los seres análogos alcanza su máximo exponente cuando se comparan las criaturas con el Creador, por razón de la distancia *infinita* que existe entre ellos. Por eso el concilio IV de Letrán declaró, contra los errores del abad Joaquín, que «no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura que no haya de afirmarse una mayor desemejanza» (D 432).

En esta semejanza *analógica* entre Dios y las criaturas podemos distinguir tres grados fundamentales:

a) LAS CRIATURAS IRRACIONALES participan de la perfección divina únicamente en cuanto que tienen *ser*, y esta tan remota semejanza se llama *vestigio* o *huella;* porque así como por el vestigio o impresión del pie (v.gr., en la nieve) se puede rastrear, siquiera imperfectamente, al autor de esa huella, así por las criaturas se puede de algún modo rastrear al Creador. En este sentido, se dice que las criaturas irracionales son como la huella, el rastro, el vestigio del Creador.

b) LAS CRIATURAS RACIONALES (ángeles y hombres), en cuanto dotados de *inteligencia* y *voluntad*, imitan y representan las perfecciones de Dios de una manera más expresa y determinada, y por esto se llaman *imagen natural de Dios.*

[7] Cf. I 4,3; *Contra gent.* I 29.

c) LAS ALMAS EN GRACIA (y los ángeles del cielo), en cuanto que están unidas a Dios mediante una participación *física* y *formal* de la misma naturaleza divina—que eso exactamente es la gracia—, le imitan de una manera muchísimo más perfecta, y por eso se llaman y son propiamente *imagen sobrenatural de Dios.* De donde se deduce que el estado y dignidad más alta a que puede elevarse una criatura consiste en la posesión de la gracia santificante, que constituye un tesoro en cierto modo infinito.

Nótese, sin embargo, que, aunque las criaturas sean semejantes a Dios en el sentido que acabamos de explicar, de ninguna manera se puede decir que Dios sea semejante a las criaturas. Escuchemos a Santo Tomás [8]:

«Si bien decimos que las criaturas son en cierto modo semejantes a Dios, de ninguna manera se ha de admitir que sea Dios semejante a la criatura, pues, como dice Dionisio, «hay semejanza mutua entre las cosas que son del mismo orden, pero no entre la causa y el efecto». Si, pues, decimos que el retrato es semejante al hombre, pero no al revés, así también podemos decir que la criatura es semejante a Dios, pero no que Dios es semejante a la criatura».

ARTÍCULO 3

BONDAD INFINITA DE DIOS

Como veremos en seguida, la bondad se funda en la perfección. Por consiguiente, una cosa perfecta será buena y otra infinitamente perfecta será infinitamente buena. Vamos, pues, a estudiar la bondad infinita de Dios inmediatamente después de haber hablado de su infinita perfección.

Empecemos por sentar algunos prenotandos indispensables [1].

59. 1. Noción de bien y de bondad. El *bien*, en cuanto se identifica real y trascendentalmente con el *ser*, no puede definirse propiamente. Podemos decir, sin embargo, que el bien es *aquella cualidad del ser que le hace grato y apetecible;* o, como decía Aristóteles, es *aquello que todos apetecen.* Esta sencilla fórmula expresa el *fundamento* objetivo, la razón *formal* y el *efecto* de la bondad:

a) FUNDAMENTO OBJETIVO. El bien, contemplado en las cosas, consiste en aquella conveniencia o perfección fundamental por la cual la cosa es apta para alcanzar su propio fin o el fin de otro, haciéndola buena para sí o para otro.

b) RAZÓN FORMAL. Esta conveniencia excita, atrae y mueve al apetito, y, por eso, el *bien* se diferencia específica y formalmente de lo *verdadero*, que se refiere no al apetito, sino a la facultad cognoscitiva.

c) EFECTO. El bien mueve al apetito en el que engendra el *amor*. Lo *verdadero*, en cambio, engendra el *conocimiento* en la facultad cognoscitiva. El bien se identifica trascendentalmente con el ser. De donde resulta que, en mayor o menor grado, *todos los seres son buenos* [2]. Es imposible que

[8] I 4,3 ad 4.

[1] Cf. FARGES-BARBEDETTE, o.c., vol.2 p.147.

[2] Cf. I 5,3.

exista un ser *esencialmente malo*—un dios del mal—,ya que el mal, en cualquiera de sus manifestaciones (físico o moral). necesita como soporte indispensable un *ser* a quien afecte; y ese ser, *en cuanto ser*, es una realidad positiva y, por lo mismo, *buena*. Los mismos demonios y condenados del infierno son buenos en cuanto *seres*, aunque sean malos por su voluntad depravada aferrada al pecado.

La bondad no es otra cosa que la cualidad de bueno.

60. 2. Diferentes clases de bienes. Hay muchas clases de bienes. He aquí las principales:

1.ª POR RAZÓN DEL OBJETO SOBRE EL QUE RECAE, la bondad se divide en *metafísica, física* y *moral*, según afecte trascendentalmente *a todos* los seres, o se trate de la perfección debida a una cosa *individual* (v.gr., una buena pluma es la que escribe perfectamente bien), o se refiera a los *actos morales* (v.gr., la limosna es una buena acción).

2.ª POR RAZÓN DE LA VERDAD, el bien puede ser *verdadero* o *aparente*. Se entiende por bien verdadero el que lo es real y objetivamente (v.gr., amar a Dios, socorrer al necesitado, honrar a los padres, etc.). Por el contrario, se llama bien aparente al que no lo es en realidad, aunque engañe con frecuencia a los hombres presentándose como verdadero (v.gr., los placeres desordenados).

3.ª POR RAZÓN DEL FIN, el bien se divide en *honesto, útil* y *deleitable*. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo esta división, que tiene gran importancia en teología moral para juzgar de la moralidad de nuestros actos [3]:

«Lo que es apetecido como *término parcial* del movimiento apetitivo, por cuanto es *medio* para conseguir algo ulterior, se llama «útil» (como la medicina se apetece no por sí misma, sino como medio útil para obtener la salud).

Lo que en realidad se desea *por sí mismo* y por ello es meta y *límite último* del movimiento apetitivo, se llama «honesto» (como la virtud en el orden moral, o cualquier perfección verdadera en el orden natural, v.gr., la sabiduría, la salud, etc.), ya que por honesto entendemos lo que es apetecible por sí mismo.

Por último, el bien que aquieta el movimiento del apetito, haciéndole gozar de lo que deseaba, se llama «deleitable» (y puede ser un deleite honesto, v.gr., el placer de practicar una buena acción, o desordenado y pecaminoso, como el de la gula o de la lujuria)».

En la respuesta a unas dificultades redondea Santo Tomás esta doctrina en la siguiente forma:

«Se llama propiamente *deleitable* a lo que no tiene más razón de ser apetecido que el placer que proporciona, aunque sea a veces perjudicial e inhonesto; se llama *útil* a lo que de por sí no tiene atractivo, sino que se usa únicamente para obtener otro fin, v.gr., tomar una medicina amarga; por último, *honesto* es lo que tiene en sí mismo la justificación del deseo» [4].

[3] Cf. I 5,6. Los paréntesis explicativos son nuestros.
[4] Ibid., ad 2.

«No ha de entenderse esta división como si el bien fuera algo *unívoco* que se aplicase por igual a cada uno de los miembros, sino que es una división *análoga* que se les atribuye proporcionalmente y en diferentes grados. De suerte que la razón de bien conviene ante todo al bien *honesto*, después al *deleitable*, y, por último, al *útil*» [5].

3. Doctrina católica. Teniendo en cuenta estos prenotandos, vamos a exponer en forma de conclusiones la doctrina católica sobre la bondad infinita de Dios.

Conclusión 1.ª Dios es infinitamente bueno, con bondad ontológica, esencial o absoluta; con bondad moral o santidad, y con bondad bienhechora o de beneficencia. (De fe.)

61. Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión.

En Dios cabe distinguir una triple bondad:

a) ONTOLÓGICA, o esencial y absoluta, es la bondad divina *en sí misma*, o sea, el mismo Ser subsistente en cuanto infinitamente apetecible.

b) MORAL, llamada también *santidad*, consiste en la carencia de pecado y en la perfección de todas las virtudes.

c) DE BENEFICENCIA significa la inclinación de la voluntad a hacer el bien a los demás.

Vamos a examinar por separado cada una de estas tres bondades divinas.

1.ª Dios es infinitamente bueno con bondad ontológica, esencial o absoluta.

62. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hay infinidad de textos que nos hablan de la bondad infinita de Dios. El mismo Cristo dijo al joven rico: «*Nadie es bueno sino sólo Dios*» (Lc 18,19). Esas palabras se refieren, naturalmente, a la bondad esencial o absoluta, ya que también en las criaturas puede encontrarse y se encuentra de hecho cierta bondad participada o *analógica*.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Ya vimos que el concilio Vaticano I enseña que Dios es *infinito en toda perfección* (D 1782). Una de las mayores perfecciones es la bondad.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Escuchemos el clarísimo razonamiento de Santo Tomás [6]:

«Dios es el *Sumo bien*, y no sólo en algún género u orden de cosas, sino en absoluto. Hemos dicho que el sentido en que atribuimos el bien a Dios es en cuanto que de El, como de la causa primera, dimanan todas las perfecciones que existen o pueden existir. Hemos visto también que no dimanan de El como de un agente *unívoco*, sino como de un agente que no coincide con sus efectos ni en el concepto específico ni en el genérico. La semejanza

[5] Ibid., ad 3.
[6] Cf. I 6,2. Los paréntesis explicativos son nuestros.

de un efecto con su causa *unívoca* exige uniformidad entre ambos (como la que hay entre un padre y su hijo), a diferencia de la causa equívoca (o *analógica)*, cuyo efecto se encuentra en ella de manera más excelente (como el *Ser* se encuentra en Dios de modo más excelente que en las criaturas). Por consiguiente, si el bien está en Dios como en la causa primera, no unívoca, de todas las cosas, es indispensable que esté en El de modo excelentísimo, y por esta razón llamamos a Dios *Sumo Bien*».

Como se ve, la razón última de la bondad de Dios hay que buscarla en el hecho de que El es el *Ser subsistente por sí mismo* y, por tanto, *infinito en toda perfección*, ya que el *ser* y el *bien* se identifican trascendentalmente entre sí, distinguiéndose tan sólo con una distinción de razón.

Escuchemos a un teólogo contemporáneo en algunas precisiones [7]:

«Como ser subsistente, Dios es la bondad por esencia o la *bondad misma* (αὐταγαθότης, *ipsa bonitas)*. Como causa de todas las criaturas y de toda la bondad creada, Dios es la *bondad total* (παναγαθότης, *bonum universale)*. Como la bondad de Dios está infinitamente elevada por encima de toda bondad creada, Dios es el *supremo bien* (ὑπεραγαθότης, *summum bonum)*. Nadie más que Dios es la bondad por esencia (Lc 18,19: «Nadie es bueno sino sólo Dios»). Las criaturas no poseen más que una bondad participada de Dios (1 Tim 4,4: «Toda criatura de Dios es buena»). La absoluta bondad ontológica de Dios es la razón de su felicidad infinita. Conociéndose y amándose a sí mismo como bien supremo, Dios es infinitamente feliz con esa posesión y disfrute de sí mismo.

Dios es la absoluta bondad ontológica en relación con otros, por ser causa ejemplar, eficiente y final de todas las criaturas (Rom 11,36: «De El y por El y para El son todas las cosas»)».

2.ª Dios es infinitamente bueno con bondad moral, o sea, infinitamente santo.

63. Consta expresamente por los lugares teológicos tradicionales:

a) La Sagrada Escritura. La santidad de Dios es uno de los atributos divinos más reiteradamente manifestados en las sagradas páginas. Ofrecemos algunos textos por vía de ejemplo:

«¿Quién como tú, ¡oh Yavé!, entre los dioses? ¿Quién como tú magnífico en santidad?» (Ex 15,11).

«Santo seréis vosotros, porque santo soy yo» (Lev 11,45).

«Ensalzad a Yavé, nuestro Dios, y postraos ante su monte santo, porque santo es Yavé, nuestro Dios» (Ps 98,9).

«¡Santo, Santo, Santo, Yavé Sebaot! ¡Está la tierra toda llena de su gloria!» (Is 6,3).

«Cuyo nombre es santo» (Lc 1,49).

«Conforme a la santidad del que os llamó, sed santos en todo» (1 Petr 1,15).

b) El magisterio de la Iglesia. Hemos citado varias veces el texto del concilio Vaticano I en el que se nos dice que Dios es

[7] Cf. Ott, *Manual de Teología dogmática* (Barcelona 1958) p.75.

«infinito en toda perfección» (D 1782). No podría faltarle, pues, la perfección moral o santidad en grado supremo o infinito.

c) La razón teológica. La santidad en las criaturas supone dos cosas fundamentales: *limpieza* o exención de pecado y *firmeza* en la práctica del bien [8]. Elevando analógicamente este principio hasta Dios, nos encontramos con que El es la santidad infinita o por esencia, ya que no solamente está exento de pecado, sino que es *intrínsecamente impecable*, y no solamente practica el bien, sino que es el *Bien sumo e infinito*.

Luego Dios no solamente es infinitamente santo, sino el manantial y la fuente de toda santidad. La santidad de las criaturas consiste en su *unión con Dios*. El grado de unión con Dios marca exactamente el grado de santidad de una criatura. Esta unión se verifica, en esta vida, principalmente, por la gracia y las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad). En el cielo se verificará por la visión y el goce beatíficos, además de la gracia y la caridad.

3.ª Dios es infinitamente bueno con bondad bienhechora o de beneficencia.

64. Consta también por los lugares teológicos tradicionales:

a) La Sagrada Escritura. En ella se nos habla continuamente de los inmensos beneficios de orden natural y sobrenatural que Dios ha querido derramar sobre sus criaturas; y ello por pura bondad y misericordia, sin que hubiera en las criaturas ningún título que las hiciera acreedoras a tales beneficios, antes al contrario, a pesar de las continuas maldades e ingratitudes de los hombres (cf. Rom 5,8). Y todos esos dones y beneficios fueron coronados por el don infinito de su divino Hijo y el beneficio inestimable de la redención del mundo. Con razón exclama estupefacto el evangelista San Juan: «Tanto amó Dios al mundo, que le dio su Hijo unigénito, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Io 3,16).

b) El magisterio de la Iglesia. Escuchemos la siguiente hermosísima declaración del concilio Vaticano I:

«Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio, juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la humana, como común, constituida de espíritu y cuerpo» (D 1783).

c) La razón teológica. Según el axioma filosófico, «el bien es difusivo de sí mismo», o sea, tiende a derramarse sobre los demás por vía de atracción hacia sí. Luego, siendo Dios el Bien infinito, ha de ser de suyo infinitamente difusivo. No es menester insistir en cosa tan clara y evidente.

[8] Cf. II-II 81,8.

Conclusión 2.ª Dios es la causa ejemplar, eficiente y final de toda la bondad participada que se encuentra en las criaturas. (Doctrina cierta y común.)

65. Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo esta doctrina [9]:

«Hay un primer Ser que es por su esencia *ser* y *bueno*, a quien llamamos Dios. De este primer *Ser*, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de *seres* y de *buenas*, en cuanto participan de El por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficiente, según hemos dicho; y por esto se dice que las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto que ella es el primer principio *ejemplar*, *eficiente* y *final* de toda bondad. Esto no obstante, las cosas son también buenas por la semejanza de la bondad de Dios inherente a cada una de ellas, y ésta es su bondad *formal* y por la que se dicen buenas. De este modo resulta que hay una bondad común a todos los seres y hay también múltiples bondades».

De modo que sólo Dios es bueno (cf. Lc 18,19) absolutamente y por su propia esencia. Esta bondad *esencial* de Dios, por ser infinita, es incomunicable a las criaturas, siendo propia y exclusiva de Dios [10]. Pero Dios es el origen de toda la bondad participada que se encuentra en las criaturas, en cuanto que El es el modelo o ejemplar a quien imitan (causa *ejemplar)*, en cuanto que ha sido producida por El en las criaturas (causa *eficiente)* y en cuanto que, como bondad participada, se ordena de suyo a la Bondad absoluta, que es el mismo Dios (causa *final)*. Pero Dios no es propiamente la causa *formal* o intrínseca de la bondad de las criaturas—como deliran los panteístas—, sino únicamente en sentido *analógico*, por cierta *semejanza* de la bondad divina impresa en ellas; y por eso cada una de ellas tiene su propia bondad intrínseca que la distingue y diversifica de todas las demás.

Artículo 4

HERMOSURA INFINITA DE DIOS

Intimamente relacionado con la bondad infinita de Dios nos sale ahora al paso otro magnífico atributo divino: su infinita belleza o hermosura.

Recordemos, en primer lugar, algunas nociones filosóficas en torno a la belleza o hermosura.

66. 1. **Noción de hermosura.** Lo bello o hermoso es *aquello cuya vista agrada y deleita (quod visum placet)*. Resulta de una combinación armoniosa y esplendente de lo bueno y lo verdadero.

67. 2. **Condiciones que requiere.** Según Santo Tomás [1], para que haya belleza se requieren tres condiciones:

[9] Cf. I 6,4.
[10] Cf. I 6,3.
[1] Cf. I 39,8; cf. I 5,4 ad 1.

a) Integridad o perfección, porque lo incompleto e imperfecto no es bello, sino más bien feo y deforme.

b) Proporción y armonía, porque sin ellas el objeto continúa deformo y no puede agradar al que lo vea.

c) Claridad, o cierto resplandor del objeto que cautiva al que lo contempla; y así, por ejemplo, llamamos bellas las cosas que tienen un nítido color.

Nótese, sin embargo, que estas características se refieren más bien a las cosas sensibles o materiales. Por encima de esta belleza material, y de un modo incomparablemente más perfecto, se da la belleza *espiritual*, que, captada por el entendimiento, le llena de agrado y deleite. A Dios corresponde la belleza en este último sentido y en grado supremo o infinito.

3. **Doctrina católica.** Vamos a exponerla en forma de conclusión.

Conclusión. Dios es infinitamente hermoso, o más bien, la misma belleza y hermosura. (Doctrina cierta y común.)

68. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. En el libro de la Sabiduría se reprende a los hombres insensatos que, al contemplar la belleza de las criaturas, no saben remontarse a la belleza suprema del que las creó a su imagen y semejanza:

«Pues si, seducidos por su hermosura, los tuvieron por dioses, debieron conocer cuánto mejor es el Señor de ellos, pues es el autor de la belleza quien hizo todas estas cosas. Y si se admiraron del poder y de la fuerza, debieron deducir de aquí cuánto más poderoso es su Creador; pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, por razonamientos se llega a conocer al Hacedor de éstas» (Sap 13,3-5).

b) La razón teológica. Dios reúne analógicamente, en grado trascendente e infinito, las condiciones que requiere la belleza o hermosura, a saber:

a) Integridad o perfección, porque es infinitamente perfecto.

b) Proporción y armonía, porque, a pesar de la infinita riqueza de su ser, es absolutamente *simple*, lo que supone una proporción y armonía infinitas.

c) Claridad, porque, siendo espíritu puro y absolutamente simple, es el ser más claro y luminoso que puede pensarse.

Luego la belleza y hermosura de Dios es una belleza *esencial* que trasciende y sobrepuja infinitamente la hermosura de las criaturas, que sólo de una manera *analógica*, con distancia infinita, imitan imperfectamente la belleza soberana de Dios.

Los místicos experimentales han celebrado con líricos acentos la soberana belleza y hermosura de Dios, cuyo recuerdo arrebataba su alma. Aun a trueque de incurrir en una pequeña digresión,

vamos a ofrecer al lector unos fragmentos de tres insignes místicos españoles: San Juan de la Cruz, Fray Luis de Granada y Fray Diego de Estella.

San Juan de la Cruz

69. Comentando la canción undécima de su maravilloso *Cántico espiritual*, escribe el sublime místico fontivereño:

«No hace mucho aquí el alma en querer morir a vista de la hermosura de Dios para gozarla para siempre; pues que si el alma tuviese un solo barrunto de la alteza y hermosura de Dios, no sólo una muerte apetecería por verla ya para siempre, como aquí desea, pero mil acerbísimas muertes pasaría muy alegre por verla un solo momento, y, después de haberla visto, pediría padecer otras tantas por verla otro tanto» [2].

Y en el comentario a la canción 36 escribe en un desbordamiento incontenible:

«Hagamos de manera que, por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos hasta vernos en tu hermosura en la vida eterna; esto es, que de tal manera esté yo transformado en tu hermosura, que, siendo semejante en hermosura, nos veamos entrambos en tu hermosura, teniendo yo ya tu misma hermosura; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su hermosura sola, absorto yo en tu hermosura; y así te veré en tu hermosura, y tú te verás en mí en tu hermosura; y así parezca yo en tu hermosura, y parezcas tú yo en tu hermosura, y mi hermosura sea tu hermosura, y tu hermosura mi hermosura; y así nos veremos el uno al otro en tu hermosura» [3].

Fray Luis de Granada

70. «No solamente la bondad, sino también la verdadera hermosura mueve grandemente los corazones al amor. Por donde algunos sabios vinieron a decir que el objeto de nuestra voluntad era la hermosura, por ver con cuánta fuerza atrae las voluntades a sí.

Pues si tan amable es la hermosura, ¿qué tan amable seréis Vos, Señor, que sois piélago y fuente de infinita hermosura, de quien proceden todas las hermosuras? Las hermosuras, Señor, de las criaturas son particulares y limitadas; mas la vuestra es universal e infinita, porque en Vos solo están encerradas las hermosuras de todo lo que Vos criasteis. Por donde así como el sol es más claro, más resplandeciente y más hermoso que todas las estrellas del cielo juntas y él solo alumbra más que todas ellas, así Vos solo sois infinitamente más hermoso que todas vuestras criaturas y más parte para alegrar y robar los corazones de todas ellas. De vuestra hermosura el sol y la luna se maravillan; de vuestra hermosura manaron todas las otras hermosuras; en esta hermosura no se hartan de mirar los ángeles, porque en ella ven más perfectamente todas estas perfecciones y hermosuras de las criaturas que en las mismas criaturas...

Pues quiero yo, Señor, ahora echar la cuenta y subir por esta escalera de las criaturas a ver, como desde una atalaya muy alta, algo de la hermosura inestimable que hay en Vos. Porque primeramente está claro que tenéis ya la hermosura de todas las criaturas visibles; después, la de todas las invisibles, que sin comparación son muchas más en número y mayores

[2] San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* canc.11 n.7.
[3] Ibid., ibid., canc.36 n.5.

en excelencia, y sobre esto tenéis en Vos otras infinitas hermosuras que a ninguna criatura se comunicaron.

De manera que así como la mar es grande no sólo porque todas las aguas de los ríos entran en ella, sino también por las que ella tiene de suyo, que son muchas más sin comparación, así decimos que Vos, Señor, sois mar de infinita hermosura, porque no sólo tenéis en Vos las perfecciones y hermosuras de todas las cosas, sino también otras infinitas que son propias de vuestra grandeza y no se comunicaron a ellas, aunque en Vos no sean muchas hermosuras, sino una simplicísima e infinita hermosura.

Pues siendo esto así, ¿cuál podremos entender que será aquella hermosura, aquella imagen tan perfecta, aquel espejo de todas las cosas, aquel abismo de todas las gracias, pues él solo tiene embebidos en sí los mayorazgos de todas las hermosuras, con otras infinitas que son propias suyas?...

Finalmente, tal es y tan grande vuestra hermosura, que sólo verla y gozarla basta para hacer bienaventurados aquellos soberanos espíritus del cielo y henchir todo el seno de su capacidad, los cuales arden perpetuamente en amor de vuestra infinita hermosura, amándola con todas sus fuerzas y ocupándose en esto con lo último de su potencia sin jamás cansar. Porque la hermosura infinita de aquel objeto que tienen delante de tal manera arrebata y llama a sí todas las fuerzas de estos espíritus soberanos, que no pueden dejar de estar siempre y actualmente amándoos con este amor» [4].

Fray Diego de Estella

71. En sus *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* escribe el gran místico franciscano:

«Si la hermosura tanto poder tiene para robar las voluntades, ¡oh corazón mío!, ¿por qué no te captivas de aquella hermosura inmensa de tu Creador? ¡Oh fuente de toda hermosura, de la cual todas las otras hermosuras proceden! ¿Por qué no soy todo llevado de la grande perfección de tan extremada y soberana lindeza?

La hermosura de las criaturas pequeña es, transitoria, momentánea y perecedera. Hoy es fresca como la flor del campo y mañana está marchita. La hermosura de la criatura falta y deja de ser al mejor tiempo, pero la hermosura del Creador para siempre persevera y está con él. Toda hermosura, comparada con la hermosura del Señor, es fealdad muy grande. ¿Pues por qué, ánima mía, te detienes en el amor de la fealdad de la criatura engañosa, cubierta con una falsa apariencia de hermosura, y dejas a la misma hermosura de tu Dios? Más ventaja hace la hermosura del Creador a la de la criatura que el cuerpo a la sombra. Pues tanto te convida la sombra a que la ames, ¿por qué no te captiva la luz a que la quieras? Si tanta admiración te causan las labores que no pudieron ser recibidas con la perfección que tenían en el dechado, por la torpeza del sujeto donde fueron labradas, ¿cómo no quedas fuera de ti contemplando la hermosura y perfección que tenían en el dechado de donde se sacaron? ¿Qué hombre habrá en el mundo que, aficionándose a una figura muy hermosa sacada al natural de una persona, no se aficione mucho más a la misma persona? Pues si todas las criaturas son dibujos de la mano de ti, mi Dios, y el hombre es imagen y semejanza tuya, ¿por qué, Señor, no me aficionaré más a ti que a tu imagen y dibujo?...

¡Oh hermosura tan antigua y tan nueva, cuán tarde te conocí y cuán tarde te amé! ¿Por ventura no eres tú, Señor, aquel de quien dice el salmista que eres hermoso entre los hijos de los hombres? De ti dice la esposa

[4] Fray Luis de Granada, *Adiciones al Memorial de la vida cristiana*, t.1, *Libro del amor de Dios*; en Obras de Fray Luis de Granada, ed. crítica del P. Cuervo, vol.4 (Madrid 1907) p.200-202. Puede verse en *Obra selecta* ed. BAC (Madrid 1947) c.6 p.28ss.

que *eres blanco y colorado, escogido entre millares* (Cant 5,10). Y si en este destierro no veo la hermosura de tu divina majestad así como eres hermoso en el cielo, por los efectos vengo en conocimiento de la causa, y por la hermosura de los cielos, planetas, árboles, flores y variedad de muy vivos colores de las cosas que tus divinas manos fabricaron, conozco, mi Dios y Señor, ser abismo infinito de hermosuras la hermosura de donde estas hermosuras tienen su origen» [5].

Artículo 5

INFINIDAD DE DIOS

La perfección omnímoda de Dios y su bondad por esencia llevan, lógicamente, a tratar de la infinidad del ser divino. Este es el orden que sigue Santo Tomás en la *Suma Teológica*.

Como de costumbre, vamos a precisar, ante todo, las nociones fundamentales.

72. 1. Noción y división de infinito. Infinito es *aquello que no tiene término ni límites*. Pero esto puede entenderse en sentido *absoluto* o en sentido *relativo*:

a) Infinito absoluto es aquel que no tiene término ni límite alguno *ni en potencia ni en acto*. Es, como veremos, propio y exclusivo de Dios.

b) Infinito relativo (llamado también *indefinido)* es aquel que no tiene límites *en potencia, pero sí en acto*, o sea que en sí mismo es siempre limitado. Tal es el llamado infinito *matemático* (el número, la línea o la extensión) que no tiene límites en potencia (ya que el número, la línea o la extensión pueden crecer *indefinidamente*, sin alcanzar jamás un término infranqueable), pero sí en acto, o sea que de hecho en sí mismo es siempre limitado, sin que pueda existir infinito en la realidad, ya que es imposible un número, una línea o una extensión *actualmente infinita*, o sea que no pueda ser mayor.

73. 2. Errores. Hay dos principales errores en torno a la infinidad de Dios:

a) El de los que niegan que Dios sea infinito. Tales son, entre otros, Hobbes; los panteístas evolucionistas (que afirman que Dios va evolucionando y perfeccionándose continuamente) y los panteístas trascendentales, como Fichte, Schelling, Hegel, etc. Niegan también la infinidad de Dios Stuart Mill; los neocriticistas, como Renouvier; los finitistas ingleses y americanos, como Schiller, W. James, Well; y los modernistas, como Guyot y Brochard.

b) El de los que admiten la infinidad de Dios, pero niegan que pueda demostrarse por la razón natural. Tales son los nominalistas, con su jefe, Ockam, a la cabeza, y los tradicionalistas.

74. 3. Doctrina católica. Contra los errores que acabamos de enumerar, la sentencia común entre los teólogos católicos es que la infinidad de Dios no solamente es una verdad de fe (D 1622, 1782), sino que puede ser demostrada con certeza por la simple

[5] Fray Diego de Estella, *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* medit.5. Puede verse en *Místicos franciscanos* ed. BAC, vol.3 (Madrid 1949) p.69.

razón natural. Vamos a precisar la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. Dios es infinito con infinitud actual y absoluta. (De fe.)

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. No habla explícitamente y en sus términos propios de la infinitud de Dios, pero sí en términos equivalentes o implícitos, como cuando pondera la grandeza e incomprensibilidad de Dios, que nacen precisamente de su infinitud.

«Es grande Yavé y digno de toda alabanza, su grandeza es inconcebible» (Ps 144,3).

«Es grande Yavé, grande su poderío, y su inteligencia es inenarrable» (Ps 146,5).

«Es muy grande y no tiene término, alto e inmenso» (Bar 3,24).

b) El magisterio de la Iglesia. Como hemos visto, el concilio Vaticano I declaró expresamente que Dios es «inmenso, incomprensible, *infinito* en su entendimiento y voluntad y en toda perfección» (D 1782).

c) La razón teológica. El argumento fundamental para demostrar la infinitud de Dios es el hecho de que sea el *Ser subsistente por sí mismo*, o sea la plenitud absoluta del Ser, que no está limitado ni coartado absolutamente por nadie ni en ningún sentido [1]. Escuchemos a un teólogo contemporáneo ampliando un poco este argumento fundamental [2]:

«Comprenderemos que Dios es infinito, siendo perfecto y simple, si procuramos cuidadosamente distinguir dos modos de ser infinito o indeterminado un existente: ser infinito es el resultado de una imperfección o de una perfección.

Es imperfecto lo que puede constantemente ser acabado, determinado, finito y que jamás lo está de hecho o en acto. De esta manera lo es el bloque de mármol que el artista maneja sin cesar, pero que queda privado de forma definitiva, o la materia sonora que se encuentra en los esbozos del compositor. Tal es el infinito de imperfección o de ausencia. La perfección llega con la forma que realiza el fin proyectado; entonces la obra está acabada. Pero este fin perfectamente determinado es una perfección relativa: ha reducido las infinitas posibilidades de la materia, o, si se prefiere, el perfecto cuarteto que se ejecuta actualmente no es nada en relación con las infinitas posibilidades de Mozart. Ser en potencia no es indudablemente una perfección, aun cuando esta potencia sea infinita; pero el acto particular que pone fin a toda posibilidad está marcado, a su vez, de imperfección. El Partenón está perfectamente acabado, pero no es más que el Partenón. Sería preciso contemplar más allá de este límite una belleza infinita y al mismo tiempo perfecta, algo así como *la realización actual de todas las posibilidades a la vez*. Tal sería el infinito de perfección que la criatura no puede conseguir.

Sería Dios imperfecto, siendo infinito, si hubiera de ser considerado como una materia siempre en espera de perfeccionamiento. Pero es *Causa*

[1] Cf. I 7,1.

[2] H. Paissac, O. P., en *Iniciación teológica* (Barcelona 1957) vol.1 p.367.

Primera del mundo, es decir, *acto puro*, y no puede ser infinito en posibilidad. Sería perfecto y finito como una obra de arte si realizara *tal* acto, *tal* idea actual, *tal* forma, si fuera alguna cosa o algo. Pero no está acabado de esta manera, porque es más perfecto que toda obra de arte. Su acto consiste en *ser absolutamente* y no en ser tal o tal cosa. Por eso es infinito, mas con un exceso de perfección. Dios está más allá, no más acá de lo que está acabado perfectamente.

Se podría decir que Dios no tiene fin y que es más que finito [3]. Infinitamente más bello que el templo griego, más acabado que el más puro cuarteto, más grande que la vida terminada por una muerte heroica, porque es el acto que todas esas cosas o esas personas intentan de lejos imitar. Dios de tal manera existe que sobrepasa toda determinación, todo fin, todo límite. Es como un artista que realizara actualmente y a la vez todas sus posibilidades, como un santo que viviera al mismo tiempo todas las formas posibles de heroísmo, como un acto que fuera todos los actos. El *es*. No es esto o aquello. *Acto puro de ser*, sin potencia alguna indeterminada, de simplicidad perfecta, Dios es absolutamente infinito».

A esta misma conclusión se puede llegar desde otro ángulo de visión. Como ya vimos, Dios es la Causa Primera, el principio supremo del que se derivan todas las cosas. Todo lo que fue, todo lo que es, todo lo que será y todo lo que podría ser no puede tener otra fuente o manantial que Dios. Todo viene de El inmediata o mediatamente. Y puesto que no pueden señalarse límites a las perfecciones o realidades que existen o pueden llegar a existir, no pueden tampoco señalarse límites a la perfección de la Causa Primera capaz de producirlas. Luego Dios es actual y absolutamente infinito [4].

De toda esta doctrina se derivan las siguientes principales consecuencias:

1.ª La infinitud actual y absoluta es tan propia y exclusiva de Dios que ningún otro ser, fuera de El, puede ser infinito por esencia, ya que ningún otro puede ser el *Ser subsistente por sí mismo* y la *Causa Primera* de todas las cosas [5].

2.ª No puede existir ninguna cosa que sea infinita por su magnitud; porque todo cuerpo tiene superficie, y lo que tiene superficie es finito, porque la superficie es el límite del cuerpo finito. Por tanto, todo cuerpo es finito. Y como lo mismo se puede decir de la superficie y de la línea, síguese que nada hay infinito por su magnitud [6].

3.ª No puede darse tampoco una multitud real infinita, ya que no puede darse un número tan grande que no pueda ser mayor y tras una multitud cualquiera puede venir otra y así indefinidamente [7].

[3] Finito en el sentido de *acabado. (N. del A.)*
[4] Cf. ZACCHI, *Dio* ed.5.ª (Roma 1952) p.568.
[5] Cf. I 7,2.
[6] Cf. I 7,3 argumento *sed contra*.
[7] Cf. I 8,4.

ARTÍCULO 6

INMENSIDAD Y UBICUIDAD DE DIOS

Después de haber hablado de la infinidad de Dios, el orden lógico nos lleva a estudiar su inmensidad y ubicuidad, porque el infinito lo llena todo.

Empecemos, como de costumbre, precisando los términos de la cuestión.

75. 1. **Noción de inmensidad y de ubicuidad.** Aunque a veces se usan indistintamente las palabras *inmensidad* y *ubicuidad*, no significan exactamente lo mismo.

a) INMENSIDAD, en el sentido teológico que aquí nos interesa, significa la aptitud del ser divino para existir en todas las cosas y en todos los lugares. Es la *omnipresencia aptitudinal o potencial* que se daba ya en Dios antes de la creación del mundo, a pesar de que entonces no estaba Dios presente en ningún lugar, ya que no existía todavía lugar alguno. Dios inmenso estaba presente *en sí mismo*, no en las cosas, que todavía no existían.

b) UBICUIDAD, en cambio, significa la presencia actual de Dios en todas las cosas y lugares. Supone la creación y existencia de las cosas. Es, sencillamente, la *omnipresencia actual* de Dios en todo cuanto existe.

76. 2. **Distintas maneras de presencia.** En el orden natural y filosófico cabe distinguir una triple manera de estar presente en una cosa o lugar:

a) POR PRESENCIA, VISIÓN O CONOCIMIENTO, cuando las cosas están presentes ante nuestra mirada o conocimiento. En este sentido se dice que los alumnos de una clase están presentes a la mirada de su profesor, que los está viendo a todos desde su tarima.

b) POR POTENCIA, INFLUJO O PODER, cuando se deja sentir el poder o influjo de una persona en algún lugar aunque no esté materialmente presente en él. Y así, por ejemplo, el poder del rey se extiende a todos los lugares de su reino aunque no esté personalmente presente en todos ellos.

c) POR ESENCIA O SUBSTANCIA, cuando una cosa está realmente presente en el lugar que ocupa.

Como veremos, Dios está presente en todas las cosas de este triple modo.

77. 3. **Errores.** Contra la inmensidad y ubicuidad de Dios han surgido muchos errores que afectan a los tres modos de presencia que acabamos de indicar. Y así:

a) Contra la presencia de *visión o conocimiento*, erraron Aristóteles, Averroes y otros filósofos, que substrajeron del conocimiento divino las cosas viles y singulares por parecerles su conocimiento indigno de Dios. En consecuencia, negaban también la divina providencia sobre todas las cosas.

b) Los maniqueos negaban a Dios la omnipresencia *por potencia*, ya que, según ellos, solamente están sometidos al divino poder las cosas espirituales, no las materiales y sensibles, que dependen exclusivamente del principio malo.

c) Los neoplatónicos, árabes y los emanatistas en general, niegan la omnipresencia *por esencia*, sosteniendo que Dios sólo produce la primera substancia separada, y ésta la siguiente, y así sucesivamente. La última substancia separada produce el mundo material y sensible. Dios llega a este mundo material por su influjo (por *potencia)*, pero sólo está presente por esencia en la primera substancia separada en la cual obra inmediatamente.

4. **Doctrina católica.** Contra todos estos errores, vamos a precisar la doctrina católica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es inmenso. (De fe.)

78. He aquí las pruebas.

a) La Sagrada Escritura. Es una de las verdades más clara y reiteradamente expuestas en las sagradas páginas. He aquí algunos textos impresionantes, que podrían multiplicarse con abundancia:

«¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia? Si subiera a los cielos, allí estás tú. Si bajare a los abismos, allí estás presente. Si, robando las plumas a la aurora, quisiera habitar al extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me tendería tu diestra. Si dijere: «Las tinieblas me ocultarán, será la noche mi luz en torno mío», tampoco las tinieblas son densas para ti, y la noche luciría como el día, pues tinieblas y luz son iguales para ti» (Ps 138,7-12).

«¿Soy yo, por ventura, Dios sólo de cerca? Palabra de Yavé. ¿No lo soy también de lejos? Por mucho que uno se oculte en escondrijos, ¿no le veré yo? Palabra de Yavé. ¿No lleno yo los cielos y la tierra? Palabra de Yavé» (Ier 23,23-24).

«¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su omnipotencia? Es más alto que los cielos. ¿Qué harás? Es más profundo que el abismo. ¿Qué entenderás? Es más extenso que la tierra, más ancho que el mar» (Iob 11,7-9).

«Los cielos y los cielos de los cielos no son capaces de contenerte» (3 Reg 8,27).

«El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, ése, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano del hombre... No está lejos de nosotros, porque en El vivimos y nos movemos y existimos» (Act 17,24 y 27-28).

b) El magisterio de la Iglesia. La inmensidad de Dios es un dogma de fe expresamente definido por la Iglesia. He aquí algunos textos:

En el símbolo Atanasiano (Quicumque) se dice expresamente: «Inmenso el Padre, inmenso el Hijo, inmenso el Espíritu Santo... Y, sin embargo, no son tres inmensos, sino un solo inmenso» (D 39).

El concilio IV de Letrán declaró expresamente contra los albigenses y otros herejes: «Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios, eterno, *inmenso...*», etc. (D 428).

El concilio Vaticano I, como ya vimos, declaró que «la santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, *inmenso...*», etc. (D 1782).

c) La razón teológica. Es una consecuencia necesaria e inevitable de la infinitud actual y absoluta de Dios. Porque como la infinitud absoluta carece de límites en el orden del ser, trasciende también en absoluto los términos del lugar y del espacio. Luego Dios es inmenso y está real e íntimamente presente en todas partes.

Vamos a precisar ahora de qué manera está presente Dios en todas las cosas y lugares.

Conclusión 2.ª Dios está íntimamente presente en todas las cosas y lugares por esencia, presencia y potencia. (Doctrina cierta y común.)

Esta conclusión contiene tres afirmaciones, que vamos a probar por separado.

1.ª Dios está íntimamente presente en todas las cosas.

79. El argumento fundamental es el siguiente. Como la acción de Dios no se distingue de su esencia, es forzoso que Dios esté realmente presente allí donde obre o actúe. Pero Dios obra en todas las cosas *dándoles y conservándoles el ser*, puesto que todas ellas son seres por participación. Luego Dios está real e íntimamente presente en todas las cosas.

Escuchemos al Doctor Angélico exponiendo este argumento [1]:

«Dios está en todas las cosas, no ciertamente como parte de su esencia, ni como accidente, sino a la manera como el agente está en lo que hace. Es indispensable, en efecto, que todo agente esté en contacto con lo que inmediatamente hace y lo toque con su virtud o poder.

Ahora bien: puesto que Dios es el Ser por esencia, el ser de lo creado ha de ser necesariamente su efecto propio, lo mismo que encender o quemar es el efecto propio del fuego. Pero como Dios causa el ser en las cosas, no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino *durante todo el tiempo que lo conservan* (a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras éste tiene luz), síguese que Dios ha de estar presente en todo cuanto existe mientras continúe existiendo y según el modo como participe del ser. Pero el *ser* es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que, según vimos, es el principio formal de todo cuanto en ellas hay. Por consiguiente, es preciso que Dios esté en todas las cosas y *en lo más íntimo de ellas*».

De esta maravillosa doctrina se desprenden dos consecuencias importantísimas:

1.ª *Es imposible que exista un ser del que esté ausente Dios.* Tan imposible es esto como que existan seres iluminados sin luz, o calientes sin calor. En este sentido Dios está íntimamente presente en una piedra, en un animal, en un alma en pecado mortal y hasta en los mismos demonios y condenados del infierno *en cuanto son seres* [2]. Si Dios se retirase de un ser cualquiera, quedaría *ipso facto* aniquilado ese ser, del mismo modo que cuando se apaga la luz nos quedamos a oscuras. Un ilustre pensador ha podido escribir esta

[1] Cf. I 8,1.
[2] Cf. I 8,1 ad 4.

frase tan bella como exacta: «Si Dios pudiera dormirse, despertaría sin cosas» [3].

2.ª *Dios está más íntimamente presente en nosotros que nosotros mismos*, puesto que El está presente como *Causa* de nuestro ser produciéndolo en nosotros, y nosotros estamos como *efecto* recibiendo el ser que Dios nos da. Es más íntima y profunda la acción—y, por consiguiente, la presencia—de la causa produciendo el ser que la del efecto recibiéndolo.

2.ª Dios está presente en todos los lugares.

80. La razón sencillísima es porque, como acabamos de ver, Dios está dando el ser a todas las cosas localizadas que, en conjunto, llenan todo lugar. Es, pues, imposible que exista algún lugar que no esté enteramente lleno y repleto de Dios. Escuchemos al Doctor Angélico [4]:

«Dado que el lugar es una *cosa*, el que un ser esté en un lugar puede entenderse de dos maneras: o como están las demás cosas, esto es, al modo como una cosa está en otra, de cualquier manera que sea, por ejemplo, como los accidentes de lugar están en un lugar; o bien que esté según el modo propio del lugar, como lo están los seres localizados.

Pues de una y otra manera está Dios, en cierto sentido, en todo lugar, que es estar en todas partes. Primero, porque lo mismo que está en todas las cosas dándoles el ser y el poder operativo y la operación, así también está en todo lugar dándoles el ser y el poder locativo. Además, lo localizado ocupa un lugar porque lo llena, y Dios llena todos los lugares. Sin embargo, no los llena como los cuerpos, pues se dice que un cuerpo llena algún lugar en cuanto impide que haya otro cuerpo con él en el mismo sitio, y el estar Dios en un lugar no impide que haya allí otras cosas, sino que precisamente llena todos los lugares *porque está dando el ser a todas las cosas localizadas, que en conjunto llenan todo lugar*».

De esta doctrina se desprenden las siguientes principales consecuencias [5]:

1.ª Dios no está en ningún lugar *circunscriptivamente*, como están los cuerpos, o sea por extensión de sus diferentes partes a las dimensiones del lugar y por exclusión de cualquier otro cuerpo en el mismo lugar, sino que está todo en todo el lugar y todo en cada una de las partes, y en perfecta compatibilidad con cualquier otro ser, en el que está también íntimamente presente dándole el ser que tiene, como ya hemos visto.

2.ª Tampoco está Dios en un lugar *definitivamente*, como están los espíritus creados; porque el espíritu creado supone la previa existencia del lugar que ocupa cuando obra en él, mientras que Dios crea y produce el lugar al ocuparlo con su operación. Además el espíritu creado permanece en un lugar extrínsecamente, mientras que Dios penetra en lo más profundo, o sea en la esencia misma

[3] GAR MAR, *Sugerencias* p.2.ª c.23 6.ª ed. (Madrid 1952) p.535.
[4] Cf. I 8,2.
[5] Cf. I 8,2 ad 2; 52,2; 112,1; ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.121 corol.3.

de las cosas creadas. Finalmente, el espíritu creado está de tal modo en un lugar, que no puede estar, a la vez, en otro; mientras que Dios está simultáneamente en todas partes.

3.ª Se dice que Dios está simultáneamente en todas partes *(ubique)*, en cuanto que con su infinito poder y virtud lo abarca todo, y está todo en un lugar y todo en todos los lugares. Esta manera de presencia (ubicuidad) es propia y exclusiva de Dios [6].

Aplicación a la vida espiritual

El universo mundo es el santuario de Dios, donde no solamente está el Señor, sino que escucha y recibe las oraciones de los fieles, y ve y condena los vicios de los descarriados. En cualquier parte del mundo podemos recurrir a Dios y refugiarnos en El. En todas partes se compadece de nuestras miserias y se alegra con la santidad de sus hijos. No deje el cristiano de acudir con confianza a este amantísimo Dios, que está en todas partes, para recibir de El dones preciosos y sobreabundantes [7].

3.ª Dios está presente en todas partes por esencia, presencia y potencia.

81. He aquí el breve y contundente razonamiento de Santo Tomás [8]:

«Dios está en todas partes por *potencia* en cuanto que todos están sometidos a su poder. Está por *presencia* en cuanto que todo está patente y como desnudo a sus ojos. Y está por *esencia* en cuanto está en todos como causa de su ser, como ya hemos dicho».

Estos tres modos de estar Dios en las criaturas, aunque en Dios sean una sola y simplicísima acción, se distinguen, sin embargo, *virtualmente*, en cuanto que equivalen a tres modos realmente distintos y producen diversos efectos.

Consecuencias para la vida espiritual

1.ª DE LA PRESENCIA POR ESENCIA. Cuando cometemos un pecado, estamos ofendiendo a Dios *en el momento mismo en que nos está dando el ser*. No cabe imaginar una ingratitud mayor.

2.ª DE LA PRESENCIA POR PRESENCIA. De día o de noche, con la luz encendida o apagada, estamos siempre ante la mirada de Dios. Cuando pecamos lo hacemos ante Dios, *cara a cara* de Dios.

3.ª DE LA PRESENCIA POR POTENCIA. Estamos colgados de Dios como de un hilo... Para aniquilarnos le bastaría a Dios con retirarse de nosotros.

[6] Cf. I 8,4.
[7] ZUBIZARRETA, l.c., corol.4.
[8] I 8,3.

Conclusión 3.ª Además de esta presencia común y natural de Dios en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, se dan otras presencias divinas especiales en el orden sobrenatural o de la gracia. (Completamente cierta y común.)

82. He aquí esas otras presencias especiales de Dios:

a) PRESENCIA DE INHABITACIÓN EN EL ALMA DEL JUSTO. Es una presencia especial de Dios realizada por la *gracia*, en virtud de la cual Dios uno y trino está íntimamente presente al alma del justo como *Padre*, dándole una participación de su propia naturaleza divina—que eso es la gracia santificante—, y como *Amigo* en virtud de la caridad, que establece una verdadera amistad entre Dios y nosotros [9]. En los seres desprovistos o privados de la gracia (v.gr., en una piedra o en el demonio) Dios está presente únicamente como Creador (dándoles el *ser* en la forma explicada), pero no como *Padre* ni como *Amigo*.

Hablaremos largamente de esta presencia de inhabitación en otro lugar de esta obra (cf. n.309ss).

b) PRESENCIA PERSONAL O HIPOSTÁTICA. Es propia y exclusiva de Jesucristo. En virtud de ella, la humanidad adorable de Cristo subsiste en la persona misma del Verbo divino. Por eso Cristo es *personalmente* el mismo Dios, la segunda persona de la Santísima Trinidad hecha hombre [10].

c) PRESENCIA SACRAMENTAL O EUCARÍSTICA. Es la propia de Jesucristo en el sacramento de la eucaristía. En virtud de la consagración eucarística, Jesucristo está realmente presente bajo las especies de pan y vino, aunque con una presencia especialísima—al modo de las sustancias—que prescinde de la extensión y del espacio [11].

d) PRESENCIA DE VISIÓN O MANIFESTACIÓN. Es la propia del cielo. Dios está presente en todas partes, pero no en todas se deja ver, sino sólo en el cielo ante la mirada atónita de los bienaventurados (visión beatífica). Sólo allí se *manifiesta* Dios cara a cara. Volveremos sobre esto en otro lugar de esta obra (cf. n.1005s).

ARTÍCULO 7

INMUTABILIDAD DE DIOS

Después de haber expuesto la inmensidad y ubicuidad de Dios requiere el buen método que tratemos ahora de la divina inmutabilidad [1].

83. 1. **Nociones previas.** La *inmutabilidad* es un concepto radicalmente opuesto a todo cambio o mutación. Aplicada a Dios,

[9] Cf. I 43,1-8; I-II 90; II-II 23,1.
[10] Hemos estudiado ampliamente esta presencia personal o hipostática en otra de nuestras obras (cf. *Jesucristo y la vida cristiana* [BAC, Madrid 1961] n.37ss).
[11] El lector que quiera mayor información sobre esta presencia puede consultar nuestra *Teología moral para seglares* vol.2 ed.2.ª (BAC, Madrid 1961) n.89.
[1] Cf. I 9 pról.

consiste en aquel atributo divino en virtud del cual Dios permanece siempre el mismo, sin experimentar jamás la menor inmutación o cambio de cualquier naturaleza que sea.

84. 2. **Clases de inmutabilidad.** La inmutabilidad puede referirse a cualquiera de los tres órdenes de mutaciones que pueden considerarse en los seres, a saber, *metafísica*, *física* y *moral*.

a) MUTACIÓN METAFÍSICA es aquella cuyo término formal es *el ser en cuanto ser*, ya sea produciéndolo de la nada (creación), o cambiándolo en otro ser (transubstanciación), o destruyéndolo en cuanto tal (aniquilación). Propiamente hablando, en la creación y aniquilación no hay movimiento o mutación, porque en la primera falta el punto de partida (la nada no existe), y en la segunda el término de llegada (por la misma razón).

b) MUTACIÓN FÍSICA es aquella que afecta a un sujeto real que permanece bajo la mutación o cambio. Se subdivide en *substancial*, si el cambio o mutación afecta a la substancia misma de una cosa (v.gr., la materia prima cambiando de forma substancial), y *accidental* si el cambio afecta únicamente a alguno de sus accidentes (v.gr., al color, tamaño, lugar donde se encuentre, etc.).

c) MUTACIÓN MORAL es la que afecta a las operaciones de la voluntad (v.gr., cambiándose de buena en mala, o el amor en odio).

85. 3. **Errores.** Son muchos los errores y herejías en torno a la inmutabilidad de Dios. He aquí los principales:

a) Los *estoicos*, *gnósticos*, *maniqueos* y *arrianos* niegan por diversos motivos que Dios sea inmutable.
b) Los *antropomorfitas* le hacen semejante a los hombres, sujetos a la mutabilidad de sus pasiones.
c) Los *panteístas*, no sólo los materiales y formales, sino también los emanatistas e idealistas, para los cuales Dios está sujeto a una evolución constante e indefinida.
d) Renán, citando a Hegel, afirma que Dios es *purum fieri*: un constante *hacerse*.
e) Los *socinianos* y *arminianos* enseñaron que Dios es inmutable en cuanto a su *substancia*, pero es mudable en cuanto a su *ciencia* y a los decretos de su *voluntad*.

4. **Doctrina católica.** Contra todos estos errores y herejías vamos a exponer la doctrina católica en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es absolutamente inmutable, o sea, no sufre ni puede sufrir mutación alguna de cualquier naturaleza que sea. (De fe.)

86. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo afirma repetidas veces en el Antiguo y Nuevo Testamento:

«El consejo de Yavé permanece por toda la eternidad; los designios de su corazón, por todas las generaciones» (Ps 32,11).

«Desde el principio fundaste tú la tierra, y obra de tus manos es el cielo. Pero éstos perecerán y tú permanecerás, mientras todo envejece como un

vestido. Los mudarás como se muda un vestido. Pero tú siempre eres el mismo, y tus días no tienen fin» (Ps 101,26-28).

«Porque yo, Yavé, no me he mudado...» (Mal 3,6).

«Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, desciende del Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración» (Iac 1,17).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha proclamado solemne y repetidas veces la doctrina de la inmutabilidad de Dios.

El concilio de Nicea condenó a los arrianos, que afirmaban que el Hijo de Dios es cambiable o mudable (cf. D 54).

Los concilios IV de Letrán (D 428), II de Lyón (D 463), Florentino (D 703) y Vaticano I (D 1782), señalan entre los atributos de Dios, como dogma de fe, la divina inmutabilidad.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La inmutabilidad absoluta de Dios es una consecuencia necesaria y obligada de su condición de *acto puro*, de su *simplicidad* y de su *infinita perfección*. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo el triple argumento [2]:

«Por lo dicho hasta aquí se comprende que Dios es absolutamente inmutable.

a) Hemos visto, en primer lugar, que existe un primer ser a quien llamamos Dios, y que este ser primero ha de ser necesariamente *acto puro* sin mezcla de potencialidad alguna, ya que la potencia es naturalmente posterior al acto (puesto que nada puede pasar de la potencia al acto sino mediante un ser en acto). Pero como todo lo sujeto a cualquier clase de cambio está de algún modo en potencia (al menos para ese cambio), síguese que en manera alguna es posible que Dios esté sujeto a mutación.

b) En todo lo que se mueve o cambia hay algo que permanece y algo que pasa; v.gr., en lo que de blanco pasa a ser negro permanece la substancia; y, por consiguiente, en todo cuanto se mueve hay alguna composición. Pero hemos visto que en Dios no hay composición alguna, sino que es absolutamente *simple*, por lo cual es evidente que no está sujeto a mutación alguna.

c) En tercer lugar, lo que se mueve consigue algo mediante el movimiento y llega a tener lo que antes no tenía. Pero como Dios es *infinito*, y en cuanto tal encierra en sí la plenitud de toda perfección, no puede adquirir cosa alguna ni extenderse a cosas a que antes no alcanzaba, por lo cual no es posible atribuirle movimiento alguno».

A este clarísimo razonamiento del Angélico puede añadirse el famoso argumento de Salustio, filósofo neoplatónico del siglo IV, que suena así: Todo lo que se muda se cambia en algo mejor o en peor; pero Dios no puede cambiarse en mejor, porque es infinitamente perfecto, ni en peor, porque entonces sería malo y no bueno: luego es imposible en Dios cualquier cambio o mutación.

Conclusión 2.ª La inmutabilidad absoluta es propia y exclusiva de Dios, de suerte que todas las criaturas son de suyo mudables, extrínseca o intrínsecamente. (Completamente cierta.)

87. Todas las criaturas, en efecto, están o pueden estar sujetas a mutación de dos maneras:

[2] Cf. I 9,1. Los paréntesis explicativos son nuestros.

a) POR UN AGENTE EXTRÍNSECO a ellas, a saber, por Dios, que las puede cambiar o incluso *aniquilar* con la misma facilidad con que las creó. Para aniquilarlas bastaría simplemente con que Dios suspendiera por un instante su acción *conservadora*, que equivale a una creación continua.

b) POR SU PROPIA CAPACIDAD PARA CAMBIAR O MUDARSE en un sentido o en otro, y esto afecta también necesariamente a todas las criaturas, ya que, siendo por su propia naturaleza mezcla de potencia y acto, todo cuanto tienen de potencia puede cambiar o pasar al acto; y como es imposible que desaparezcan de una criatura cualquiera todos los aspectos potenciales (porque entonces pasaría a ser *acto puro*, como Dios, lo que es absurdo), hay que concluir que todas las criaturas son de suyo *mudables*, ya sea *sustancialmente*, como las cosas corporales (que pueden cambiar de forma sustancial, pasando a ser otra cosa distinta), ya al menos *accidentalmente*, como las sustancias espirituales (el ángel y el alma humana), que pueden cambiar de pensar, realizar esto o aquello, etc.

Sólo Dios, por consiguiente, es intrínseca y absolutamente inmutable [3].

88. 5. **Solución de las dificultades.** Aunque la doctrina de la absoluta inmutabilidad de Dios es del todo clara y evidente, plantea, sin embargo, algunas dificultades prácticas, cuya solución nos ayudará a comprender mejor el verdadero alcance de este atributo divino.

He aquí las principales dificultades y su correspondiente solución [4]:

DIFICULTAD: *Dios odia al pecador que antes amó*. Sabemos, en efecto, que Dios ama al hombre virtuoso y odia al pecador. A Judas lo amaba cuando, con buena voluntad, seguía al Maestro; pero tuvo que odiarlo cuando le traicionó. Luego parece que Dios cambia o se muda.

RESPUESTA. Esta dificultad se desvanece si consideramos que Dios ama siempre la virtud y odia siempre el pecado *dondequiera que estén*. Por eso amó a Judas cuando se guarecía bajo la virtud, y le odió cuando el mismo Judas se metió en el ámbito, odiado por Dios, del pecado. Todo el cambio lo realizó el mismo Judas, pasándose de la virtud al pecado. Dios permanece inmutable, amando el bien y odiando el mal dondequiera que estén.

DIFICULTAD: *Dios se convirtió en Creador*. Dios creó al mundo en el tiempo. Luego de no Creador pasó a Creador. Luego hubo en El un cambio o mutación.

RESPUESTA. Dios pensó crear el mundo *desde toda la eternidad*, y el mundo empezó a existir cuando Dios había decretado que existiera. El *decreto de crear*, que es lo intrínseco a Dios, es tan eterno como Dios. La *eje-*

[3] Cf. I 9,2.

[4] Cf. RICARDO VIEJO-FELÍU, S. I., *El Creador y su Creación* (Ponce 1952) p.55-57.

cución de ese decreto, que es lo extrínseco a Dios, fue temporal, es decir, tuvo lugar en el tiempo.

Un ejemplo aclarará estas ideas. Un hipnotizador manda al hipnotizado que a los ocho días realice tal acción. Este así lo hace, aunque el hipnotizador ni se acuerde ya, ni piense más en la orden que dio, y aunque se haya muerto. Así Dios Creador: el mundo aparecerá en el tiempo en virtud del decreto eterno de Dios. Este decreto de crear y su ejecución en el tiempo, ninguna acción ni operación nueva suponen en Dios. La aparición del mundo exige, naturalmente, una transformación total en la criatura, que pasa del no ser al ser; pero no pone en Dios cambio ninguno, sino únicamente le añade una mera denominación: la de Creador.

DIFICULTAD: *El milagro y la oración.* El milagro altera las leyes de la naturaleza que el mismo Dios señaló; luego Dios cambia de parecer al realizar esa excepción de sus propias leyes. Dígase lo mismo de la oración, con la cual tratamos de conseguir alguna gracia que quizá no conseguiríamos sin ella; luego la oración hace cambiar los designios de Dios sobre nosotros.

RESPUESTA. Desde toda la eternidad, Dios decretó las excepciones de las leyes naturales que se habrían de realizar en el tiempo (milagros) y las gracias que concedería a nuestra oración humilde y perseverante. Lo intrínseco a Dios (el decreto) es eterno e inmutable; su ejecución en el tiempo es lo único que experimenta la mutación.

DIFICULTAD: *La encarnación del Verbo.* Es de fe que el Verbo divino se hizo hombre. Luego empezó a ser lo que antes no era. Luego el Verbo divino experimentó un cambio o mutación.

RESPUESTA. La encarnación no produjo ningún cambio o mutación en la naturaleza divina ni en la Persona del Verbo, sino únicamente en la *humanidad* de Cristo que fue asumida o levantada por el Verbo a la unión personal con El.

DIFICULTAD: *El lenguaje de la Sagrada Escritura.* Acercarse y alejarse presuponen movimiento, y la Escritura atribuye estas cosas a Dios, pues dice el apóstol Santiago: «Acercaos a Dios y El se acercará a vosotros» (Iac 4,8).

RESPUESTA. La Escritura aplica a Dios esas expresiones en sentido metafórico. A la manera como decimos que el sol entra o sale de una casa cuando sus rayos penetran o no en ella, así se dice también que Dios se acerca o se aleja de nosotros cuando recibimos o nos sustraemos al influjo de su bondad [5].

ARTÍCULO 8

ETERNIDAD DE DIOS

La eternidad de Dios es una consecuencia de su absoluta inmutabilidad [1]. El orden lógico exige, pues, que hablemos de la

[5] Cf. I 9,1 ad 3.
[1] Cf. I 9 pról.

eternidad de Dios inmediatamente después de haber estudiado su inmutabilidad.

89. 1. Nociones previas. Es preciso, ante todo, distinguir el concepto de *eternidad* de otros conceptos que se refieren a la *duración.* Y así:

a) LA DURACIÓN es un concepto análogo aplicable a la eternidad, al evo y al tiempo, aunque en forma muy distinta, como veremos en seguida. La duración implica únicamente *permanencia en el ser,* con sucesión de tiempo o sin ella. Toda duración supone un ser *existiendo actualmente.* Mientras continúe en el ser, puede decirse de él que *dura.*

b) LA ETERNIDAD es una duración sin principio, sucesión ni fin. Es clásica la definición de Boecio admitida por todos los teólogos: *es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable.* Es, como veremos, propia y exclusiva de Dios [2], con cuya divina esencia se identifica realmente [3], de suerte que debe decirse que *Dios es su propia eternidad* más bien que Dios es eterno.

c) EL EVO es la duración y medida de aquellas cosas que son incorruptibles en cuanto *a su substancia,* pero son mudables o variables en cuanto a sus *operaciones* (pensamientos, efectos, etc.). Se miden por el evo las substancias espirituales creadas (ángeles y almas racionales), y las operaciones *connaturales* del entendimiento de los ángeles por las que se conocen necesariamente. El evo tiene principio, pero no fin, y es más excelente o perfecto que nuestro tiempo, pero no abarca bajo su ámbito a todos los tiempos, como los abarca la eternidad, en la que no hay principio, sucesión ni fin.

d) EL TIEMPO CONTINUO es la duración y medida de aquellas cosas que cambian o se mudan en su propio ser (que puede corromperse) y en sus operaciones (movimiento local, alteración, aumento, etc.). El tiempo se opone radicalmente a la eternidad, puesto que, en perfecto antagonismo con ella, tiene principio, sucesión y fin. Se miden por el tiempo todas las *sustancias corruptibles* y las operaciones *transeúntes* de los ángeles acerca de las cosas corruptibles.

e) EL TIEMPO DISCRETO, o discontinuo, es la sucesión de las diversas operaciones de los ángeles, cada una de las cuales puede constar de muchos instantes sucesivos sin continuación, con los cuales los ángeles, *por especies intelectuales infundidas en su entendimiento por Dios* [4], conocen, iluminan, etcétera a las sustancias inmateriales no sujetas a nuestro tiempo (o sea, a los otros ángeles inferiores y a las almas humanas separadas). Cada una de las operaciones de los ángeles constituye un *momento angélico,* aunque se haya prolongado por mucho tiempo según nuestro modo de concebir la duración.

f) LA ETERNIDAD PARTICIPADA es cierta especial duración de orden sobrenatural, por la que se mide la *visión beatífica* de los ángeles y bienaventurados del cielo. Es la duración que más se acerca a la eternidad de Dios, de la cual participa en la medida en que una criatura puede participarla.

Según estos conceptos, la diferencia esencial entre las diferentes

[2] Cf. I 10,3.
[3] Cf. I 10,2 ad 3.
[4] Subrayamos estas palabras porque el conocimiento *connatural,* por el que conoce el ángel su propia sustancia, se mide por el *evo,* como ya hemos dicho.

duraciones de la eternidad, del evo y del tiempo está en que la *eternidad* es una duración totalmente uniforme y simultánea; el *evo* es una duración en sí misma uniforme y simultánea, pero acompañada de otra duración multiforme y sucesiva en el orden *accidental* del mismo ser (o sea, en sus operaciones); y el *tiempo* es una duración en sí misma esencialmente multiforme y sucesiva.

El hecho de que el evo o el tiempo tengan o dejen de tener principio o término en la duración es una diferencia accidental, cuyo defecto o negación no influye en la distinción esencial de estas tres duraciones. Aun suponiendo que el evo y el tiempo fueran duraciones infinitas, sin principio ni fin, se distinguirían *esencialmente* de la eternidad (porque les faltaría la posesión *total, simultánea* y *perfecta* de la vida interminable) y se distinguirían entre sí, porque el tiempo—a diferencia del evo—mediría las cosas *corruptibles*, no sólo en cuanto a sus operaciones, sino incluso en cuanto a su mismo ser substancial [5].

90. 2. **Errores.** Como la eternidad de Dios se funda en su absoluta inmutabilidad, todos los que niegan o pervierten esta última niegan o pervierten también la eternidad de Dios. Hemos recogido estos errores y herejías en el artículo anterior, adonde remitimos al lector.

3. **Doctrina católica.** Vamos a exponerla en dos conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es eterno o, más bien, es su propia eternidad. (De fe.)

91. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo afirma expresamente en innumerables textos:

«Antes que los montes fuesen, y fuesen paridos la tierra y el orbe, eres tú desde la eternidad hasta la eternidad» (Ps 89,2).

«Los mudarás como se muda un vestido. Pero tú siempre eres el mismo, y tus días no tienen fin» (Ps 101,27-28).

«El ordenó la grandeza de su sabiduría, es uno y el mismo desde la eternidad: nada tuvo que añadir ni quitar, y no necesitó consejo de nadie» (Eccl 42,21-22).

«Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios, el que es, el que era, el que viene, el Todopoderoso» (Apoc 1,8).

«Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios, el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén» (1 Tim 1,17).

b) El magisterio de la Iglesia. Consta expresamente en el Símbolo Atanasiano de la fe y en otras declaraciones dogmáticas:

Símbolo atanasiano: «Eterno el Padre, eterno el Hijo, eterno el Espíritu Santo. Y, sin embargo, no son tres eternos, sino un solo eterno» (D 39).

[5] Cf. I 10,4-5. El lector que desee ampliar considerablemente estas nociones relativas al tiempo, al evo y a la eternidad puede consultar nuestra *Teología de la salvación* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1959) p.2.ª c.3 n.147-154.

Concilio de Reims: «Creemos y confesamos que el solo Dios Padre y el Hijo y el Espíritu es eterno, y que no hay en Dios cosa alguna, llámense relaciones, o propiedades, o singularidades, o unidades, u otras cosas semejantes, que, siendo eternas, no sean Dios» (D 391).

Concilio IV de Letrán: «Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios, *eterno*, inmenso...», etc. (D 428) Lo mismo declaran el concilio II de Lyón (D 703) y el Vaticano I (D 1782).

c) La razón teológica. He aquí el sencillo y profundo razonamiento del Doctor Angélico [6]:

«Según hemos visto, el concepto de eternidad se deriva del de inmutabilidad, como el concepto de tiempo se deriva del de movimiento. Y como Dios es absolutamente inmutable, le compete absolutamente el ser eterno. Y no solamente es eterno, sino que es su misma eternidad; y, en cambio, ninguna otra cosa es su propia duración, porque ninguna es su propio ser. Pero Dios es su ser uniforme; por lo cual, lo mismo que es su esencia, es también su eternidad».

En la respuesta a una dificultad, Santo Tomás repite que la eternidad coincide con el mismo Dios:

Dificultad. La eternidad es una determinada medida. Mas como a Dios no le compete ser medido, síguese que tampoco le compete ser eterno.

Respuesta. La eternidad no es otra cosa que el mismo Dios. Por consiguiente, no se dice de El que sea eterno como si de algún modo fuese medido, pues el concepto de medida solamente interviene aquí según nuestro modo de conocer.

Conclusión 2.ª La eternidad propiamente dicha es propia y exclusiva de Dios. (Completamente cierta.)

92. Escuchemos la sencilla explicación de Santo Tomás [7]:

«Unicamente en Dios hay eternidad en sentido propio y riguroso, porque, conforme hemos visto, la eternidad sigue a la inmutabilidad, y sólo Dios es absolutamente inmutable, según hemos demostrado. Sin embargo, en la medida en que los seres obtienen de Dios la inmutabilidad, así participan de su eternidad.

Hay seres—en efecto—que obtienen de Dios cierta inmutabilidad en cuanto que nunca dejan de existir, y en este sentido dice de la tierra la Sagrada Escritura que «permanece eternamente» (Eccle 1,4). Otros hay que, por su mucha duración, son calificados en la Escritura de eternos, aunque sean corruptibles; y así, en un salmo se habla de «montes eternos» (Ps 75,5), y en el Deuteronomio, de «los collados eternos» (Deut 33,15). Hay otros, finalmente, que participan en mayor grado del concepto de eternidad, pues son inmutables en cuanto al ser y, además, en cuanto a la operación, como sucede a los ángeles y bienaventurados, que gozan del Verbo. Y por esto se dice de los que ven a Dios que tienen la vida eterna».

Nada es preciso añadir a una exposición tan clara y transparente.

[6] Cf. I 10,2.
[7] Cf. I 10,3.

ARTÍCULO 9

UNICIDAD DE DIOS

El último atributo divino que vamos a examinar en esta sección es el de la *unicidad* de Dios.

93. 1. Nociones previas. Nótese, ante todo, que no es lo mismo *unidad* que *unicidad*, aunque sean conceptos íntimamente relacionados entre sí. Un ser puede ser *uno* sin ser *único*, como Juan es un hombre, pero no es el único hombre. *Unico* significa un ser no sólo individual o singular, sino que, dentro de su naturaleza o especie, existe *solamente él*. Si en el mundo entero no existiera más que un solo hombre, ése sería no solamente *un* hombre, sino el *único* hombre.

Que Dios sea *uno* en sí mismo, o sea en su propia esencia, no ofrece dificultad alguna, ya que es infinitamente *simple*, como hemos demostrado más arriba (cf. n.51), y la simplicidad absoluta es incompatible con cualquier multiplicidad o división. Lo que puede ofrecer alguna dificultad y vamos a examinar a continuación es si Dios es *único*, o sea, si no existe más que *un solo y verdadero Dios*.

94. 2. Errores. Dos son los principales errores acerca de la unicidad de Dios: el *politeísmo* y el *dualismo*.

1.º EL POLITEÍSMO es el error de los que admiten varios o muchos dioses. Sus formas principales son las siguientes:

a) *Demonolatría*, o culto de los genios, buenos o malos. Fue profesado en la antigüedad por griegos y romanos, y subsiste todavía hoy entre algunos orientales y en Oceanía.

b) *Sabeísmo*, o culto de los astros, muy célebre entre los persas. Tuvo en Grecia algunos adeptos.

c) *Antropolatría*, o culto de los hombres. Recuérdese el culto de Júpiter y Saturno en Grecia, de los emperadores en Roma y de los antepasados en China.

d) *Zoolatría*, o culto de los animales. Floreció principalmente en Caldea, en Egipto y en la India.

e) *Fetichismo*, o culto de la naturaleza inanimada, v.gr., de los ríos, de la tierra, del fuego, de los árboles, de los ídolos, etc. Lo practicaron antiguamente los egipcios, y aún hoy algunas tribus indias y africanas.

2.º EL DUALISMO es el sistema de los que admiten un doble principio supremo: uno del *bien*, del que proceden todos los bienes, y otro del *mal*, del que proceden todos los males. Muchos politeístas admiten estos dos como principales dioses entre todos los demás.

Los principales dualismos son: el *persa*, con Ormudz y Ahrimán; el *egipcio*, con Osiris y Tyfón; el *indio*, con Wischnú y Schiwa; el *germano*, con Baldur y Höder; el *gnóstico*, con el abismo y el silencio, o sea, el principio de la luz y el de las tinieblas, de los cuales procedieron los treinta eones.

En el orden teológico ésta es también la herejía de los *maniqueos* y *priscilianistas*, contra los que luchó denodadamente San Agustín.

95. 3. Doctrina católica. Vamos a exponerla en forma de conclusión.

Conclusión: Dios es único, o sea, no existe más que un solo y verdadero Dios. (De fe.)

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Es una de las verdades más clara y reiteradamente repetidas en la Sagrada Escritura, sobre todo en el Antiguo Testamento, para apartar al pueblo israelita de la idolatría y del culto de los falsos dioses. Recogemos algunos textos escogidos entre mil:

a) ANTIGUO TESTAMENTO

«... Para que conocieras que Yavé es, en verdad, Dios, y que no hay otro Dios más que El» (Deut 4,35).

«Oye, Israel: Yavé, nuestro Dios, es el solo Yavé» (Deut 6,4).

«Ved, pues, que soy yo, yo solo, y que no hay Dios alguno más que yo. Yo doy la vida, yo doy la muerte; yo hiero, yo sano, sin que haya nadie que pueda librar a nadie de mi mano» (Deut 32,39).

«Así habla Yavé, el rey de Israel, su redentor, Yavé Sabaot: Yo soy el primero y el último, y no hay otro Dios fuera de mí.

¿Quién como yo? Que venga y hable, que anuncie y se compare conmigo. ¿Quién desde el principio anunció lo por venir? Que nos prediga lo que ha de suceder.

No os aterroricéis, no temáis nada. ¿No lo anuncié yo antes ya y lo predije? Vosotros sois testigos. No hay Dios alguno fuera de mí. No hay Roca, no la conozco» (Is 44,6-8).

«Soy yo, Yavé; ni es ningún otro. Fuera de mí no hay Dios» (Is 45,5).

b) NUEVO TESTAMENTO

«Y Jesús contestó: El primero es: Escucha, Israel, al Señor, vuestro Dios, *el único Señor*, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Mc 12,29-30).

«Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, *único Dios verdadero*, y a tu enviado, Jesucristo» (Io 17,3).

«Acerca de comer las carnes sacrificadas a los ídolos, sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y que no hay más Dios que uno solo» (1 Cor 8,4).

«Sólo un Señor, una fe, un bautismo. Un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Eph 4,5-6).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La unidad de Dios consta expresamente en la confesión de fe de todos los concilios ecuménicos de la Iglesia: en el I de Nicea (D 54), I y II de Constantinopla (D 86 y 213), en el IV de Letrán (D 428), en el I de Lyón (D 461), en el Florentino (D 703), en el de Trento (D 994) y en el Vaticano I (D 1782). Recogemos a continuación la definición dogmática de este último:

«Si alguno negare al *único verdadero Dios*, Señor y creador de las cosas visibles e invisibles, sea anatema» (D 1801).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. La unicidad de Dios es una verdad

perfectamente demostrable por la simple razón natural [1]. De hecho la proclamaron sin vacilar muchos filósofos paganos que carecían de las luces de la fe, tales como Sócrates, Platón, Aristóteles, etc.

Santo Tomás la demuestra con un triple argumento de razón: por la *simplicidad* de Dios, por su *infinita perfección* y por la *unidad del mundo*. He aquí sus propias palabras [2]:

«Que Dios es uno, se puede demostrar de tres maneras:

a) En primer lugar, por su *simplicidad*. Aquello por lo cual una cosa singular es precisamente 'esta cosa', no puede comunicarse a otros. Por ejemplo, lo que hace que Sócrates sea *hombre* pueden tenerlo muchos; pero lo que hace que sea precisamente *este* hombre (o sea *Sócrates* y no otro), solamente puede tenerlo él. Por consiguiente, si lo que hace que Sócrates sea *hombre* fuese también lo que hace que sea *Sócrates*, por lo mismo que no puede haber muchos Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Pues éste es el caso de Dios; porque, como hemos demostrado más arriba, Dios *es* su propia naturaleza o esencia. Por lo cual, aquello mismo que hace que sea Dios, hace también que sea *este* Dios. Es imposible, por tanto, que haya muchos dioses.

b) En segundo lugar, por su *infinita perfección*. Hemos visto que Dios encierra en sí todas las perfecciones del ser. Pero en el caso de haber muchos dioses, tendrían que ser *distintos*, y, por tanto, algo habría de tener uno que no tuviera el otro. Ahora bien: si este algo fuera una privación, el afectado por ella no sería absolutamente perfecto. Si, por el contrario, fuese una perfección, le faltaría a uno de los dos. Por consiguiente, es imposible que haya muchos dioses. Esta verdad es la que forzó a los filósofos antiguos que admitían la existencia de un principio infinito a deducir que no había más que uno sólo.

c) En tercer lugar, por la *unidad del mundo*. Vemos que todas las cosas están ordenadas entre sí, ya que unas sirven a otras. Pero como cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plan si algo que sea *uno* no las ordenase..., síguese que aquel primer principio que somete todas las cosas al mismo orden ha de ser necesariamente *uno* y *único*, y esto es Dios».

Estos argumentos son del todo claros y convincentes, aunque no son los únicos posibles. Santo Tomás expone varios más en su *Suma contra los gentiles* (I 42). Escuchemos a un teólogo contemporáneo resumiendo el argumento fundamental sobre la unidad de Dios [3]:

«Si Dios existe, es causa primera del mundo, es simple y rigurosamente idéntico, es *acto puro de ser*. Por tanto, Dios no puede ser muchos si se habla de muchos dioses. Dios es uno. ¿Es solo? Lo es si quiere decirse que no hay otro Dios distinto de El, que no está con otro Dios. En este sentido su soledad es absoluta. Su trascendencia es perfecta. Las criaturas no bastan para formar con El una sociedad; está solo en medio del mundo, como está solo un genio en un jardín poblado de plantas y animales. *Cuando un hombre está más alto, tanto más solo permanece*, ha dicho Hello. Dios está colocado tan alto, que su soledad es infinita. En su fe renueva el cristiano su adoración: 'Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra'».

[1] Lo declaró expresamente el concilio Vaticano I en la siguiente definición dogmática: «Si alguno dijere que por la luz natural de la humana razón no se puede conocer *con certeza*, por medio de las cosas creadas, al Dios *uno y verdadero*, Creador y Señor nuestro, sea anatema» (D 1806).
[2] Cf. I 11,3.
[3] Cf. H. Paissac, O. P., en *Iniciación teológica* vol.1 (Barcelona 1957) p.379.

Esta «soledad infinita» de Dios es, sin embargo, relativa. Como nos acaba de decir el autor citado, lo es únicamente con relación a otros *dioses*, que no existen ni pueden existir. Pero la divina revelación nos habla de *tres Personas divinas* subsistiendo en una sola y mismísima esencia o naturaleza. Dios no es, pues, el *Gran Solitario* cuya existencia *como uno* alcanza a descubrir la simple razón humana. Es también el *Dios Trinitario*, cuya inefable vida íntima nos ha descubierto la divina revelación. Pero de esto hablaremos largamente en la segunda parte de nuestra obra.

Capítulo 3

LA VISION DE DIOS

Estudiada ya la esencia o naturaleza de Dios en sí misma (c.1) y los principales atributos divinos (c.2) que nos han hecho ver de alguna manera cómo es Dios en sí mismo, hay que explicar ahora de qué modo existe Dios en nuestro entendimiento, o sea cómo puede ser conocido por las criaturas [1]. Se trata, sencillamente, de la posibilidad y del hecho de la *visión beatífica* por parte del entendimiento creado. Es una cuestión alta y estrictamente *teológica*, en la que apenas se puede dar un paso sin apoyarse directa e inmediatamente en la divina revelación.

96. 1. **Nociones previas.** Al precisar el concepto o noción que se tiene de alguna cosa, cabe explicar la mera significación verbal de la palabra o su contenido real. Veamos ambos aspectos en la cuestión que nos ocupa.

a) Nominalmente, la palabra *visión* se refiere al acto propio del sentido de la vista. Decimos que *vemos* únicamente lo que estamos percibiendo con los ojos corporales. Pero, por analogía, la palabra *visión* se extiende a significar toda clase de conocimiento, sensitivo o intelectual [2]. La idea de visión, en cualquier clase de conocimiento, supone la influencia directa e inmediata del objeto percibido sobre la facultad que lo percibe; por eso la fe, que cree en un objeto ausente, es incompatible con la visión [3]. La idea de visión excluye, pues, todo conocimiento indirecto, mediato, a modo de analogía, de abstracción o de razonamiento. Aunque sea de manera confusa, la visión ha de percibir directamente el objeto en sí mismo; de lo contrario, no hay visión.

b) Realmente la visión beatífica puede definirse *el acto de la inteligencia por el cual los bienaventurados ven a Dios, clara e inmediatamente, tal como es en sí mismo*. De esta visión beatífica vamos a tratar en este capítulo.

97. 2. **Errores.** Sobre esta cuestión hay dos posiciones extremas, igualmente falsas, erróneas y heréticas:

[1] Cf. I 12 pról. [2] Cf. I 67,1. [3] Cf. II-II 1,4.

a) La de los que sostienen que el hombre puede por sus propias fuerzas, y aun en esta vida, ver cara a cara la esencia de Dios. Este es el pensamiento de los anomeos Aecio, Eunomio, etc. (s.IV), de los begardos y beguinas (D 474-475), de los ontologistas (D 1659) y de ciertos racionalistas (D 1808). En esta misma dirección se mueven algunos errores de Bayo (D 1001ss) y el de algunos inmanentistas modernos, que admiten en el hombre una verdadera exigencia del orden sobrenatural y de la visión beatífica (D 2103).

b) La de los que afirman que la visión directa e intuitiva de la esencia divina es imposible a cualquier entendimiento creado, humano o angélico, en virtud de la infinita trascendencia de Dios sobre todas las criaturas. Tal es la doctrina de Almarico (s.XIII), de los palamitas (s.XIV) y, en el fondo, la de Rosmini (D 1928-1930).

La doctrina católica, como veremos, ocupa un lugar intermedio entre estos dos errores extremos. El hombre no puede *naturalmente* ver a Dios, pero sí *sobrenaturalmente*, elevado por la gracia y el *lumen gloriae*.

98. 3. **Doctrina católica.** Vamos a hacer un esfuerzo de claridad y de síntesis para exponer la doctrina católica sobre la visión beatífica en una serie escalonada de conclusiones, siguiendo fielmente los pasos del Angélico Maestro, Santo Tomás de Aquino, en su obra fundamental, la *Suma Teológica* [4].

Para proceder con el mayor orden y claridad posible, dividiremos la cuestión en cinco partes: *posibilidad, existencia, naturaleza, objeto* de la visión beatífica y *cuestiones complementarias* [5].

A) Posibilidad de la visión beatífica

A primera vista parece imposible que pueda salvarse la distancia *infinita* entre el Ser increado y la criatura deleznable, estableciéndose entre ambos el contacto *inmediato* que se requiere indispensablemente para la visión intuitiva y facial. Y, sin embargo, como veremos, consta expresamente en la divina revelación no sólo la *posibilidad,* sino el *hecho* de la visión beatífica por parte de los bienaventurados.

He aquí, brevemente expuestas, las principales conclusiones sobre su posibilidad.

Conclusión 1.ª Es absolutamente imposible ver la esencia divina con los ojos del cuerpo, aunque sean reforzados con la luz de la gloria o de cualquier otra forma. (Doctrina cierta y común.)

99. La razón evidente y sencillísima es porque los ojos del cuerpo no pueden ver sino cosas corporales, y Dios es espíritu purísimo que rebasa y trasciende infinitamente todo el orden corporal [6]. No es menester insistir en cosa tan clara y evidente.

[4] Cf. I 12,1-13.

[5] Trasladamos aquí, en parte y con algunos retoques, lo que escribimos en nuestra *Teología de la salvación* 2.ª ed. (BAC, Madrid 1959) n.330ss. El lector que quiera más amplia información sobre la visión beatífica y cuestiones complementarias puede consultar aquella obra.

Conclusión 2.ª Ningún entendimiento creado, humano o angélico, puede naturalmente ver a Dios tal como es en sí mismo. (De fe.)

100. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA nos dice que *a Dios nadie le vio jamás* (Io 1,18), porque *habita en una luz inaccesible, que ningún hombre vio ni puede ver* (1 Tim 6,16); y que la visión facial e intuitiva de Dios es un don gratuito, perteneciente al orden de la gracia, no de la naturaleza (Io 17,3; Rom 6,23; 1 Io 3,1-2).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA ha enseñado repetidas veces esta doctrina, rechazando los errores contrarios de los begardos y beguinas (D 474-75), de Bayo (D 1003ss), de los ontologistas (D 1659-63) y de Rosmini (D 1891ss).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA puede demostrar esta imposibilidad por la distinción entre el orden natural y el sobrenatural. La visión beatífica es una realidad estrictamente *sobrenatural* que rebasa infinitamente todo el orden natural. Luego es imposible que un entendimiento creado pueda ver *naturalmente* a Dios.

Los teólogos añaden que ni siquiera con su poder absoluto podría Dios crear un entendimiento al que fuera *connatural* la visión beatífica. Sólo puede ser connatural al propio entendimiento divino, ya que sólo él tiene naturalmente el mismo grado de inmaterialidad que la esencia divina [7].

Conclusión 3.ª El entendimiento creado, humano o angélico, puede sobrenaturalmente ver a Dios tal como es en sí mismo. (De fe.)

101. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Como veremos al hablar de la *existencia* de la visión beatífica, la Sagrada Escritura la enseña clara y abiertamente (1 Cor 13,9-12; 1 Io 3,2). Ahora bien: esta existencia cierta e infalible—verdad de fe católica—supone evidentemente su posibilidad. Si no fuera posible, no existiría de hecho.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Como veremos también en su lugar, la Iglesia ha definido la *existencia* de la visión beatífica. Luego queda *ipso facto* definida su posibilidad.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Discuten los teólogos si la razón iluminada por la fe puede demostrar o no la posibilidad de la visión beatífica. A la mayor parte de ellos les parece que sólo pueden aducirse argumentos de *conveniencia;* otros creen que puede elaborarse una verdadera *demostración teológica,* presupuesto—naturalmente—el dato de fe [8]. Nosotros vamos a recoger aquí el magnífico razona-

[6] Cf. I 12,3.

[7] Cf. I 12,4.

[8] Sin el previo dato de fe, la razón natural no podría sospechar siquiera la existencia o posibilidad de la visión beatífica, ya que se trata de un misterio *sobrenatural,* que sólo podemos conocerlo por la divina revelación.

miento de Santo Tomás y después veremos lo que hay que concluir a base de él.

«Como en tanto es cognoscible un ser en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, por sí mismo es lo más cognoscible de todo cuanto existe. Pero sucede que lo más cognoscible en sí, deja de serlo para algún entendimiento por sobrepasar el alcance de su poder intelectual; y así, por ejemplo, el murciélago no puede ver lo que hay de más visible, que es el sol, a causa precisamente del exceso de luz. Así, pues, basándose en esto, hubo quienes dijeron que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina.

Pero esta opinión no puede admitirse. Porque, como la suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, que es la del entendimiento, si éste no pudiera ver nunca la esencia divina, se seguiría una de estas dos cosas: o que el hombre jamás podría alcanzar su felicidad, o que ésta consiste en algo distinto de Dios; pero esto es contrario a la fe, porque la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que en tanto es perfecta una cosa en cuanto se une con su principio. Pero es que, además, se opone a la razón, porque, cuando el hombre ve un efecto, experimenta *deseo natural* de conocer su causa, y de aquí nace la admiración humana. De donde se sigue que, si el entendimiento de la criatura no lograse alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural [9]. Por consiguiente, es preciso concluir que los bienaventurados ven la esencia divina» (I 12,1).

Este argumento del *deseo natural* de ver a Dios tiene una fuerza probativa muy distinta según como se le considere o enfoque. Prescindiendo de la gran variedad de opiniones sustentadas por los teólogos en torno a ese argumento, nos parece que se puede concluir con seguridad lo siguiente:

1.º *Entendido como un deseo estricta y puramente natural* (v.gr., al ver el sol desearíamos conocer a su autor), demuestra únicamente la posibilidad de ver a Dios *como autor del orden natural*, pero nada más. Es imposible que un deseo estrictamente *natural* nos lleve a demostrar la posibilidad de ver a Dios tal como es en sí mismo en el orden *sobrenatural*. Hay un abismo entre ambos órdenes. El orden puramente natural no puede ni siquiera *sospechar* la existencia del sobrenatural: se requiere expresamente la divina revelación.

2.º *Supuesta la divina revelación*, o sea, cuando el hombre ya sabe por la fe la existencia de Dios como autor del orden sobrenatural o de la gracia, puede ya surgir en él—y surge de hecho, efectivamente—el *deseo natural de verle tal como es en sí mismo*, o sea, como autor de ese orden sobrenatural conocido por la fe. Es un deseo *connatural* al estado de gracia. En este sentido, este deseo prueba de manera concluyente, desde el punto de vista de la razón teológica, la posibilidad y el hecho de la visión beatífica, ya que es imposible que quede frustrado un verdadero y legítimo deseo natural [10].

[9] Como es sabido, es imposible que quede frustrado un verdadero y legítimo *deseo natural*, porque esto argüiría falta de sabiduría o de poder en Dios, que habría impreso en la naturaleza racional, como autor de la misma, un deseo vacío, irrealizable y contradictorio (cf. *Contra gent.* II 55; *De anima* 14).

[10] Cf. MANUEL CUERVO, O. P., *El deseo natural de ver a Dios y la apologética inmanentista:* Ciencia Tomista, 37 (1928) 310-340; 38 (1929) 332-349; 39 (1929) 5-36; 45 (1932) 289-317.

Todavía puede encontrarse un nuevo argumento teológico en torno a la posibilidad de ver a Dios, por parte del *objeto adecuado* de nuestro entendimiento, que es *el ser en toda su extensión*. El entendimiento del hombre—y dígase lo mismo, y con mayor razón, el del ángel—tiene capacidad obediencial para conocer todo aquello que de suyo sea cognoscible. Luego puede llegar a conocer a Dios tal como es en sí mismo, si Dios se digna elevarle a esa altísima visión [11].

Conclusión 4.ª De ley ordinaria, no es posible en esta vida la visión de la divina esencia; pero es posible por vía de excepción y de milagro. (Doctrina más probable.)

102. Santo Tomás lo razona diciendo que mientras vivimos en este mundo nuestra alma no conoce naturalmente más que las cosas cuya forma está en la materia o las que mediante éstas puede conocer, y es evidente que la *esencia divina* no puede ser conocida por medio de las cosas materiales aunque sí la mera *existencia* de Dios [12]. Sin embargo, por vía de excepción y de milagro, no repugna que Dios comunique transitoriamente el *lumen gloriae* a un espíritu que viva todavía en este mundo, abstrayéndole totalmente en ese momento del uso de los sentidos, como quizá ocurrió con Moisés y San Pablo [13].

B) Existencia de la visión beatífica

Hasta aquí hemos hablado de la *posibilidad* de la visión beatífica. Demos un paso más y demostremos su existencia real. Vamos a precisarlo en forma de conclusión.

Conclusión: Los bienaventurados en el cielo ven a Dios en su propia esencia, o sea, tal como es en sí mismo. (De fe.)

103. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Lo enseñan, principalmente, los apóstoles San Pablo y San Juan de manera clara e inequívoca:

«Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía; cuando llegue el fin desaparecerá eso que es imperfecto... Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos *cara a cara*. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13,9-12).

«Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, *porque le veremos tal cual es*» (1 Io 3,2).

El mismo Cristo nos dice en el Evangelio que son *bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5,8); y, al ponderar la cristiana dignidad de los niños, nos dice que sus ángeles de la guarda *ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre celestial* (Mt 18,10); y en otro lugar nos dice que los bienaventurados del cielo serán en todo *semejantes a los ángeles* (Mt 22,30; Lc 20,36).

[11] Cf. I 12,4 ad 3.
[12] Cf. I 12,11.
[13] Cf. II-II 174,4; 175,3-6.

La afirmación de la existencia de la visión beatífica está, pues, claramente contenida en la Sagrada Escritura.

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha definido expresamente la existencia y naturaleza de la visión beatífica. He aquí las principales declaraciones dogmáticas:

Benedicto XII: «Por esta constitución, que ha de valer para siempre, por autoridad apostólica *definimos* que... (las almas de los bienaventuraoos)... *vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y facial*, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles *la divina esencia de manera inmediata y desnuda, clara y abiertamente*, y que, viéndola así, gozan de la misma divina esencia, y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno» (D 530).

Concilio de Florencia. En su *decreto para los griegos* enseña que las almas de los que mueren sin necesidad de purificación, o después de realizada en el purgatorio, son «inmediatamente recibidas en el cielo y *ven claramente a Dios mismo, trino y uno, tal como es;* unos, sin embargo, con más perfección que otros, conforme a la diversidad de los merecimientos» (D 693).

Lo mismo habían enseñado indirectamente Inocencio III, al decir que «la pena del pecado original es la carencia de la *visión de Dios*» (D 410), y Clemente V, al condenar en el concilio de Viena los errores de los begardos y beguinas, una de cuyas proposiciones era que «el alma no necesita la luz de la gloria para *ver a Dios* y gozarle bienaventuradamente» (D 475).

c) La razón natural no podría demostrar jamás la *existencia* de la visión beatífica, ya que se trata de un misterio estrictamente sobrenatural, que sólo podemos conocer por la divina revelación. Pero, supuesta esta revelación, la razón *teológica* encuentra fácilmente los argumentos de alta conveniencia y hasta demostrativos que hemos expuesto ya al hablar de la posibilidad de la visión beatífica.

C) Naturaleza de la visión beatífica

Puesta fuera de duda la cuestión de su existencia, veamos ahora la naturaleza íntima de la visión beatífica. Puede resumirse en la siguiente proposición.

Proposición: La visión beatífica es una pura y simple intuición de la divina esencia realizada por el entendimiento creado, elevado y fortalecido por el «lumen gloriae», sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino mostrándosele la divina esencia de manera inmediata y desnuda, clara y abiertamente, tal como es en sí misma [1].

Dada la amplitud del contenido doctrinal de esta proposición, vamos a diluirla en forma de conclusiones parciales, que explicaremos una por una.

Conclusión 1.ª La visión beatífica es una pura y simple intuición de la divina esencia.

104. La razón es clara. La visión beatífica ocupa el último y más elevado grado de la escala contemplativa, de la que es el supremo

[1] Cf. Santiago Ramírez, O. P., *De hominis beatitudine* t.3 (Madrid 1947) n.320 p.514.

y sumo analogado. Ahora bien: la contemplación en general se define, como es sabido, *simplex intuitus veritatis* [2], la intuición pura y simple de una verdad. Por su misma definición excluye en absoluto el discurso o razonamiento lento de la razón, que trata de investigar o descubrir una verdad que no aparece todavía clara ante el espíritu. La contemplación, por el contrario, es un *golpe de vista* intuitivo, sin discurso ninguno. Es el acto propio del que contempla ante sí una verdad que ha aparecido radiante ante su espíritu y se deja ver con toda claridad y sin razonamiento alguno.

Claro que la contemplación sobrenatural de esta vida, aunque excluye de suyo el discurso o razonamiento—como contemplación que es—, no puede ser, sin embargo, del todo clara y distinta, puesto que procede elicitivamente de la *fe* informada por la caridad y reforzada por los dones intelectuales del Espíritu Santo [3]; y la fe es necesariamente obscura e imperfecta, ya que no nos da ni puede darnos la intuición inmediata de la verdad que nos propone—dejaría *ipso facto* de ser fe, para pasar a ser *visión*—, aunque nos dé la certeza absoluta e infalible de esa verdad obscura, en cuanto que ha sido revelada por Dios, que no puede engañarse ni engañarnos.

La visión beatífica es, pues, una contemplación sobrenatural perfectísima, la única que realiza en toda su extensión la definición misma de contemplación sobrenatural; es una pura y simple intuición de la primera *Verdad* tal como es en sí misma, sin intermedio de criatura alguna.

Si en este mundo la contemplación mística, sobrenatural o infusa, que procede de la fe y de los dones del Espíritu Santo, arrebata el alma de los santos y los saca fuera de sí por el éxtasis místico, calcúlese lo que ocurrirá en el cielo ante la contemplación de la divina esencia, no a través de los velos de la fe, sino clara y abiertamente tal como es en sí misma. El entendimiento del bienaventurado, al ponerse en contacto inmediato con ella, quedará arrebatado en un sublime y altísimo éxtasis, que se prolongará sin interrupción alguna por toda la eternidad. En este sentido podría definirse la visión beatífica *un éxtasis eterno* que sumergirá al alma en una felicidad indescriptible de la que ahora no podemos formarnos sino una idea borrosa y oscura, infinitamente distante de aquella realidad inefable. San Pablo, que fue arrebatado al tercer cielo y contempló un instante la divina esencia mediante una comunicación transitoria del *lumen gloriae* [4], al volver en sí de su sublime éxtasis no supo decir nada de lo que había visto, por ser del todo *inefable*, o sea, *inexpresable* en lenguaje humano (2 Cor 12,2-4); tan sólo acertó a decir que *ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman* (1 Cor 2,9).

Conclusión 2.ª La esencia divina es contemplada por el entendimiento creado elevado y fortalecido por el «lumen gloriae».

105. Ya hemos visto cómo la divina esencia no puede ser contemplada con los ojos corporales ni con ninguna facultad orgánica

[2] Cf. II-II 180,3 ad 1.
[3] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana* 4.ª ed. BAC (Madrid 1962) n.415.
[4] Cf. I 12,11 ad 2; II-II 175,3-6.

externa o interna. Tampoco podría serlo por el entendimiento *natural* no elevado por la gracia al orden sobrenatural, ya que se trata de una realidad estrictamente sobrenatural para la que no tiene capacidad alguna la simple naturaleza considerada en cuanto tal. Pero ni siquiera basta la simple elevación del entendimiento por la gracia y los hábitos infusos intelectivos (fe, virtudes intelectuales, dones intelectivos del Espíritu Santo), ya que la *visión* es del todo incompatible con la fe, que se refiere necesariamente a cosas no vistas (es necesariamente de *non visis*, como se dice en teología), y las virtudes intelectuales y dones intelectivos del Espíritu Santo no nos proporcionan tampoco la visión de la divina esencia. Luego se requiere algo más que la simple elevación sobrenatural de la gracia y hábitos infusos. Ese *algo más*, absolutamente indispensable para la visión beatífica, es el llamado *lumen gloriae* (la luz de la gloria), cuya naturaleza vamos a explicar a continuación.

106. 1. **Noción del «lumen gloriae».** El *lumen gloriae* puede definirse: *Un hábito intelectual operativo, infuso de suyo (per se), por el cual el entendimiento creado se hace deiforme y queda inmediatamente dispuesto para la unión inteligible con la misma divina esencia y se hace próximamente capaz de realizar el acto de la visión beatífica* [5].

En esta fórmula se define el *lumen gloriae* por dos causas (eficiente y final) y por dos efectos (material y formal). La causa *eficiente* se indica en la primera parte de la definición cuando se dice: «hábito intelectual operativo, *infuso de suyo*» (esto es, infundido por el mismo Dios). La causa *final* se pone en la última parte cuando se añade: «y se hace próximamente capaz de realizar *el acto de la visión beatífica*», ya que tal es, precisamente, la finalidad del *lumen gloriae*. El efecto *formal* se contiene en la segunda parte, donde se dice que el entendimiento creado se hace *deiforme*. Y, finalmente, el efecto *material* o dispositivo se expone en la tercera parte al decir que el entendimiento queda *inmediatamente dispuesto* para la unión inteligible con la misma esencia divina.

107. 2. **Necesidad.** La necesidad del *lumen gloriae* para la visión beatífica es una verdad de fe. Ya hemos citado la condenación por el concilio de Viena de los begardos y beguinas, uno de cuyos errores era éste: «El alma no necesita de la luz de la gloria que la eleve para ver a Dios y gozarle bienaventuradamente» (D 475).

Santo Tomás razona admirablemente esta necesidad. He aquí brevemente resumidos sus tres principales argumentos:

1.º Ninguna facultad puede producir una operación superior a los recursos de su naturaleza a menos de ser elevada por una fuerza superior. Pero la visión beatífica supera toda operación de la inteligencia creada, aun elevada por la gracia y los hábitos de las virtudes y dones. Luego necesita para realizarlo un nuevo refuerzo sobrenatural distinto de los indicados, al que se llama *lumen gloriae* [6].

2.º Si dos cosas desunidas se unen después, es preciso que esto obedezca a una mutación de las dos o de una de ellas. Ahora bien: si suponemos que un entendimiento creado empiece a ver la esencia de Dios, es preciso que se le una la esencia divina como especie inteligible. Pero es imposible que la esencia divina experimente ningún cambio o mutación; luego tiene que producirse el cambio en el entendimiento creado. Y tal cambio o mutación sólo puede consistir en que el entendimiento creado reciba una nueva disposición, a la que llamamos *lumen gloriae* [7].

3.º Es imposible que lo que es forma propia de una cosa se haga forma de otra, a no ser que ésta participe de algún modo de aquella cosa, así como la luz no se hace acto de un cuerpo si éste no participa de alguna diafanidad. Mas la esencia divina es la propia forma inteligible del entendimiento divino y está proporcionada a él, pues en Dios son una sola las tres cosas siguientes: el entendimiento, el medio de entender y lo entendido. Luego es imposible que la misma esencia divina se haga forma inteligible de un entendimiento creado, a no ser que este entendimiento participe de alguna semejanza divina, a la que llamamos *lumen gloriae* [8].

[5] SANTIAGO RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* t.3 n.298 p.483.
[6] Cf. I 12,5; *Contra gent.* III 53; *De veritate* 8,3; 18,1 ad 1; 20,2; *Compend. Theol.* 105.

108. 3. **Oficios y funciones.** De la noción que hemos dado más arriba se desprende claramente el triple oficio o función del *lumen gloriae*. Son los siguientes:

1.º Elevar la inteligencia al orden de la visión intuitiva haciéndola física y próximamente capaz de ponerse en contacto con la esencia divina.

2.º No pudiendo producirse la visión sino por la unión inmediata de la esencia divina y de la inteligencia, el *lumen gloriae* dispone a la inteligencia para esta unión haciéndola *deiforme*, esto es, *semejante* a Dios, según aquello de San Juan: *Seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es* (1 Io 3,2).

3.º Concurrir activamente con el entendimiento a producir el acto mismo de la visión.

Conclusión 3.ª Los bienaventurados en el cielo ven la esencia divina directa e inmediatamente, sin intermedio de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, o sea, sin ninguna especie creada impresa o expresa [9].

109. La razón es porque siendo Dios el ser *infinito*, es absolutamente imposible que cualquier especie creada, impresa o expresa, pueda representarle *tal como es en sí mismo*, ya que todas ellas son de suyo limitadas y *finitas*, incapaces, por lo mismo, de abarcar y contener la infinita grandeza e inmensidad de Dios. Lo más no cabe en lo menos, y lo increado no puede ser abarcado por lo creado. Luego, o no se ve a Dios *tal como es en sí mismo*—y esto es contrario a lo que nos enseña la fe—, o es forzoso concluir que se le ve *directa e inmediatamente*, sin intermedio de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, o sea, sin ninguna especie creada impresa o expresa [10].

¿Cómo se ve entonces la divina esencia? He aquí lo que vamos a precisar en la siguiente conclusión.

[7] *Contra gent.* III 53.
[8] *Contra gent.* III 53.
[9] Cf. RAMÍREZ, o.c., n.236.
[10] C. I 12.2.

Conclusión 4.ª La misma esencia divina concurre activamente a la visión beatífica del bienaventurado uniéndose al entendimiento del mismo como forma inteligible, esto es, ejerciendo el papel de especie impresa de sí misma y mostrándose de manera inmediata y desnuda, clara y abiertamente en el acto de la visión [11].

110. Es la doctrina expresa de Santo Tomás, compartida por la casi totalidad de los teólogos. He aquí algunos textos del Angélico del todo claros e inequívocos:

«Hemos demostrado que la sustancia divina no puede ser vista por el entendimiento mediante una especie creada. Por eso es preciso que el entendimiento la vea a través de la misma esencia de Dios, de modo que en tal visión *sea la esencia divina lo que se ve y también el medio de verla (quod* videtur et *quo* videtur)» [12].

«Es claro que la esencia divina puede compararse con el entendimiento creado *como una especie inteligible* por la que éste entiende» [13].

«Cuando un entendimiento creado ve la esencia de Dios, es *la misma esencia divina la que se hace forma inteligible a tal entendimiento*» [14].

La razón de esto es muy clara. He aquí un argumento tan sencillo como demostrativo. La esencia divina *puede* hacer el papel de especie impresa y expresa y *es necesario* que lo haga; luego lo hace.

Que *puede hacerlo*, es una simple consecuencia de que la esencia divina sea por sí misma *inteligible en acto* (papel de la especie impresa) y *entendida en acto* (papel de la especie expresa) [15], y que *es necesario que lo haga* es también *evidente* si tenemos en cuenta que de otra manera sería imposible la visión beatífica, por la imposibilidad de ser representada la divina esencia por una especie creada, limitada y finita. Luego o no se da la visión beatífica—y esto es herético—o tiene que darse de ese modo.

Nótese, sin embargo, que la esencia divina no realiza el papel de especie impresa o expresa *informando subjetivamente* al entendimiento creado—lo que argüiría imperfección y potencialidad en Dios, que es del todo imposible—, sino sólo de una manera puramente *objetiva*, o sea, *por su mera presencialidad* como especie impresa inteligible y expresa entendida. Como quiera que la esencia divina sea Acto puro y su propio Ser, tanto en el orden entitativo como en el inteligible, constituye al entendimiento creado en acto primero y próximo para entenderla *sin informarle subjetivamente como las formas inteligibles*, de manera semejante a como el Verbo divino se recibe en la humanidad sacratísima de Cristo, *trayéndola* (sin informarla) a la misma personalidad divina del Verbo.

Ello quiere decir que del entendimiento del bienaventurado y de la esencia divina no resulta una tercera realidad, sino que el entendimiento *es*

[11] Cf. Ramírez, o.c., n.288 y 320.
[12] *Contra gentes*, III 51.
[13] Ibid., ibid.
[14] I 12,5.
[15] Para entender mejor esta doctrina hay que tener en cuenta que la especie *impresa* (v.gr., la imagen de una cosa impresa en el ojo o en la imaginación) solamente es necesaria para el conocimiento intuitivo cuando el objeto no está presente (Nueva York), o ya no existe (Napoleón), o, aunque esté presente, no es en sí mismo *inteligible en acto* (v.gr., un objeto *material* cualquiera). Pero la esencia divina está presente al entendimiento del bienaventurado y es *sumamente inteligible en acto*, puesto que es absolutamente *inmaterial*. Luego no hace falta para nada la especie *impresa*. Y en cuanto a la especie *expresa* (o sea, la expresión del verbo mental que engendra la *idea* de una cosa) tampoco hace falta para nada, porque el ser de Dios se identifica con su entender. O sea, que la esencia divina no sólo es *inteligible en acto* (papel de la especie *impresa)*, sino también *entendida en acto* (papel de la especie *expresa)*. Luego no hay necesidad de ninguna de las dos especies para contemplar intuitivamente la esencia divina.

arrastrado al mismo ser de Dios; no *físicamente* (¡panteísmo!), sino en el orden *intencional* o representativo; porque el entendimiento, al entender, se hace intencionalmente la misma cosa entendida. Por lo cual, en aquella admirable visión, el entendimiento creado, elevado por el *lumen gloriae, se hace el mismo Dios*, no en el orden entitativo y en el ser natural, pero sí en el orden inteligible, permaneciendo—naturalmente—la perfecta distinción física y personal entre el hombre y Dios [16].

Tal es la incomprensible elevación y grandeza de la visión beatífica. Ella establece entre el bienaventurado y la esencia misma de Dios una unión íntima y entrañable, imposible de describir en este mundo. Por encima de ella no cabe más que la *unión hipostática o personal*, que es propia y exclusiva de Cristo. Un entendimiento creado no puede ser elevado más arriba de la visión intuitiva del mismo Dios.

Precisada ya la naturaleza de la visión beatífica, veamos ahora cuál es su objeto, o sea, qué es lo que los bienaventurados ven en Dios.

D) Objeto de la visión beatífica

Prenotandos. 1.º El objeto de la visión beatífica es doble: uno *primario*, que es el mismo Dios; y otro *secundario*, las criaturas.

2.º En el objeto *primario* cabe distinguir las cosas que pertenecen a Dios de una manera *necesaria*, tales como su esencia, atributos y relaciones; y las cosas *libres*, como los actos de su libre voluntad.

Vamos a precisar separadamente qué es lo que los bienaventurados ven o no ven de todas estas cosas al contemplar la divina esencia.

a) Objeto primario

Conclusión 1.ª Los bienaventurados ven claramente a Dios tal como es en sí mismo: uno en esencia y trino en personas, con todos sus atributos esenciales

111. Este es el objeto *primario* y fundamental de la visión beatífica, que constituye la quintaesencia de la felicidad de los bienaventurados. Consta expresamente por el magisterio de la Iglesia y por la razón teológica.

a) El magisterio de la Iglesia. Lo define expresamente en el concilio de Florencia al decir que las almas de los bienaventurados «ven claramente a Dios mismo, *trino y uno, tal como es;* unos, sin embargo, con más perfección que otros, conforme a la diversidad de los merecimientos (D 693).

b) La razón teológica. Lo demuestra plenamente. He aquí sus dos principales argumentos:

[16] Así explican la visión beatífica Cayetano, *I p.*, 12,2; Salmanticenses, *De visione Dei* disp.2 n.61s; Gonet, tr.2 disp.2 a.3 § 2; Billuart, *De Deo uno* diss.4 a.7, y otros insignes teólogos.

1.º Es imposible ver la esencia de una cosa sin ver todo lo que con ella se identifica *realmente*. Pero las divinas personas y todos sus divinos atributos se identifican *realmente* con la misma esencia divina. Luego...

2.º A la fe sucederá la visión, como dice el apóstol San Pablo (1 Cor 13, 12). Es así que ahora creemos por la fe en Dios, en la trinidad de personas y en todos los divinos atributos. Luego en el cielo veremos claramente todo eso que ahora creemos por la fe.

Estos argumentos son del todo claros y convincentes. Sin embargo, puede ponerse contra ellos una objeción, cuya solución nos ayudará a comprender mejor el verdadero alcance de la visión beatífica.

OBJECIÓN. Dios es absolutamente *incomprensible* por la criatura en razón de su trascendencia infinita. Luego es imposible que los bienaventurados le vean tal como es en sí mismo.

SOLUCIÓN. Eso prueba que los bienaventurados no ven a Dios de una manera *infinita*, agotando toda su cognoscibilidad absoluta; pero no que no lo vean *tal como es en sí mismo*, aunque en forma limitada y finita. El que contemple el mar desde la orilla, no lo ve en toda su inmensidad; pero es evidente que ve el mar tal como es en sí mismo [1]. Los bienaventurados ven a Dios todo entero—*totus*—, pero no totalmente—*non totaliter*—. Por eso dice Santo Tomás: «No decimos que Dios es incomprensible porque haya en El algo que no se vea, sino porque no se le ve con toda la perfección con que El es visible» (I 12,7 ad 2).

Al contemplar a Dios tal como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, con todos sus divinos atributos, se descorrerá para siempre el velo que nos oculta ahora tantos misterios indescifrables. Allí veremos cómo se concilia la misericordia con la justicia, la divina predestinación con la libertad del hombre; por qué crea Dios a los que sabe que se han de condenar, por qué permite el mal entre los hombres, y tantas otras cosas que ahora nos resultan incomprensibles. Todo se aclarará maravillosamente entre los resplandores de la divina visión. Escuchemos al P. Garrigou-Lagrange:

> La visión beatífica rebasa inmensamente no sólo la más sublime filosofía, sino el conocimiento natural de los ángeles más elevados y de todos los ángeles creables. Los bienaventurados ven todas las perfecciones divinas concentradas y armonizadas en su fuente común, en la esencia divina, que las contiene eminente y formalmente, más y mejor que la luz blanca contiene los siete colores del iris. Ven también cómo la Misericordia más tierna y la Justicia más inflexible proceden de un solo y mismo Amor, infinitamente generoso e infinitamente santo, como la misma cualidad eminente del Amor identifica en sí atributos en apariencia tan opuestos. Ven cómo la Misericordia y la Justicia se unen de variados modos en todas las obras de Dios.
>
> Ven cómo el Amor increado, incluso en su más libre beneplácito, se identifica con la pura Sabiduría; cómo nada hay en él que no sea sabio, y cómo no hay nada en la divina Sabiduría que no se convierta en Amor. Ven cómo este Amor se identifica con el Bien soberano, siempre amado por toda la eternidad; cómo la divina Sabiduría se identifica con la Verdad, siempre conocida; cómo todas sus perfecciones no hacen sino identificarse en la esencia misma de *El que es*. Contemplan esta eminente simplicidad de Dios, esta pureza y santidad absolutas, concentración de todas las perfecciones sin mezcla de imperfección alguna.
>
> En una misma y única mirada intelectual, jamás interrumpida, ven también la infinita fecundidad de la naturaleza divina, que se despliega en tres personas; la eterna generación del Verbo, «esplendor del Padre y figura de su sustancia»; la inefable espiración del Espíritu Santo, término del amor mutuo del Padre y del Hijo, que eternamente les une en la más íntima difusión de sí mismos [2].

[1] Este ejemplo, aunque muy expresivo, resulta todavía imperfecto, puesto que el que contempla el mar desde la orilla no ve *todo* el mar. Los bienaventurados ven *toda* la esencia divina, pero sin agotar su infinita cognoscibilidad. Es como si desde un avión pudiera contemplarse *todo el mar*, pero sin penetrar hasta el fondo del mismo.

Conclusión 2.ª Los bienaventurados en el cielo no ven «terminativamente» todos los actos que dependen de la libre voluntad de Dios sino sólo los que Dios quiere que vean.

112. Para entender el sentido y alcance de esta conclusión es preciso tener en cuenta que los decretos *libres* de Dios pueden considerarse de dos modos: *entitativamente*, o sea en sí mismos, tal como están en Dios; o *terminativamente*, esto es, en cuanto al efecto que producirán de hecho en las criaturas.

Esto presupuesto, podemos llegar con la razón teológica a las siguientes conclusiones:

1.ª Los bienaventurados ven en la esencia divina *todos* los decretos libres de Dios *entitativamente*, o sea, tal como están en Dios. Porque en ese sentido se identifican totalmente con la voluntad divina y ésta se identifica en absoluto con la propia divina esencia. Luego...

2.ª Pero no los ven todos *terminativamente*, o sea, en cuanto al efecto que habrán de producir de hecho en las criaturas, sino sólo los que Dios quiere que vean. La razón es porque la esencia divina no les manifiesta las cosas distintas de sí—y esos efectos en las criaturas son evidentemente distintos de ella—, sino en la medida en que está determinada por su voluntad, o sea, en la medida que Dios quiere que las represente y no más. Por eso dice Santo Tomás que ni los mismos ángeles conocen *todos* los misterios de la gracia, ni todos en el mismo grado, sino en la medida que Dios se los quiere revelar (I 57,5). La razón última de esto hay que buscarla en la imposibilidad para el entendimiento creado de comprender *totalmente* a Dios (ibid., ad 2). Santo Tomás dice que ni siquiera el entendimiento humano de Cristo puede descubrir en la Causa primera todos los efectos posibles que en ella se encierran [3].

3.ª Sin embargo, conoceremos, probablemente, todos los decretos libres de Dios que se relacionan de algún modo con nosotros, incluso *terminativamente*. La razón es porque no puede quedar frustrado ningún deseo natural de los bienaventurados (no sería perfecta su bienaventuranza si desearan algo que no tienen) y parece natural que desearemos saber todo aquello que se relacione de algún modo con nosotros, v.gr., nuestra propia predestinación eterna y los medios admirables de que Dios se valió para llevarla a cabo.

[2] GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma* (Madrid 1950) p.5.ª c.3 p.329-330.

[3] Cf. III 10,2; *Compendio de teología* c.216.

b) Objeto secundario

Como hemos dicho más arriba, el objeto secundario de la visión beatífica lo constituyen las cosas *distintas de Dios*. He aquí, en una serie de conclusiones, lo que hay que decir sobre esto.

Conclusión 1.ª Los bienaventurados no ven en la esencia divina todas las cosas posibles, ni siquiera todas las que Dios ve como presentes.

113. Para entender el alcance de esta conclusión hay que tener en cuenta que las criaturas pueden dividirse en dos grandes grupos: *a)* el de las criaturas *posibles*, o sea, las que podría Dios crear, pero que de hecho no tendrán nunca existencia real, porque Dios no las creará jamás; y *b)* el de las criaturas que han sido, son o serán porque Dios las creó o las creará a su tiempo. Las primeras las conoce Dios en su propia divina esencia con el conocimiento que llaman los teólogos de *simple inteligencia* (cf. I 14,9), o sea, de *puro* conocimiento, porque jamás tendrán realidad y sólo las conoce Dios como *posibles;* las segundas las conoce Dios con el conocimiento que llaman de *visión*, porque efectivamente las ve todas en su realidad existencial y como *presentes*, aunque para nosotros sean pasadas o futuras.

Esto supuesto, he aquí lo que hay que concluir:

1.º Con relación a las cosas posibles. Los bienaventurados en el cielo no ven ni pueden ver todas las cosas *posibles*, que Dios ve con su ciencia de *simple inteligencia*, porque esto equivaldría a comprender y abarcar toda la esfera del conocimiento de Dios, que, por ser infinita, es inabarcable por la criatura. Ni siquiera el entendimiento humano de Cristo—como hemos dicho—puede ver en Dios *todas* las cosas posibles [4].

Sin embargo, aunque no las vean todas, ven indudablemente muchísimas cosas que Dios podría crear si quisiera, en mayor o menor proporción según el mayor o menor grado de *lumen gloriae* que ilumine su espíritu y le capacite para penetrar más o menos hondamente en la esencia divina. «Algo así—dice Santo Tomás— como cuando se propone un principio de demostración a una inteligencia vigorosa, que ve en seguida en él una serie de consecuencias que otra más débil no percibe más que explicándoselas una por una» (I 12,8).

2.º Con relación a las cosas reales. Santo Tomás dice que el entendimiento humano de Cristo ve en el Verbo todas las cosas que Dios ve con su *ciencia de visión*, o sea, todas las cosas que fueron, son o serán en la realidad [5]. Pero los bienaventurados (ángeles y hombres) no las ven todas, ya que consta que los ángeles no saben todo lo que Dios tiene determinado hacer, ni los futuros contingentes, ni los secretos de los corazones, ni el día del juicio, ni el número de los predestinados, ni *todos* los misterios de la gracia, ni algunas cosas referentes al misterio de la encarnación [6]. Luego, con mayor motivo, tampoco el hombre bienaventurado sabe todas esas cosas.

Sin embargo, Santo Tomás admite la posibilidad de que después del juicio final, cuando todas las cosas hayan sido consumadas y perfeccionadas, conozcan todos los bienaventurados *todas* las cosas que Dios conoce

[4] Cf. I 12,8; III 10,2; *Suppl.* 92,3.
[5] Cf. *Suppl.* 92,3.
[6] Cf. I 57,3-5.

con su *ciencia de visión*, aunque en grados muy variados y distintos según el grado de penetración en la esencia divina de que goce cada uno [7].

Ni se crea que porque no ven *todas* las cosas posibles o reales les faltará algo a los bienaventurados para ser completa y absolutamente felices; porque, como dice hermosamente San Agustín, «desventurado es el hombre que conoce todas aquellas cosas (esto es, las criaturas), pero no te conoce a ti; y, en cambio, feliz y dichoso el que te conoce a ti, aunque ignore todas las demás cosas. Y el que te conoce a ti y a ellas, no es más feliz por ellas, sino únicamente por ti» [8].

Conclusión 2.ª Los bienaventurados ven en la esencia divina todo lo que les interesa de las cosas pasadas, presentes y futuras.

114. La razón, clarísima, la hemos insinuado ya más arriba. La felicidad plena y total de que disfrutan los bienaventurados exige la satisfacción de todos los deseos naturales que razonablemente experimentan. Ahora bien: es un deseo natural muy razonable el de saber todo aquello que les interesa o afecta de algún modo; luego lo sabrán.

¿Qué cosas serán éstas? Es imposible determinarlas todas en concreto e individualmente, pero podemos precisar, con la razón teológica, algunos géneros o categorías. Para ello hay que tener en cuenta que a los bienaventurados se les puede considerar desde tres puntos de vista diferentes: *a)* como elevados al orden sobrenatural de la gracia y de la gloria; *b)* como formando parte del mundo creado; y *c)* como personas particulares. Veamos lo que ocurre en cada uno de esos tres planos [9]:

a) Como elevados al orden sobrenatural, verán claramente los misterios de la gracia que creyeron por la fe en este mundo, ya que la fe quedará en el cielo sustituida por la visión. Y así contemplarán los esplendores divinos del misterio de la encarnación, las maravillas de la unión hipostática en Cristo, su plenitud absoluta de gracia, sus virtudes santísimas, el valor infinito de sus actos, la increíble grandeza de la redención y justificación del hombre en virtud de los méritos de Cristo, el valor infinito de la santa misa, la eficacia soberana de los sacramentos, el modo admirable con que Cristo está realmente presente en la Eucaristía, sus derechos supremos como Rey del mundo y juez de vivos y muertos, etc., etc. Verán también la eminente dignidad de María como Madre de Dios, su pureza inmaculada, su plenitud de gracia, sus virtudes admirables, el valor de su corredención, su influencia universal como Mediadora de todas las gracias. Contemplarán estupefactos la vitalidad y grandeza de la Iglesia como sociedad sobrenatural, las relaciones admirables de las tres Iglesias: triunfante, purgante y militante, en virtud del dogma de la comunión de los santos, el valor inmenso de la oración y el sufrimiento para la conversión de los pecadores y salvación de las almas, etc., etc.

Nada decimos de los misterios concernientes a la vida íntima de Dios —Trinidad adorable—, porque pertenecen al objeto *primario* de la visión beatífica.

[7] Cf. *Suppl.* 92,3.
[8] San Agustín, *Confesiones* l.5 c.4: ML 32,708.
[9] Cf. Michel, *Intuitive (vision)*: DTC 7 (2.ª) 2388; Cayo Electo, *El cielo* (Barcelona 1923) c.38; Terrien, *La gracia y la gloria* (Madrid 1943) l.9 c.4; Garrigou-Lagrange, *La vida eterna y la profundidad del alma* p.5.ª c.3.

b) COMO FORMANDO PARTE DEL MUNDO CREADO, los elegidos conocerán y verán todas las maravillas del universo entero: todos y cada uno de los ángeles, que, por ser entre sí *específicamente* distintos—de tal suerte que no hay dos ángeles de la misma especie (I 50,4)—, constituirán un espectáculo variadísimo y deslumbrador; el cielo de los astros y de los planetas en toda su inmensa grandeza; la máquina admirable del universo, los géneros y las especies de todo cuanto existe con sus causas y razones, las maravillas de la ciencia en todos los ramos del saber humano: físicas, matemáticas, naturales, biológicas, etc., etc. En una palabra: *todos* los conocimientos naturales que el hombre puede desear y tiene capacidad de conocer [10]. De donde se sigue que los mayores sabios de este mundo son unos pobres ignorantes y analfabetos al lado del último de los bienaventurados.

c) COMO PERSONAS PARTICULARES, los bienaventurados conocerán por la misma visión beatífica o por revelaciones particulares todo lo que se relaciona de algún modo con su persona, o con los seres queridos, o con sus obras. Y así, por ejemplo, Jesucristo conoce, aun con su entendimiento humano, todos y cada uno de los actos y pensamientos de todos los hombres del mundo con todas sus circunstancias y detalles, puesto que les ha de juzgar como juez de vivos y muertos. La Virgen María nos conoce también *a cada uno en particular*, puesto que somos sus hijos, y las buenas madres no se desentienden jamás de ellos; conoce nuestras necesidades, nuestras tentaciones y deseos, las súplicas que le dirigimos y todas las gracias que se han de conceder al mundo a través de ella como Mediadora universal. Los papas conocen perfectamente todos los detalles del gobierno de la Iglesia, que ellos rigieron en otro tiempo; los obispos, las cosas de su diócesis; los reyes, las de su reino; los fundadores de órdenes religiosas, todo lo referente a ellas; los padres de familia, todo lo que se relaciona con sus hijos; los bienaventurados en general, todo lo que pertenece a su familia y amigos. ¡Qué dulce es pensar que los seres queridos que se fueron no se han ausentado realmente de nosotros, sino que nos están íntimamente unidos con su pensamiento, con su amor y con el influjo poderoso de sus oraciones ante Dios! [11] Sabido es que la santa Iglesia tiene en su liturgia una fiesta especial para honrar *a todos los santos y bienaventurados* (1 de noviembre), y otra—al día siguiente—dedicada *a todos los fieles difuntos* que necesitan todavía en el purgatorio la ayuda de nuestros sufragios y oraciones. Es el dogma admirable de *la comunión de los santos*, que supone y exige un mutuo influjo de caridad y bendición entre las tres Iglesias de Jesucristo.

E) Cuestiones complementarias

A propósito de los conocimientos y noticias que poseen los bienaventurados, cabe formular algunas preguntas interesantes que vamos a recoger a continuación.

Primera. El conocimiento de las cosas creadas que tienen los bienaventurados, ¿es simultáneo o sucesivo?

115. Hay que distinguir. Las cosas creadas o creables que ven en Dios, las conocen directamente en la esencia divina, sin intermedio de ninguna especie creada—como ya hemos dicho—, y las contemplan *todas a un mismo tiempo*, con una sola y simple

[10] Cf. I 12,8 ad 4; *Suppl.* 92,3; *Contra gent.* III 59.
[11] Cf. II-II 83,4 ad 2; a.11; *Suppl.* 72,1.

mirada [1]. Por eso esta ciencia de visión es inmóvil y eterna, a semejanza de la divina.

Pero además de esta visión de las cosas en la esencia divina o en el Verbo, los bienaventurados tienen otro conocimiento fuera del Verbo, incomparablemente menos perfecto que el primero.

Al conocimiento en el Verbo llaman los teólogos *ciencia matutina*, y al otro conocimiento, fuera del Verbo, *ciencia vespertina*, porque es más oscuro que el primero. Este conocimiento vespertino se realiza mediante especies creadas, y no es simultáneo, como el matutino, sino *variado* y *sucesivo*.

Segunda. ¿Cómo la contemplación de la misma esencia divina puede producir conocimientos diversos en los elegidos?

116. Ya hemos dicho que la luz de la gloria—*lumen gloriae*—, participada más o menos intensamente, es causa de una visión más o menos profunda. La esencia divina es la misma para todos los bienaventurados, y todos la ven por entero, pero en grados muy distintos de intensidad y penetración, según el grado de gloria que disfruten. Y esa luz de la gloria, infundida por Dios, se diversifica, según la voluntad divina, conforme al estado de cada uno de ellos; atendiendo, en primer lugar, al grado de gracia y de caridad de cada uno, y secundariamente a las diversas situaciones con las que manifestaron en este mundo su caridad y adquirieron los méritos para el cielo. «Quien tenga mayor caridad —advierte Santo Tomás—éste es el que verá a Dios con mayor perfección y será más dichoso» [2].

Tercera. ¿Y no experimentarán los bienaventurados tristeza o dolor al ver las calamidades y desgracias que pueden afligir a su familia en este mundo?

117. Naturalmente que no. Santo Tomás dice que las almas de los bienaventurados están de tal manera identificadas con la voluntad divina—que impone justamente esos castigos o los permite por su misericordia precisamente para mayor bien de los que los sufren—, que no se entristecen en lo más mínimo por ello [3].

Tengamos en cuenta—para comprender un poco estos misterios que ahora escandalizan casi nuestra sensibilidad humana— que en el cielo veremos las cosas de muy distinto modo que acá en la tierra. Al contemplar la esencia divina se verificará un cambio profundo y radical en nuestra mentalidad. Allí veremos clarísimamente cómo no hay otra fuente de bondad ni otra razón de bien que el mismo Dios con todos sus divinos atributos. Y como esas desgracias que puedan afligir a los seres queridos que dejamos en el mundo son efecto de la justicia o de la misericordia de Dios, que las impone o permite precisamente para sacar mayo-

[1] Cf. I 12,10.
[2] Cf. I 12,6; GONET, *De Deo* disp.4 a.7 § 2.
[3] Cf. I 89,8.

res bienes, no sólo nos entristeceremos por ellas, sino que nos alegraremos y glorificaremos a Dios, que sabe escribir tan rectamente con renglones torcidos. Lo cual no será obstáculo para que pidamos con fervor a Dios que alivie sus penas o les dé fuerza y resignación para sobrellevar cristianamente el peso de aquellas cruces.

Cuarta. Los bienaventurados del cielo, ¿se relacionan de algún modo con los condenados del infierno?

118. Santo Tomás dedica a este asunto una cuestión dividida en tres artículos [4]. Vamos a recoger en una serie de preguntas y respuestas los datos fundamentales que se desprenden de sus principios.

PREGUNTA.—Los bienaventurados, ¿ven también los tormentos de los condenados?

RESPUESTA.—Sí.

P.—¿Y no se entristecen por ello?

R.—La tristeza es imposible en el cielo.

P.—Y ¿cómo puede explicarse tamaña impasibilidad ante el dolor ajeno?

R.—Reconocemos nuestra impotencia para explicar en este mundo estos misterios tan hondos; pero algo tiene que decirnos el hecho de que Dios, infinitamente más bueno y misericordioso que los bienaventurados, mantendrá el infierno por toda la eternidad en castigo de los culpables definitivamente obstinados en el mal.

P.—Todo el que sufre es digno de compasión.

R.—A no ser que sufra culpablemente y por propia elección un castigo justamente merecido y de cuya causa no se arrepiente ni se arrepentirá jamás.

P.—Según esto, ¿los bienaventurados odian a los condenados?

R.—El odio es incompatible con la caridad universal en que se abrasan los bienaventurados; pero no pueden menos de rechazar el pecado y a todos aquellos que estén como consubstancializados con él, aunque acá en la tierra hubieran llevado su misma sangre y vivido en su mismo hogar.

P.—¿Cómo es posible que los bienaventurados puedan ser felices viendo condenados en el infierno a miembros de su familia?

R.—Ya hemos dicho que en el cielo cambiará por completo nuestra mentalidad. Allí veremos las cosas tal como las ve Dios, o sea tal como son en realidad. Es aquí donde tenemos una visión borrosa e inexacta de las cosas, ya que las exigencias de nuestra razón quedan muchas veces obscurecidas y nubladas por una sensibilidad no siempre de acuerdo con aquellas imperiosas exigencias.

P.—¿Y no sería mejor que Dios les quitase a los bienaventurados la visión de las penas del infierno, que introducen una nota disonante en las claridades y alegrías de la gloria?

R.—Es conveniente que las vean para que sepan agradecer mejor a Dios la infinita misericordia con que les libró de aquellas penas, que acaso en este mundo merecieron muchas veces por sus pecados.

P.—De todas formas la visión de una cosa tan torpe y desventurada, ¿no empañará de algún modo la clara luz que brilla en los ojos de los bienaventurados?

R.—El rayo de sol no se mancha al caer de lleno sobre un inmundo lodazal.

P.—Quisiera ver un poco más claras todas estas cosas.

R.—En este mundo es imposible; pero, a la luz de la gloria, veremos claramente que nada de lo que Dios ha dispuesto podría disponerse mejor.

[4] Cf. *Suppl.* 94.

CAPÍTULO 4

LOS NOMBRES DE DIOS

119. Terminado el estudio del conocimiento propísimo de Dios por la visión directa e inmediata de su divina esencia, se impone ahora tratar de los *nombres divinos* con los cuales conocemos o designamos a Dios imperfectísimamente en esta vida.

Santo Tomás dedica a los nombres divinos una larga cuestión dividida en doce artículos [1]. Como muchas de las cuestiones de alta metafísica que en ella plantea son de difícil comprensión para los no iniciados en filosofía, y, por lo mismo, de interés menos común, nos vamos a limitar a exponer los siete principales nombres con que designa a Dios la Sagrada Escritura. Son los siguientes [2]:

1.º **Yavé** (YHVH), derivado de *Havah* (fue, vivió), significa *el que es*, o *el que es su propio ser*, o *todo el ser*, según aquella misteriosa expresión del mismo Dios: *Yo soy el que soy* (Ex 3,14). Los hebreos, interpretando falsamente algunos textos de la Sagrada Escritura, no se atrevían a pronunciar este nombre fuera del templo; y desde la muerte de Simón el justo (cerca de doscientos años antes de Cristo), aun en el mismo templo rehuían pronunciarlo. Cuando salía ese nombre en la Sagrada Escritura, leían *Adonai*. El resultado de esto fue que muchos hebreos ignoraban la verdadera pronunciación de este nombre. Durante mucho tiempo se pronunció *Jehová*, pero hoy es casi común entre los eruditos la pronunciación *Yavé*.

Este es el principal y el más propio nombre de Dios. Corresponde a su *esencia metafísica*, que consiste, como vimos, en *existir por sí mismo*, en ser *el mismo Ser* en toda su plenitud infinita.

2.º **El**, al que responde en arameo *el* y en asirio-babilónico *ilu*. Según algunos significa *Poder* y según otros *Dominio*. La mayor parte de las veces la Sagrada Escritura lo aplica al Dios verdadero (cf. Gen 17,1, etc.), pero a veces lo aplica también a los falsos dioses (por ejemplo, en Isaías 44,10-15). Afín a este nombre es el nombre árabe *Ilah*, o con el artículo *al-Ilah* = *Allah*.

Eloah y *Elohim* parecen ser conclusiones del nombre *El*, como defienden hoy muchos autores, contra otros que quieren derivar estos nombres del arábigo *aliha* (pasmó) o *alaha* (cultivó).

[1] Cf. I 13,1-12.

[2] Cf. ZUBIZARRETA, *o.c.*, vol.2 n.257.

Eloah es forma singular y significa *potencia* (el Fuerte, el Poderoso). Se adjudica a veces al verdadero Dios, y otras a los falsos dioses. *Elohim* es la forma plural *(potencias)* y con frecuencia significa el verdadero Dios en plural mayestático; pero a veces se aplica a los ángeles, a los dioses falsos y alguna vez a una diosa.

3.º **Adonai,** que se traduce *Señor mío.* Es nombre plural de excelencia, y significa Dios en razón de su dominio, o sea en cuanto *rector* y *gobernador.*

4.º **Elion,** derivado de *'alah* (= ascendió), significa *Supremo.* En griego se dice ὕφιστος, y significa la mayor parte de las veces el verdadero Dios, y otras veces el supremo entre los dioses. En la Sagrada Escritura se aplica muchas veces a Dios.

5.º **Ab** significa *Padre.* En la Sagrada Escritura se atribuye muchas veces a Dios, cuando se le presenta derramando los beneficios de la creación, conservación y providencia.

6.º **Kadosch** es lo mismo que *Santo.* Con este nombre se designa a Dios cuando se le presenta como puro, santo y perfecto.

7.º **Dios.** Es el nombre más común y universal con que se designa el Ser primero y supremo. Muchos eruditos lo derivan de la raíz sánscrita *div. dyu* = lucir. De donde sale en sánscrito *Dyaus,* en persa *Daeva,* en griego θεος, en egipcio *Theu,* en latín *Jupiter Diupater* (padre de los dioses), en lituánico *Diewas,* en escandinavo *Tyr,* en anglosajón *Tiw,* en suizo *Dia.* De aquí que toda la raza aria parece que con el nombre Dios quiso significar la *fuente de la luz,* el *dominador del cielo lúcido,* el *padre celestial.*

Los mismos paganos de hoy designan a Dios con nombres que significan cierto supremo ser. Y así para los egipcios es *Nutar* = juez inexorable; para los chinos, *Schangti* = supremo señor, o también *Tieu* = cielo; para los indios, *Brahma* = fuente de vida, o *Vischnu* = salvador, o también *Schiva* = justo juez.

Estos son los principales nombres con que la Sagrada Escritura designa al Ser Supremo, Creador y Señor de todo cuanto existe. El más propio de todos ellos es, como hemos dicho, el de *Yavé* significando *El que es.* Escuchemos a Santo Tomás razonando esta preferencia [3]:

«El que es es el más propio de todos los nombres de Dios, y esto por tres razones:

a) *Por su significado.* Este nombre no significa una forma determinada, sino *el mismo ser.* Y puesto que el ser de Dios es su misma esencia, y esto a nadie compete más que a El, éste será sin duda, entre todos, el nombre que le designa con mayor propiedad, pues los seres toman nombre de su forma.

b) *Por su universalidad.* Los otros nombres de Dios son menos comunes, y, cuando equivalen a éste, le añaden algún concepto distinto que,

[3] Cf. I 13,11.

en cierto modo, le informa y determina. Pues bien: como nuestro entendimiento no puede en esta vida conocer la esencia de Dios tal como es en sí misma, todo cuanto determina lo que conocemos de Dios a un modo de ser cualquiera, contribuye a alejarlo del modo de ser que tiene. Y por esto, cuanto menos determinados y más comunes y absolutos sean los nombres, con tanta mayor propiedad los aplicamos a Dios. A este propósito dice San Juan Damasceno que «el más principal de todos los nombres que se aplican a Dios es *El que es,* pues es nombre que lo abarca todo, porque incluye al mismo ser como un piélago de substancia infinito e ilimitado». Efectivamente, con otro nombre cualquiera se determina algún modo de ser de la substancia de una cosa, pero con este nombre no se determina ninguno, porque se refiere indeterminadamente a todos, y por esto le llama «piélago infinito de substancia».

c) *Por lo que incluye su significado,* pues significa el ser *en presente,* y esto es lo que con la mayor propiedad se dice de Dios, cuyo ser no conoce el pasado ni el futuro, como dice San Agustín».

Al comparar el nombre *El que es* con el nombre *Dios,* advierte el Doctor Angélico lo siguiente [4]:

«El nombre *El que es,* tanto por su origen—pues se toma del ser— cuanto porque connota tiempo presente, según hemos dicho, le conviene con más propiedad que el de *Dios;* aunque por razón de lo que significa sea más propio el nombre de *Dios,* el cual se emplea para significar la naturaleza divina [5]. Y más propio todavía es el nombre *Tetragrammaton,* impuesto para significar la substancia de Dios incomunicable, o, por decirlo así, singular».

En resumen: como advierte un teólogo contemporáneo [6], así como no es posible comprender con un concepto adecuado la esencia divina, de la misma manera tampoco es posible hallar un nombre que le cuadre perfectamente. De ahí que los Santos Padres llamen a Dios «indecible, inefable» (ἄρρητος, ineffabilis) e «innominado» (ἀνώνυμος). Los diversos nombres que la Sagrada Escritura aplica a Dios expresan más bien las operaciones de Dios que su esencia divina.

[4] Ibid., ad 1.
[5] Cf. I 13,8.
[6] Cf. Ott, *Manual de teología dogmática* (Barcelona 1958) p.60.

Sección tercera

OPERACIONES DE DIOS

120. Después del estudio de la naturaleza divina considerada en sí misma, el orden lógico exige que estudiemos sus *operaciones*, pues el obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser.

Pero es preciso distinguir en Dios dos clases de operaciones: unas *inmanentes*, cuyo término permanece dentro de Dios (v.gr., el entender y el querer); y otras *transeúntes*, llamadas así porque producen un efecto exterior o extrínseco a la divinidad (v.gr., el poder de Dios sobre todas las criaturas) *.

Según esto, he aquí el esquema de las divinas operaciones que vamos a examinar cuidadosamente en esta sección de nuestra obra:

OPERACIONES DIVINAS

- I. Su principio radical ..... La vida de Dios.
- II. Operaciones inmanentes.
  - 1) Intelectuales ..... La ciencia de Dios.
  - 2) Afectivas .....
    - La voluntad de Dios.
    - El amor de Dios.
    - La justicia y la misericordia.
  - 3) Del entendimiento en orden a la voluntad .....
    - La providencia de Dios.
    - La predestinación.
    - El libro de la vida.
- III. Operaciones transeúntes ..... El poder de Dios.
- Apéndice ..... La bienaventuranza de Dios.

Capítulo I

LA VIDA DE DIOS

Como acabamos de indicar en el esquema anterior, el principio radical o raíz de donde brotan las operaciones divinas es la *vida* misma de Dios. Por lo mismo, hay que estudiar en primer lugar esta vida de Dios, fuente y manantial de todas las operaciones divinas tanto inmanentes como transeúntes.

Para proceder con el mayor orden y claridad posibles vamos a dar unas nociones previas sobre la vida en general y sus diferentes grados [1]:

* Cf. I 14 pról.

[1] Cf. Farges, *Philosophia scholastica* ed.6o (París 1934) vol.1 p.221-23.

121. 1. **La vida en general.** La vida puede considerarse *en concreto* o *en abstracto*.

a) Considerada en concreto decimos que viven aquellos seres que *se mueven a sí mismos*, o sea que están dotados de un *movimiento inmanente*, ya se trate de un movimiento local o de un movimiento intelectual, como el entender o amar. Conocemos que una planta vive cuando la vemos florecer y crecer. Por el contrario, decimos que una piedra es un ser *muerto* porque carece de todo movimiento propio o intrínseco a ella misma. Escuchemos a Santo Tomás [2]:

«Lo primero que nos mueve a decir que un animal vive es ver que empieza a moverse por sí mismo, y pensamos que sigue viviendo mientras notamos en él este movimiento; y cuando ya no se mueve por sí, sino sólo a impulso de otro, decimos que ha muerto por falta de vida. Por donde se ve que, hablando con propiedad, *son vivientes los seres que se mueven a sí mismos*, cualquiera que sea la especie de su movimiento».

Por analogía y en sentido puramente metafórico llamamos agua *viva* a la que brota y fluye de un manantial (a diferencia del agua paralizada o inmóvil de un estanque); consideramos llama *viva* a la que se mueve flameando, a diferencia del fuego inmóvil de una brasa, etc. De esto procede el adagio común: «la vida está en el movimiento».

b) Considerada en abstracto puede darse de la vida una doble definición:

1.ª *La vida en acto primero* (o sea, en su principio *radical*) coincide con *una substancia dotada de movimiento inmanente, o sea que puede moverse a sí misma*. No es necesario que esa substancia se mueva continuamente o en un momento dado; basta, simplemente, con que esté dotada o capacitada para moverse *por sí misma*. Y así, v.gr., un animal completamente paralizado por el sueño no por eso deja de tener vida.

2.ª *La vida en acto segundo* (o sea, en sus *operaciones* o actividades vitales) consiste en la *actividad por la cual se mueven los seres dotados de movimiento inmanente*. Es, sencillamente, el *ejercicio* de su capacidad motora inmanente.

Por aquí puede verse que son *incompletas* las definiciones de la vida dadas por algunos autores, tales como éstas: «La vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte» (Bichat), o «La vida es el conjunto de las funciones del ser organizado» (Guthlin). Esas *funciones* son efecto de la vida (la vida en acto segundo), pero no la misma vida (en acto primero), que se salva perfectamente sin ninguna función. Por eso dice profundamente Santo Tomás que «la vida no es un predicado *accidental* (= una operación), sino *substancial* (= una substancia viviente) [3].

Las dos notas más esenciales y características del movimiento vital son la *espontaneidad* y la *inmanencia*.

[2] I 18,1.

[3] Cf. I 18,2.

122. 2. Diferentes grados de vida. Puesto que la vida consiste o se caracteriza por el movimiento espontáneo e inmanente, habrá tantos grados de vida cuantos sean los grados o modos diversos de espontaneidad y de inmanencia. En este sentido se distinguen perfectamente tres vidas: *vegetativa, sensitiva* e *intelectiva*, ya que es muy distinta la espontaneidad e inmanencia del movimiento vital de las plantas, de los animales y de los seres inteligentes.

Si atendemos al *grado de perfección* de estas tres clases o especies de vida, el lugar ínfimo corresponde indudablemente a la vida *vegetativa*, tanto por su mayor *dependencia de la materia* inerte como por su *menor amplitud* o universalidad (puesto que se limita al *cuerpo* vivo). El segundo lugar corresponde a la vida *sensitiva*, menos dependiente de la materia y más amplia o universal, puesto que está dotada de conocimiento sensitivo. El lugar más alto y perfecto corresponde a la vida *intelectiva*, cuya amplitud es tan vasta que se extiende incluso a las cosas inmateriales y puede subsistir con absoluta independencia de la materia (almas separadas, ángeles, Dios).

La vida intelectiva, a su vez, tiene tres grados, cada vez más perfectos: *humana, angélica* y *divina*. La vida intelectual humana es, de suyo, *racional o discursiva;* la angélica es puramente *intelectual* (o sea, puramente *intuitiva*, sin discursos ni razonamientos); y la divina es tan perfecta que se confunde con el mismo ser de Dios. De donde se deduce, sin más, que Dios es el ser viviente por excelencia, o, mejor aún, la *Vida misma* en toda su universalidad y perfección infinita.

3. Doctrina católica. Presupuestas estas nociones, vamos a exponer la doctrina católica sobre la vida de Dios en unas sencillas conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es el Ser viviente por excelencia. (De fe.)

123. Esta conclusión es tan clara y evidente, que no ha sido negada jamás absolutamente por nadie [4]. Los ateos niegan la *existencia* de Dios, pero cualquiera que admita su existencia confiesa inmediatamente que es el Ser viviente por excelencia. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Son innumerables los pasajes bíblicos en que se nos habla del Dios *vivo*. Citamos unos pocos por vía de ejemplo:

«Yo doy la vida, yo doy la muerte..., yo alzo al cielo mi mano y juro por mi eterna vida» (Deut 32,39-40).

«Mi alma está sedienta de Dios, del Dios vivo. ¿Cuándo vendré y veré la faz de Dios?» (Ps 42,3).

[4] Sólo David de Dinant incurrió en el tremendo error de confundir a Dios con la *materia prima*, o sea con lo más lejano y opuesto a la vida que puede pensarse. Por eso Santo Tomás, siempre tan moderado en sus expresiones, lanzó una palabra dura al calificar esta aberración: *stultissime posuit Deum esse materiam primam* (I 3,8).

«Mi corazón y mi carne saltan de júbilo por el Dios vivo» (Ps 83,3).

«Te conjuro por Dios vivo: di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios» (Mt 26,63).

«En El estaba la vida y la vida era la luz de los hombres» (Io 1,4)

«Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo» (Io 5,26).

«... al que está sentado en el trono, que vive por los siglos de los siglos» (Apoc 4,9).

«Y juró por el que vive por los siglos de los siglos» (Apoc 10,6).

b) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia ha proclamado repetidas veces el dogma de la existencia de Dios *vivo*. He aquí, por ejemplo, la declaración dogmática del concilio Vaticano I:

«La santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y *vivo*, Creador y Señor del cielo y de la tierra...» (D 1782).

c) La razón teológica. Pueden señalarse multitud de argumentos. He aquí algunos por vía de ejemplo [5]:

a) Dios, como espíritu purísimo que es, entiende y ama. Pero entender y amar es propio exclusivamente de los seres vivientes. Luego Dios es viviente.

b) Dios es la *primera causa agente*, como ya vimos. Pero la primera causa agente no obra movida por otra, sino *sólo por sí misma*. Pero la vida consiste precisamente en moverse por sí mismo. Luego...

c) Dios es el *ser perfectísimo*, como vimos también. Pero los seres vivientes son más perfectos que los que no tienen vida, como es evidente. Luego Dios, ser perfectísimo, está dotado de vida perfectísima.

Conclusión 2.ª Dios no solamente vive, sino que es su propia vida, o, mejor aún, la Vida misma. (Completamente *cierta*.)

124. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dijo el mismo Cristo, Hijo de Dios y Dios como el Padre y el Espíritu Santo: *Yo soy la Vida* (Io 14,6).

b) La razón teológica. Santo Tomás lo prueba con cuatro argumentos clarísimos [6]:

1.º Dios *es* su propio ser, como ya vimos. Pero como el vivir de los vivientes coincide con su propio ser de vivientes, hay que concluir que Dios *es* su propia vida.

2.º En Dios no se distinguen su ser y su entender. Pero como solamente entienden los seres vivientes, la *vida* de Dios coincide con su ser y su entender. Luego Dios *es* su propia vida.

3.º Si Dios no fuera su propia vida, esta vida sería algo sobreañadido a su propia esencia. Pero a Dios no puede añadírsele absolutamente nada, puesto que es infinitamente perfecto. Luego Dios *es* su propia vida.

[5] Cf. *Contra gent.* I 97.

[6] Cf. *Contra gent.* I 98.

4.º Si Dios no fuera su propia vida, habría en El algo que no sería El mismo, y entonces sería compuesto. Pero Dios es infinitamente simple, como ya vimos. Luego *es* su propia vida.

Ahora bien: el hecho de que la vida de Dios coincida con el mismo ser de Dios hace que la vida de Dios sea la vida *infinita*, o sea, *la misma Vida por esencia*, de la cual son meras derivaciones y resonancias todas las demás vidas existentes y aun todos los seres creados. Vamos a precisar esto último en una nueva conclusión.

Conclusión 3.ª Todas las cosas creadas son vida en Dios. (Completamente *cierta.)*

125. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice expresamente en diversos lugares:

«Todo cuanto ha sido hecho, en El era vida» (Io 1,3-4) [7].
«En El vivimos, nos movemos y existimos» (Act 17,28).

b) La razón teológica. Escuchemos el sencillo razonamiento de Santo Tomás [8]:

«Hemos dicho que el vivir de Dios es su mismo entender. Pero como en Dios se identifican el entendimiento, el acto de entender y el objeto entendido, síguese que cuanto hay en Dios a título de entendido, es su misma vida y su mismo vivir. Por consiguiente, como todas las cosas que Dios hace están en El como entendidas, todas son en El la misma vida divina».

Nótese, sin embargo, que Dios es vida de todas las cosas en cuanto fuente o *causa primera eficiente y ejemplar* de todos los seres creados, como dice el salmo: «Porque en ti está la fuente de la vida» (Ps 35,10). Pero de ninguna manera es vida de las cosas como causa *formal* de las mismas, porque la forma es intrínseca al ser y Dios no puede entrar en composición con nadie para formar con él otro ser; y, además, la causa formal no puede ser a la vez causa eficiente y ejemplar, como lo es Dios de todas las cosas.

Capítulo 2

LA CIENCIA DE DIOS

Hemos llegado a una de las cuestiones más importantes y fundamentales del tratado teológico *de Dios uno*. El capítulo de la ciencia divina repercute enormemente en otras muchas cuestiones teológicas importantísimas, principalmente en lo relativo a la creación y gobernación de los seres creados y al impresionante problema de la divina predestinación.

Vamos a dividir nuestro estudio en tres artículos:

1.º Existencia y naturaleza de la ciencia divina.
2.º Objeto de la misma.
3.º En qué medio conoce Dios los futuros contingentes y libres.

[7] Así leen esos versículos un gran número de Santos Padres, el Doctor Angélico (I 18,4 *sed contra)* y la mayor parte de los exegetas modernos.
[8] I 18,4.

Artículo 1

EXISTENCIA Y NATURALEZA DE LA CIENCIA DIVINA

126. Al hablar de la ciencia de Dios es preciso determinar, ante todo, en qué sentido tomamos aquí la palabra *ciencia*, porque es cierto que en alguno de sus sentidos no puede tenerla Dios, pues sería una imperfección en El.

La palabra *ciencia* puede tener tres sentidos diferentes:

a) En sentido amplísimo significa *conocimiento cierto y evidente* (en general). En este sentido *ciencia* es sinónimo de *conocimiento*, sin más determinaciones.

b) En sentido propio es clásica la definición de la ciencia: *El conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus causas próximas*. Añade al conocimiento en general el conocimiento por sus causas *próximas*.

c) En sentido estricto o propísimo es «el conocimiento cierto y evidente de las cosas por sus causas próximas *adquirido mediante el discurso de la razón*». Añade la nota *discursiva* al concepto propio de ciencia.

En este último sentido, Dios no tiene ni puede tener ciencia, pues el *discurso* es propio y exclusivo de la criatura racional (el hombre) y la ciencia que con él se adquiere es, de suyo, imperfectísima, parcial, lenta y trabajosa, lo cual es del todo incompatible con la infinita perfección de Dios.

Ni siquiera en el sentido propio (conocimiento *por las causas próximas)* puede hablarse de *ciencia* divina. Porque Dios, como veremos, no conoce las cosas por sus causas *próximas* (que son, todas ellas, causas *creadas* o *segundas)*, sino *por sí mismo, por su propia divina esencia* en cuanto *Causa Primera* que les ha dado el ser sacándolas de la nada a la existencia real.

Cabe hablar de la ciencia de Dios únicamente en el primer sentido, o sea, en su acepción *amplísima*, en cuanto sinónima de *conocimiento cierto y evidente* de las cosas. En este sentido, la ciencia corresponde a Dios en grado perfectísimo o infinito. Vamos a exponer la existencia y naturaleza de la ciencia divina en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios es infinitamente inteligente y su ciencia o conocimiento alcanza el grado sumo de perfección. (De fe.)

127. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Alude infinidad de veces a la sabiduría infinita de Dios:

«Yavé es Dios sapientísimo» (1 Sam 2,3).

«En El están la sabiduría y el poder; suyo es el consejo, suya la prudencia» (Iob 12,13).

«Hizo sabiamente los cielos» (Ps 135,5).

«¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios y cuán inescrutables sus caminos!» (Rom 11,33).

b) El magisterio de la Iglesia. El concilio Vaticano I declaró expresamente que Dios es «infinito en su *entendimiento* y voluntad y en toda perfección» (D 1782) y que «*todo está desnudo y patente ante sus ojos*» (Hebr 4,13), incluso lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas» (D 1784).

c) La razón teológica. Escuchemos al Doctor Angélico [1]:

«Es indudable que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y tanto más y mejor conoce cuanto más inmaterial sea. Por eso las plantas no conocen, debido a que son puramente materiales. Los sentidos corporales son ya aptos para conocer, porque reciben la impresión de las cosas sin la materia de esas cosas (v.gr., el ojo percibe la fotografía de las cosas = *especie impresa*, sin que las cosas mismas se metan dentro de él). El entendimiento, en fin, conoce mucho mejor y más ampliamente que los sentidos, porque está más alejado de la materia y no se mezcla con ella.

Ahora bien: como Dios, según ya vimos, está en la cúspide de la inmaterialidad, puesto que es espíritu purísimo, síguese que está también en la cumbre suprema del conocimiento. Luego Dios es infinitamente inteligente y conoce todas las cosas en grado sumo de perfección».

De esta sublime doctrina se desprenden las siguientes consecuencias:

1.ª La ciencia no es en Dios una cualidad o hábito intelectual (como en las criaturas inteligentes), sino *sustancia* y *acto puro* (ad 1).

2.ª La ciencia de Dios reúne todas las excelencias, superándolas infinitamente, de lo que constituye en el hombre la ciencia, inteligencia, sabiduría, prudencia y consejo (ad 2).

3.ª La ciencia de Dios no reviste los modos de la ciencia creada, tales como la de ser universal o particular, habitual o potencial, etc. Tiene el modo *singularísimo* del mismo ser divino, pues lo conocido está en el que conoce conforme a su modo de ser (ad 3).

Conclusión 2.ª La ciencia de Dios no es discursiva, sino que conoce todas las cosas simultáneamente con un único y simplicísimo acto. (Doctrina cierta y común.)

128. La razón es porque el entendimiento divino es infinitamente perfecto, o sea, *acto puro* sin ninguna potencialidad, por lo cual lo penetra todo profundísimamente con un solo golpe de vista, sin que necesite pasar de unos conceptos a otros o de los principios a las conclusiones.

Otra razón de esta simplicidad y perfección de la ciencia divina es por el hecho de que Dios—como veremos—ve todas las cosas no *en sí mismas*, sino en *Sí mismo*, que es absolutamente *uno;* de

[1] Cf. I 14,1. El paréntesis explicativo es nuestro.

donde se sigue que las ve todas simultánea y no sucesivamente [2]. Por eso dice hermosamente San Agustín que «Dios no va viendo las cosas una por una, como si su mirada fuese pasando de unas a otras, sino que las ve todas a la vez» [3].

Conclusión 3.ª La ciencia de Dios no es variable, sino absolutamente inmutable. (Doctrina cierta y común.)

129. Quiere decir que la ciencia de Dios no va cambiando o mudándose con la adquisición de nuevos conocimientos o el olvido de los que ya tiene, sino que permanece siempre fija e invariable, sin aumentar ni disminuir.

La razón es porque, siendo una ciencia *infinita* que abarca absolutamente todo el ser de Dios y el de todas las cosas creadas presentes, pretéritas y futuras, es imposible que aumente o disminuya en modo alguno o en lo más mínimo. Esa invariabilidad es una consecuencia necesaria de su infinita perfección, por el hecho mismo de que la ciencia de Dios se identifica con la propia esencia divina, que es absolutamente inmutable [4].

Conclusión 4.ª La ciencia de Dios es solamente especulativa o especulativa y práctica a la vez, según el objeto sobre el que recaiga. (Doctrina cierta y común.)

130. Como es sabido, se entiende por ciencia *especulativa* aquella que se limita al puro *conocer*, sin orden alguno, a la práctica o realización de una cosa. Y ciencia *práctica* es aquella cuyo fin es una cosa operable o una operación.

Según esto, con relación a la ciencia divina hay que decir lo siguiente [5]:

1.º La ciencia o conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de las cosas meramente *posibles* que jamás vendrán a la existencia es una ciencia *puramente especulativa*, puesto que no se trata de nada *operable* que se pueda o deba hacer.

2.º El conocimiento que Dios tiene de todos los seres creados es *especulativo* y *práctico* a la vez, en cuanto que conoce infinitamente mejor que nosotros todo cuanto podemos conocer especulando por medio de definiciones y análisis, y en cuanto que la ciencia divina—como vamos a ver inmediatamente—es *causa* de todo cuanto existe.

3.º Por lo que se refiere al mal, aunque es cosa que Dios no puede hacer, entra, sin embargo, lo mismo que el bien, en la esfera de su conocimiento *práctico*, en cuanto que, *para sacar mayores bienes*, lo ordena o dispone (mal físico o de pena) o lo permite desaprobándolo (mal moral). Volveremos sobre esto en su lugar correspondiente.

[2] Cf. I 14,7.
[3] San Agustín, *De Trinitate* l.15 c.14: ML 42,1077.
[4] Cf. I 14,15.
[5] Cf. I 14,16.

Conclusión 5.ª La ciencia de Dios es causa primera, directiva y eficiente de todas las cosas creadas, en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas.

131. Esta conclusión es importantísima y, por ello, vamos a estudiarla cuidadosamente.

Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión.

LA CIENCIA DE DIOS, o sea, el conocimiento que tiene Dios de las cosas creadas.

ES CAUSA PRIMERA, o sea, absolutamente anterior a cualquier otra causalidad, de cualquier naturaleza que sea.

DIRECTIVA, como la idea de una casa que tiene en su mente el arquitecto dirige su mano al trazar los planos o al ordenar la construcción de la misma. Esta causa directiva recibe también el nombre de causa *ejemplar*.

Y EFICIENTE, como el albañil es causa eficiente de la casa concebida por el arquitecto.

DE LAS COSAS CREADAS. A ellas nos referimos en esta conclusión, no al conocimiento que Dios tiene de sí mismo o de las cosas simplemente *posibles*, que es especulativo y no práctico.

EN CUANTO LLEVA ADJUNTA LA VOLUNTAD DE CREARLAS, porque es evidente que las cosas que Dios conoce simplemente, pero sin querer crearlas, se confunden con los seres meramente *posibles*. Para que una cosa conocida por Dios como *posible* venga de hecho a la existencia es preciso que Dios *quiera* crearla, o sea, es preciso que a su conocimiento especulativo se junte *la voluntad de crearla*.

Precisado el sentido de los términos de la conclusión, veamos ahora las diferentes opiniones de los teólogos católicos en torno a ella.

Que la ciencia de Dios es causa *primera directiva* o *ejemplar* de las cosas creadas es doctrina *cierta* y *común*, admitida por todas las escuelas católicas. Es evidente que Dios, como supremo Arquitecto del mundo, antes de crear las cosas las conocía ya con su ciencia *especulativa*, en donde preexistían desde toda la eternidad, como preexiste una casa en los planos del arquitecto antes de ser construida; y esa ciencia preexistente eternamente en Dios *dirigió* la obra de la Creación cuando Dios quiso realizarla. Sobre esto no cabe discusión posible y de hecho no la hay entre las escuelas católicas.

Otra cosa es cuando se dice que la ciencia de Dios no solamente es causa primera *directiva* o *ejemplar* de las cosas creadas, sino también causa *primera eficiente* de las mismas cuando lleva adjunta la voluntad de crearlas. Sobre esta cuestión se dividen los teólogos en dos grandes escuelas: la *tomista* y la *molinista*.

a) LA ESCUELA TOMISTA—llamada así por tener como jefe a Santo Tomás de Aquino, cuyas directrices sigue fidelísimamente—afirma sin vacilar la doctrina recogida en nuestra conclusión, por las razones que expondremos al desarrollar la prueba de la misma.

b) LA ESCUELA MOLINISTA—que recibe su nombre de su fundador el jesuita Luis de Molina (1535-1600)—afirma que la ciencia de Dios es causa primera *directiva* de todo cuanto hace, e incluso causa *eficiente* de las cosas *necesarias* (o sea, de las que no están dotadas de voluntad propia), pero no es causa *eficiente* de las cosas futuras *libres*, o sea, de las que dependen de la libre determinación de las criaturas. Estas las conoce Dios de antemano por su «ciencia media» y, en vista de ese previo conocimiento, obtenido por la previsión de lo que harán las criaturas colocadas en tales o cuales circunstancias, determina ponerlas en éstas o en las otras circunstancias para lograr sus planes divinos. Expondremos largamente esta teoría al hablar del *medio* del conocimiento divino de los futuros contingentes y las razones por las cuales no podemos admitirla (cf. n.148ss).

Con el máximo respeto a los ilustres teólogos de la escuela molinista, nosotros vamos a defender la doctrina tomista recogida en la conclusión, que coincide, nos parece, con la verdad objetiva de las cosas. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Nos dice en innumerables lugares que Dios hizo *todas* las cosas *por su palabra* (expresión exterior de la *idea* interior), sin más ayuda que el *imperio de su voluntad* omnipotente; que es, precisamente, lo que afirmamos en la conclusión. He aquí algunos textos:

«Y dijo Dios: *Hágase la luz*, y la luz fue hecha» (Gen 1,3).

«Por la palabra de Yavé fueron hechos los cielos, y todo su ejército por el aliento de su boca» (Ps 32,6).

«Alaben el nombre de Yavé (todos los seres creados), porque díjolo El y fueron hechos» (Ps 148,5).

«Dios de los padres y Señor de la misericordia, que con tu palabra hiciste todas las cosas» (Sap 9,1).

«Por la palabra del Señor existe todo, y todo cumple su voluntad según su ordenación» (Eccli 42,15).

«Así la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple su misión» (Is 55,11).

«El con su poder ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe, y con su inteligencia tendió los cielos. A su voz se congregan las aguas en el cielo» (Ier 10,12-13).

«Según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad» (Eph 1,11).

Los textos, como se ve, no pueden ser más claros y explícitos.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio Vaticano I definió solemnemente que Dios creó todas las cosas, no por necesidad, sino *por su libre voluntad:*

«Si alguno dijere... que Dios no creó *por libre voluntad*, sino con la misma necesidad con que se ama necesariamente a sí mismo..., sea anatema» (D 1805).

Y en otro lugar, el mismo concilio enseña que

«todo lo que Dios creó con su providencia lo conserva y gobierna, alcanzando de un confín a otro poderosamente y disponiéndolo todo suavemente (cf. Sap 8,1). Porque todo está desnudo y patente ante sus ojos (Hebr 4,13), *aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas*» (D 1784).

c) La razón teológica. Expondremos por separado la prueba de las tres afirmaciones que contiene la conclusión [6]:

1.º La ciencia de Dios es la causa primera directiva o ejemplar de todas las cosas.

Ya dijimos que esto es doctrina *común* y admitida por todas las escuelas católicas. Es del todo evidente que la ciencia del artífice es causa de lo fabricado por él, ya que el artífice obra guiado por su pensamiento, en donde tiene el prototipo o ejemplar de lo que intenta fabricar.

2.ª Es también la causa primera eficiente de todas las cosas.

La razón, profundísima, es porque la ciencia de Dios no es un accidente sobreañadido a su esencia (como lo es en nosotros, que podemos ser sabios o ignorantes sin dejar de ser hombres), sino que *se identifica totalmente con la esencia divina*, de suerte que—como veremos al estudiar el objeto primario de la ciencia divina—Dios y su ciencia no son dos cosas, sino una sola y mismísima realidad. De donde se sigue que así como es absolutamente imposible la existencia de un ser creado que no haya sido creado por Dios (es absurdo y contradictorio), así es absolutamente imposible que exista o se produzca jamás en el mundo una sola cosa, necesaria o libre, que no dependa esencialmente de la ciencia de Dios como *causa eficiente primera de la misma;* o sea, que la ciencia de Dios es absolutamente *anterior* a todo cuanto se haga u ocurra en el mundo, incluso las acciones de las criaturas *libres*, sin que sea posible que Dios tenga que prever con la llamada «ciencia media» lo que harán o dejarán de hacer sus criaturas libres puestas en tales o cuales circunstancias para tomar *después* la determinación de colocarlas o dejarlas de colocar en tales circunstancias. La ciencia de Dios no puede ser jamás *posterior* a lo que quieran hacer las criaturas, sino absolutamente *anterior* a todas las acciones creadas necesarias o libres. Decir lo contrario equivale a poner en Dios *pasividad, dependencia de las criaturas, incertidumbre sobre los futuros libres*, etc., lo que destruye el concepto mismo de Dios, infinitamente transcendente y absolutamente *independiente de todas las criaturas*.

Todo esto supo resumirlo bellísimamente San Agustín con estas sencillas palabras: «No conoce Dios todas las criaturas espirituales y corporales *porque existen*, sino que *existen porque las conoce Dios*» [7].

[6] Cf. I 14,8.

[7] San Agustín, *De Trinitate* l.15 c.13: ML 42,1076; cf. l.6 c.10: ML 42,931. En sus maravillosas *Confesiones* insiste en esta misma idea: «Nosotros vemos estas cosas que Tú hiciste *porque existen;* pero Tú, *porque las ves*, existen» *(Confes.* l.13 c.38: ML 32,868).

3.ª Es causa primera eficiente de todas las cosas creadas en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas.

Es cosa clara y evidente que entre la infinita cantidad de seres *posibles* que Dios conoce y que *podrían* venir a la existencia, sólo vienen de hecho los que Dios *quiere crear*. Luego la ciencia divina es causa de las cosas creadas *en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas*, o sea, en cuanto Dios quiera crearlas. Por este motivo —advierte Santo Tomás—a la ciencia creadora de Dios suele llamársela *ciencia de aprobación* [8].

Según esto, aparece claro que la ciencia de Dios es causa primera *directiva* de las cosas en el orden de la *intención;* y causa primera *eficiente* en el orden de la *ejecución*.

N. B. Ya veremos un poco más abajo de qué manera conoce Dios el *mal* y el *pecado futuro* de las criaturas sin causarlo ni aprobarlo, sino únicamente *permitiéndolo* para sacar mayores bienes.

Artículo 2

OBJETO DE LA CIENCIA DIVINA

132. El objeto de una ciencia cualquiera puede ser *primario* y *secundario*

a) El objeto primario, que recibe también el nombre de objeto *formal*, es aquel que la ciencia en cuestión considera en primerísimo lugar y por relación al cual considera todas las demás cosas. Así, por ejemplo, *Dios bajo la razón de deidad* es el objeto formal o primario de la teología como ciencia, porque es lo primerísimo que estudia y sólo con relación a El estudia todas las demás cosas.

b) El objeto secundario—que puede llamarse también, en cierto modo, objeto *material*—forma parte asimismo de la ciencia en cuestión, pero sólo secundariamente y por relación al objeto primario o formal. En la ciencia teológica el objeto secundario son *todas las cosas creadas* en cuanto dicen orden o relación a Dios que las creó.

Por lo mismo, al hablar del objeto o contenido de la ciencia divina, hemos de distinguir cuidadosamente el objeto *primario* (Dios mismo, su propia esencia) y el *secundario* (todas las cosas creadas o creables). Vamos, pues, a examinar ambas cosas por separado.

A. Objeto primario

Conclusión. El objeto primario de la ciencia divina lo constituye el mismo Dios, que se conoce perfectamente a sí mismo de una manera totalmente comprensiva y con un conocimiento que se identifica con su propia substancia divina. (Doctrina cierta y común.)

133. Esta conclusión encierra cuatro afirmaciones que vamos a exponer una por una.

[8] Cf. I 14,8.

1.ª El objeto primario de la ciencia divina lo constituye el mismo Dios.

Esta primera afirmación no ofrece dificultad alguna. Se comprende perfectamente que la ciencia divina, *por ser infinita*, ha de recaer en primerísimo lugar sobre el propio Ser infinito, no sobre las criaturas finitas [1].

2.ª Dios se conoce perfectamente a sí mismo.

La razón es porque como en Dios no hay potencialidad alguna, ya que es *acto purísimo*, es forzoso que en El se identifiquen totalmente el entendimiento y la cosa entendida, y, por esto mismo, Dios se conoce a sí mismo perfectísimamente [2].

3.ª Dios se conoce a sí mismo de una manera totalmente comprensiva.

La razón es la misma que acabamos de indicar: como en El se identifican la esencia y la existencia, *el ser* y *el entender*, síguese necesariamente que el Ser *infinito* se comprende a sí mismo *infinitamente*, o sea, agotando exhaustivamente su infinita cognoscibilidad [3].

De donde se desprende que sólo Dios se conoce a sí mismo con un conocimiento *comprensivo*, siendo totalmente imposible a la criatura, incluso mediante la visión beatífica. Lo finito no puede *comprender* o abarcar al infinito.

4.ª El conocimiento de Dios se identifica con su propia substancia divina.

Es otra consecuencia de la infinita *simplicidad* y *perfección* de Dios, en el que no cabe potencialidad alguna. Si su conocimiento no se identificara con su propia substancia divina, habría que decir que la substancia divina estaría en potencia para recibir la perfección del conocimiento que le proporcionaría el entendimiento divino distinto de ella, lo cual es absolutamente incompatible con el *acto puro*, en el que no hay ni puede haber la menor sombra de potencialidad alguna. Luego hay que concluir que el conocimiento de Dios se identifica totalmente con su propia esencia o substancia divina [4].

«Por todo lo cual—advierte profundamente Santo Tomás—se comprende que, en Dios, el entendimiento, lo que entiende, la especie inteligible y el acto de entender *son una sola y misma cosa*. Por eso al decir de Dios que es un Ser inteligente, no se introduce en su substancia multiplicidad ninguna» [5].

[1] El lector que quiera información más amplia sobre esto puede leer el magnífico razonamiento de Santo Tomás en su *Suma contra gentiles* l.1 c.48.
[2] Cf. I 14,2.
[3] Cf. I 14,3.
[4] Cf. I 14,4.
[5] Ibid., ibid.

B) Objeto secundario

Ya hemos dicho que el objeto *secundario* de la ciencia de Dios lo constituyen todas las cosas, *creadas* o *creables*, que han salido o pueden salir de sus manos.

En primer lugar examinaremos, en general, si Dios conoce las cosas distintas de El y de qué manera las conoce. A continuación estudiaremos en particular algunas cosas cuyo conocimiento por parte de Dios pudiera ofrecer alguna dificultad (el no-ser, el mal, lo singular, infinitos seres, los futuros libres y las proposiciones enunciables).

1) En general

Conclusión 1.ª Dios conoce perfectísimamente todas las cosas creadas; y no de una manera confusa o general, sino con un conocimiento clarísimo y singular, que se extiende hasta las últimas diferencias y detalles mínimos de cada cosa. (Doctrina cierta y común.)

134. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice equivalentemente en innumerables lugares. Baste por todos el siguiente clarísimo texto de San Pablo:

«La palabra de Dios es viva, eficaz y tajante, más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula, y *discierne los pensamientos y las intenciones del corazón. Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia, antes son todas desnudas y manifiestas a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta*» (Hebr 4,12-13).

b) El magisterio de la Iglesia. Ya hemos citado el texto del concilio Vaticano I, donde se declara que Dios conoce perfectamente todas las cosas, «incluso lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas» (D 1784).

c) La razón teológica. Es una consecuencia necesaria de lo que hemos dejado establecido en la conclusión anterior. Si Dios se conoce perfectísimamente a sí mismo, tiene que conocer perfectamente su divino poder y todas las cosas a que se puede extender ese poder. Ahora bien: como el poder divino se extiende a todos los seres creados sin excepción, puesto que es la *causa eficiente* de todos ellos, es forzoso que Dios conozca perfectamente todos esos seres creados sin ninguna excepción; y no sólo en general, sino individualmente, en particular y en sus últimas diferencias y detalles más mínimos, pues a todos éstos se extiende en absoluto el divino poder [1].

Conclusión 2.ª Dios conoce todas las cosas creadas o creables no en sí mismas, sino en sí mismo, o sea, en su propia esencia divina como causa primera eficiente y ejemplar de todas ellas.

135. Sobre esta cuestión hay diversas opiniones entre los teó-

[1] Cf. I 14,5.

logos, pero únicamente la recogida en la conclusión parece ser la verdadera.

En efecto: Dios no puede conocer las cosas *en sí mismas*, o sea, contemplándolas *fuera de sí mismo*, como las contemplamos nosotros (sentencia molinista), porque para ello el entendimiento divino necesitaría recibir—como la recibe el nuestro—la imagen o especie inteligible procedente del objeto, única manera posible de ponerse en contacto el objeto externo conocido con el entendimiento que conoce. Ahora bien: es absolutamente imposible que Dios *reciba nada* procedente de los seres creados, porque esto argüiría *pasividad* en Dios y *dependencia* de las criaturas, lo que es del todo incompatible con la infinita perfección de Dios, acto purísimo sin sombra de potencialidad alguna. Este es, en resumen, el razonamiento del Doctor Angélico. He aquí sus palabras [2]:

«Para averiguar la manera como Dios conoce las cosas distintas de El, téngase en cuenta que de dos modos podemos conocer una cosa: en sí misma o en otro. Conocemos una cosa *en sí misma* cuando la conocemos por su propia especie inteligible, adecuada al objeto, como sucede cuando nuestros ojos ven a un hombre que está delante de nosotros. Y la conocemos *en otro* cuando la vemos en otra cosa que la contiene, como cuando vemos a un hombre reflejado en un espejo.

Pues, con arreglo a esto, se ha de decir que Dios se ve a Sí mismo en Sí mismo, ya que se ve a Sí mismo por su propia esencia. Las otras cosas *no las ve en sí mismas, sino en Sí mismo*, por cuanto su esencia contiene el ejemplar o la imagen de todo cuanto no es El».

Precisamente por eso—añade Santo Tomás—«no hay cosa alguna que perfeccione al entendimiento de Dios sino la propia esencia divina», puesto que todo lo ve en ella como en su fuente y manantial (ad 2).

Conclusión 3.ª Este conocer las cosas, no en sí mismas, sino en Sí mismo, hace que el conocimiento que Dios tiene de las cosas creadas sea incomparablemente más perfecto y propio que si las conociera en sí mismas.

136. El agua es más limpia, transparente y pura en el propio manantial que en los infinitos riachuelos que de él pueden proceder. Escuchemos de nuevo a Santo Tomás [3]:

«Hemos dicho que cuantas perfecciones hay en las criaturas preexisten y se contienen en Dios de un modo más elevado. Y no sólo las comunes a todas, como el ser, sino también las que distinguen a las criaturas entre sí, como vivir, entender, etc., que es por lo que se distinguen los vivientes de los que no viven, y los que entienden de los que no entienden; y son perfecciones, porque toda forma por la que un ser se constituye en su especie, es una perfección. Preexisten, pues, en Dios todas las cosas, no sólo en lo que tienen de común (el ser), sino en lo que les distingue. Y por eso, puesto que Dios contiene todas las perfecciones, la esencia divina se compara con

[2] Ibid., ibid.
[3] Cf. I 14,6.

la esencia de las criaturas, no como lo común con lo propio (v.gr., como se compara la unidad con los números, o el centro de la circunferencia con los radios), sino como *el acto perfecto con los actos imperfectos*, como si comparásemos al hombre con el animal...

Por consiguiente, como la esencia divina contiene todo cuanto de perfección hay en las cosas y mucho más, Dios puede conocer en Sí mismo todos los seres con conocimiento *propio*, pues la naturaleza propia de cada ser consiste en que de algún modo participe de la perfección divina. Tan es así, que Dios no se conocería perfectamente a Sí mismo si no conociese todos los modos posibles con que otros pueden participar de su perfección infinita, como tampoco conocería con perfección el ser si no conociese todos los modos posibles de ser. Queda, pues, fuera de duda que Dios conoce todas las cosas *con conocimiento propio* en cuanto son distintas unas de otras».

2) En particular

Hasta aquí hemos estudiado, en general, el conocimiento que Dios tiene de todas las cosas creadas. Veamos ahora, en particular, algunas cosas cuyo conocimiento por parte de Dios puede ofrecer alguna dificultad. Tales son, principalmente, el no-ser, el mal, lo singular, infinitos seres, los futuros libres y las proposiciones enunciables. Dedicaremos sendas conclusiones a cada una de estas cosas.

Conclusión 1.ª Dios conoce perfectamente incluso las cosas que no existen actualmente, bien porque hayan pasado ya, o porque son futuras, o porque son meramente «posibles» y no vendrán jamás a la existencia. (Doctrina cierta y común.)

137. A primera vista parece que esto no puede ser, por tres razones muy fuertes:

1.ª Porque Dios no puede tener ciencia más que de lo verdadero, y lo verdadero se identifica con el ser. Luego no puede tener ciencia de no-ser.

2.ª La ciencia requiere una semejanza entre el que entiende y lo entendido. Pero el no-ser no puede tener semejanza alguna con Dios, que es el mismo Ser infinito. Luego Dios no tiene conocimiento del no-ser.

3.ª La ciencia de Dios—como hemos visto— es causa de las cosas por El sabidas. Pero lo que *no es* parece que no lo puede conocer, porque si lo conociera *sería*. Luego Dios no conoce el no-ser.

Sin embargo, a pesar de estas dificultades (que resolveremos en seguida) vamos a demostrar que Dios conoce perfectamente el no-ser en la forma que expresa nuestra conclusión. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Veamos algunos textos que aluden claramente a ello:

«Llegóme la palabra de Yavé, que decía: Antes que te formara en las maternas entrañas *te conocía;* antes que tú salieses del seno materno te consagré y te designé para profeta de pueblos» (Ier 1,4-5).

«Dios da vida a los muertos y *llama a lo que es lo mismo que a lo que no es*» (Rom 4,17).

b) La razón teológica. Todo se explica perfectamente distinguiendo en Dios una doble ciencia: la llamada *ciencia de visión* y la de *simple inteligencia*, cuyos nombres expresan bien lo que significan.

En efecto: con su ciencia de *visión* Dios ve realmente todo cuanto existe en la actualidad y todo cuanto existió en el pasado y existirá en el futuro; porque, aunque es cierto que las cosas pasadas *ya no existen* realmente y las futuras *todavía no existen* en sí mismas, Dios contempla unas y otras, no sólo *en su propia potencia divina* que las creó o las creará, sino como *realmente presentes en su propia eternidad*, que trasciende todos los tiempos y abarca en una sola y única mirada el pasado, el presente y el futuro.

En cuanto a las cosas meramente *posibles* (o sea, las que no han existido ni existirán jamás porque Dios no quiere crearlas), es evidente que no las conoce Dios con su ciencia *de visión* (porque no puede *ver* lo que no ha existido ni existirá jamás), pero las conoce perfectamente con su ciencia de *simple inteligencia* (o sea, con un conocimiento puramente *ideal*, que no recae sobre ninguna cosa físicamente existente), en cuanto que Dios conoce perfectamente todo cuanto El *podría* hacer si quisiera y todo cuanto *pueden* hacer todas las criaturas actuales o posibles [4].

Sentados estos principios, las dificultades que planteábamos más arriba se desvanecen fácilmente. He aquí las respuestas del Angélico Doctor:

A la 1.ª Las cosas que no existen actualmente participan de la verdad en cuanto existen *en potencia;* y de esta manera, como hemos dicho, las conoce Dios (ad 1).

A la 2.ª Puesto que Dios es el mismo Ser, cada cosa es ser en la medida en que participa de la semejanza de Dios a la manera como una cosa es caliente en la medida en que participa del calor. Por tanto, también conoce Dios al ser *en potencia* aunque no exista todavía en acto (ad 2).

A la 3.ª La ciencia de Dios es causa de las cosas *en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas*, como ya vimos. Por eso no es indispensable que exista, o que haya existido, o que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino sólo lo que El quiere o permita que exista. La ciencia de Dios no supone necesariamente que las cosas existan, sino únicamente que *puedan* existir, si Dios así lo quiere (ad 3).

Conclusión 2.ª Dios conoce perfectamente el mal; no en el mismo mal, sino en el bien del que priva, como se conocen las tinieblas por la luz. (Doctrina cierta y común.)

138. La principal razón para dudar que Dios conozca el mal es porque toda ciencia o es causa de su objeto o es causada por él. Pero como la ciencia de Dios no puede ser causa del mal ni está causada por El, hay que concluir que Dios no conoce ni tiene ciencia del mal o de los males.

Sin embargo, he aquí las pruebas de la conclusión tal como la acabamos de establecer:

[4] Cf. I 14,9.

a) La Sagrada Escritura. Alude en multitud de textos al conocimiento perfecto que Dios tiene de la malicia de los hombres:

«Tú, ¡oh Dios!, conoces mi estulticia; no se te ocultan mis pecados» (Ps 68,6).

«Conoce a los perversos. Ve la iniquidad donde nadie podría sospecharla» (Iob 11,11).

«¿Quién será capaz de conocer los deslices? Absuélveme de los que se me ocultan» (Ps 18,13).

«Están delante de Yavé el seol y el averno (el infierno y la perdición), ¡cuánto más los corazones de los hombres!» (Prov 15,11).

b) La razón teológica. Escribe Santo Tomás [5]:

«El que conoce una cosa con perfección, ha de saber todo lo que le puede sobrevenir. Pero hay bienes a los que puede ocurrir que sean destruidos por el mal. Luego Dios no los conocería con perfección si no conociera también perfectamente todo el mal que puede sobrevenirles.

Ahora bien, las cosas son cognoscibles según el modo que tienen de ser; y como el ser del mal consiste precisamente en la privación del bien, por lo mismo que Dios conoce el bien conoce también el mal, como se conocen las tinieblas por la luz».

O sea, que el mal no es cognoscible *en sí mismo*, porque no es ser, sino *privación de ser* o *no-ser;* pero se le puede conocer en el bien del que priva, o sea, *en el bien opuesto al mal*, como se conocen las tinieblas por la luz de que nos privan.

Con esta explicación queda resuelta la dificultad que formulábamos al principio. La ciencia de Dios no es causa del mal, pero es causa del bien opuesto por el que se conoce el mal [6].

Esto en cuanto al *modo* de conocer. En cuanto al *medio* en que Dios conoce el mal, hay que distinguir entre el mal *físico*, el mal de *pena* y el mal de *culpa*.

a) El mal físico y el de pena (corrupción de las cosas sensibles, dolores, enfermedades, etc.) los conoce Dios en su *decreto permisivo aprobatorio*, ordenando todos esos males a obtener mayores y más elevados bienes, a saber: el bien *de conjunto* del universo, el arrepentimiento del pecador, la expiación de sus culpas, la manifestación de la divina justicia y misericordia, etc., etc.

b) El mal de culpa (o sea, el pecado) lo conoce Dios en su *decreto permisivo desaprobatorio*. Dios no puede quererlo positivamente (repugna a su infinita santidad), pero es indudable que lo *permite* (de lo contrario, no podría producirse) a la vez que lo *reprueba*. La razón última de esta permisión escapa en absoluto al entendimiento de las criaturas. Pero solamente con esa permisión se salva *la defectibilidad del libre albedrío humano*, que tiene el triste privilegio de poderse apartar de la línea del bien—en la que consiste y se ejercita la verdadera libertad—para lanzarse al mal, en cuya línea queda envilecida y *esclavizada* la misma libertad que impru-

[5] Cf. I 14,10.
[6] Cf. I 14,10 ad 2.

dentemente se arrojó a él. Volveremos sobre esto al hablar de la concordia entre los decretos de Dios y la libertad humana (cf. n.153).

Conclusión 3.ª Dios conoce absolutamente todas las cosas singulares, incluso las puramente materiales. (Doctrina cierta y común.)

139. La razón para dudarlo es porque las cosas *singulares materiales* afectan o son percibidas únicamente por los *sentidos corporales* (vista, oído, tacto, etc.), no por el *entendimiento*, que percibe únicamente las esencias *universales* de esas cosas materiales (v.gr., la *idea* de árbol, aplicable a todos los árboles del mundo; no *este* árbol, concreto y singular, que percibe la vista corporal). Y como Dios es *espíritu purísimo*, y carece en absoluto de sentidos corporales, parece que no puede conocer las cosas singulares materiales más que en sus esencias universales, o sea, parece que no puede conocerlas en cuanto singulares y materiales.

Sin embargo, está fuera de toda duda la doctrina recogida en la conclusión. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hay innumerables textos en que se nos dice expresamente que Dios conoce perfectamente todo cuanto hizo, hasta el número de las estrellas del cielo, de las arenas del mar, de los pasos que da el hombre y de los cabellos de nuestra cabeza:

«Y vio Dios ser muy bueno *todo cuanto había hecho*» (Gen 1,31).

«¿No está El mirando mis caminos y contando todos mis pasos?» (Iob 31,4).

«Mira Yavé desde los cielos y ve a todos los hijos de los hombres. Desde la morada en que se asienta, ve a todos los hijos de los hombres. Es El quien ha hecho todos los corazones y *conoce a fondo todas sus obras*» (Ps 32, 13-15).

«El cuenta el número de las estrellas, y llama a cada una por su nombre» (Ps 146,4).

«Hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados todos» (Lc 12,7).

«Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia, antes son todas desnudas y manifiestas a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta» (Hebr 4,13).

b) La razón teológica. Descubre sin esfuerzo dos razones principales:

1.ª Porque el conocimiento de los singulares es una de las perfecciones de las criaturas racionales: luego no puede faltar en Dios, infinitamente perfecto y fuente de toda perfección. Ya vimos que todas las perfecciones creadas preexisten eternamente en Dios del modo más eminente.

2.ª Porque el conocimiento de Dios se extiende tanto como su causalidad divina; y como la causalidad de Dios se extiende absolutamente hasta el último átomo individual, hay que concluir que Dios conoce perfectamente todas las cosas existentes, extendiéndose su conocimiento hasta lo singular individualizado por la materia [7].

[7] Cf. I 14,11.

Conclusión 4.ª La ciencia de Dios se extiende a infinitas cosas; y no sólo genérica o específicamente, sino individualmente y en cuanto se distinguen unas de otras. (Doctrina cierta y común.)

140. Parece a primera vista que Dios no puede conocer infinitas cosas, al menos por razón del *número* y de la *cantidad*. Porque como es esencial a la numeración el venir un número detrás del otro y es esencial a la cantidad la distribución de sus partes con cierto orden, síguese que para conocer un infinito numérico o cuantitativo es preciso ir conociendo un número después de otro o una parte después de otra; y por este procedimiento jamás se llegará a conocer lo infinito, pues cualquiera que sea la cantidad de números o de partes que se hayan recorrido o conocido, siempre quedarán otras muchas sin recorrer o conocer.

Sin embargo, hay que sostener, sin género de duda, la doctrina de la conclusión. He aquí el espléndido razonamiento de Santo Tomás [8]:

«Si, como hemos dicho, Dios conoce no sólo lo que de hecho existe, sino todo cuanto El o las criaturas pueden hacer, y consta que el número de estas cosas es infinito, es necesario decir que Dios conoce infinitas cosas. Y si bien la *ciencia de visión*—que solamente se refiere a lo que es, ha sido o será—no abarca infinitas cosas... hay que decir que también por esta *ciencia de visión* conoce Dios infinitas cosas, pues conoce los pensamientos y afectos de los corazones, que se multiplicarán hasta lo infinito, debido a que la existencia de las criaturas racionales no tendrá fin».

En cuanto a la dificultad que planteábamos al principio, se desvanece con sólo tener en cuenta que Dios no conoce lo infinito o infinitas cosas como si las fuese recorriendo o repasando una por una, pues ya hemos explicado cómo conoce todas las cosas a la vez, en su eternidad, y no en desfile sucesivo (cf. n. 137). Por tanto, no hay dificultad alguna en que conozca infinitas cosas. Por eso dice hermosamente San Agustín:

«Aunque infinitos números no se pueden cifrar en uno solo, no por eso escapan a la comprensión de Aquel cuya ciencia no tiene número» [9].

Conclusión 5.ª Dios conoce perfectamente todas las proposiciones enunciables. (Doctrina cierta y común.)

141. Por *proposiciones enunciables* entendemos aquí los juicios y argumentaciones del entendimiento creado, que pueden enunciarse o formularse en una proposición (v.gr., «el valor de los ángulos de un triángulo cualquiera es igual a dos rectos»).

La razón para dudarlo es porque toda proposición supone o encierra un razonamiento o discurso, y el conocimiento divino —como vimos—no es *discursivo* como el nuestro. Luego parece que Dios no puede conocer las proposiciones enunciables.

Sin embargo, he aquí las pruebas de la conclusión.

[8] Cf. I 14,12.

[9] San Agustín, *De civitate Dei* l.12 c.18: ML 41,368.

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Leemos en el salmo: «El Señor conoce los pensamientos de los hombres» (Ps 93,11). Pero las proposiciones enunciables están contenidas en los pensamientos de los hombres. Luego Dios las conoce perfectamente.

Hay otros muchos textos en la Sagrada Escritura que confirman esto mismo (cf. v.gr., Eccli 42,19-20; Sap 8,8, etc.).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es muy sencilla. Como hemos dicho repetidas veces, Dios conoce absolutamente todo cuanto está en su poder o en el de sus criaturas; luego conoce perfectamente todo cuanto éstas pueden formular o enunciar. El hecho de que el conocimiento de Dios no sea discursivo no es obstáculo alguno para conocer esas proposiciones, ya que—como vimos—Dios no conoce las cosas en sí mismas, sino *en sí mismo*, o sea, de un modo infinitamente más perfecto. De otra suerte, la ciencia de Dios dependería de las cosas y sería variable como ellas, lo que es absolutamente imposible [10].

Conclusión 6.ª Dios conoce perfectamente y con certeza absoluta todos los futuros contingentes, incluso los que dependen del libre albedrío de las criaturas racionales. (De fe.)

142. Como veremos en el artículo siguiente, existe un verdadero antagonismo entre la escuela tomista y la molinista para explicar el *medio* en que conoce Dios esos futuros contingentes y libres. Pero en cuanto al *hecho* de que los conoce perfectamente y con toda certeza no hay diversidad de opiniones entre los teólogos católicos, puesto que es un dogma de fe.

Vamos a dar, en primer lugar, unas nociones previas.

NOCIÓN DEL FUTURO. En sentido amplio se entiende por futuro *aquello que está por venir*. En su acepción filosófica estricta se define: *aquello que está determinado en sus causas para existir en el tiempo siguiente* [11]. Este orden a la existencia es lo que distingue al *futuro* del *posible*. Ninguno de los dos tiene existencia real antes de producirse; pero el futuro se producirá de hecho a su tiempo, mientras que el posible permanecerá eternamente en su mera posibilidad, o sea, en su mera no repugnancia a existir.

DIVISIÓN. El futuro puede ser *necesario* o *contingente*, *absoluto* o *condicionado*, *infalible* o *falible*.

a) **Futuro necesario** es aquel cuya existencia está determinada en sus causas *necesarias* (v.gr., mañana saldrá el sol). Procede por ímpetu de la naturaleza *(ex impetu naturae*, dicen los teólogos) y no puede menos de producirse, a no ser que Dios lo impida por un milagro.

b) **Futuro contingente**—llamado también *futuro libre* cuando se refiere a las acciones de las criaturas dotadas de libre albedrío—es aquel que depende de causas *no necesarias* (v.gr., Pedro saldrá mañana de paseo). No procede por ímpetu de la naturaleza, sino por libre elección o por efecto de causas fortuitas que hubieran podido no producirse.

[10] Cf. I 14,14.
[11] Cf. SANTO TOMÁS, *De veritate* q.12 a.10 ad 7.

c) **Futuro absoluto** es el que no depende de condición alguna, y por lo mismo se realizará sin falta: v.gr., Cristo juzgará a los vivos y a los muertos.

d) **Futuro condicionado** (llamado también *futurible)* es el que depende de alguna condición. Se realizará únicamente si la condición se cumple; de lo contrario, no. Por ejemplo: ¿Qué haría Pedro puesto en tales o cuales circunstancias distintas de las que se encuentra actualmente?

e) **Futuro infalible** es cualquier futuro tal como lo conoce Dios, cuyo conocimiento no puede fallar. Lo que Dios sabe que será, *será infaliblemente*.

No debe confundirse, sin embargo, lo *infalible* con lo *necesario*: son cosas completamente distintas. Lo infalible es aquello que *de hecho* ocurrirá así (porque el conocimiento que Dios tiene de ello no puede fallar, es *infalible)*; pero eso no impide que pueda tratarse de un futuro *contingente* y no necesario en sí mismo. Por ejemplo: si Dios sabe que tal día Pedro tocará un cable de alta tensión y morirá electrocutado, ese hecho se producirá *infaliblemente*, pues el conocimiento de Dios no puede fallar; pero eso no impide que el hecho de tocar Pedro el cable sea puramente contingente y no necesario, porque podría no tocarlo.

f) **Futuro falible** es cualquier futuro considerado *exclusivamente en sus causas próximas creadas* (o sea, las llamadas causas *segundas*, necesarias o contingentes), que pueden ser *impedidas* por la acción de la Causa Primera. En cambio, cualquier futuro, necesario o contingente, es *infalible* considerado en la Causa Primera, que es *inimpedible* por las causas segundas.

Presupuestas estas nociones, he aquí las pruebas de la conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Citamos, entre otros muchísimos, algunos textos que expresan claramente el conocimiento perfecto que Dios tiene de los futuros *en general* y de los futuros *contingentes y libres:*

1.º *De los futuros en general:*

«Pero sobre los impíos llegó hasta el colmo la cólera sin misericordia porque Dios sabía de antemano lo que iba a sucederles» (Sap 19,1).

«Antes que fueran creadas todas las cosas ya las conocía El, y lo mismo las conoce después de acabadas» (Eccli 23,29).

«Sí, yo soy Dios, yo, y no tengo igual. Yo anuncio desde el principio lo porvenir, y de antemano lo que no se ha hecho. Yo digo: Mis designios se realizan, y cumplo toda mi voluntad» (Is 46,9-10).

«¡Dios eterno, conocedor de todo lo oculto, que ves las cosas todas antes que sucedan!» (Dan 13,41).

2.º *De los futuros contingentes y libres:*

«Bien sé yo (dijo Dios a Moisés) que el rey de Egipto no os permitirá ir sino en mano poderosa. Pero yo tenderé la mía, y castigaré a Egipto con toda suerte de prodigios, que obraré en medio de ellos; y después os dejará salir» (Ex 3,19-20).

«¡Oh Yavé!, tú me has examinado y me conoces, no se te oculta nada de mi ser. Tú conoces mi sentarme y mi levantarme y de lejos te das cuenta de todos mis pensamientos. Escudriñas mi andar y mi acostarme, investigas todos mis caminos. Pues aún no está la palabra en mi lengua, y ya tú, Yavé, lo sabes todo» (Ps 138,1-4).

«Sabía Jesús desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que había de entregarle» (Io 6,65).

«El que estaba recostado ante el pecho de Jesús, le dijo: Señor, ¿quién es (el traidor)? Jesús le contestó: Aquel a quien yo mojare y diere un bocado. Y mojando un bocado, lo tomó y se lo dio a Judas, hijo de Simón Iscariote» (Io 13,25-26).

«Jesús le respondió: En verdad te digo que tú hoy, esta misma noche, antes que el gallo cante dos veces, me negarás tres» (Mc 14,30).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo declaró expresamente el concilio III de Valence (Francia) en los siguientes términos:

«Finalmente mantenemos que Dios sabe de antemano y eternamente supo tanto los bienes que los buenos habían de hacer como los males que los malos habían de cometer, pues tenemos la palabra de la Escritura que dice: «Dios eterno, que eres conocedor de lo escondido y todo lo sabes antes de que suceda» (Dan 13,42); y nos place mantener que supo absolutamente de antemano que los buenos habían de ser buenos por su gracia y que por la misma gracia habían de recibir los premios eternos; y previó que los malos habían de ser malos por su propia malicia y había de condenarlos con eterno castigo por su justicia...

Ni ha de creerse que la presciencia de Dios impusiera en absoluto a ningún malo la necesidad de que no pudiera ser otra cosa, sino que él había de ser por su propia voluntad lo que Dios, que lo sabe todo antes de que suceda, previó por su omnipotente e inconmutable majestad. Y no creemos que nadie sea condenado por juicio previo, sino por merecimiento de su propia iniquidad; ni que los mismos malos se perdieron porque no pudieron ser buenos, sino porque no quisieron ser buenos, y por su culpa permanecieron en la masa de condenación por la culpa original o también por la actual» (D 321).

Por su parte, el concilio Vaticano I enseñó claramente la doctrina de la conclusión en un texto que ya hemos citado más arriba:

«Porque todo está desnudo y patente ante sus ojos (Hebr 4,13), *aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas*» (D 1780).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Tres son los principales argumentos para demostrar que Dios conoce, desde toda la eternidad, todos los futuros contingentes y libres [12]:

1.º Porque, como hemos demostrado más arriba, la ciencia de Dios es la causa primera directiva y eficiente de todo cuanto existe o sucede en el mundo en cuanto lleva adjunta la voluntad de que exista o la permisión de que suceda. Luego es imposible que se produzca algún futuro necesario o contingente que no lo conozca Dios de antemano.

2.º Porque, como también hemos demostrado más arriba, Dios conoce *todas* las cosas, y no sólo las que existen de hecho, sino también las que están en su poder o en el de las criaturas, algunas de las cuales son para nosotros futuros contingentes, y, por tanto, Dios conoce los futuros contingentes.

3.º Porque, a pesar de que los efectos contingentes se realizan

[12] Cf. I 14,13; cf. a.8.

al correr sucesivo del tiempo, no por eso conoce Dios de modo sucesivo el ser que tienen en sí mismos, como nos sucede a nosotros, sino que los conoce todos a la vez, porque su conocimiento, lo mismo que su ser, se mide por la eternidad que, por existir toda simultáneamente, abarca todos los tiempos. Por consiguiente, *todo cuanto ocurre en el tiempo está realmente presente ante Dios desde la eternidad*, y no sólo porque tiene sus razones o ideas ante sí, como quieren algunos, sino también *porque desde toda la eternidad mira todas las cosas como realmente presentes ante El.*

Esta es la razón de la absoluta certeza e infalibilidad con que Dios conoce esos futuros contingentes: porque los ve ya *como presentes* ante la mirada de su eternidad que abarca todos los tiempos. Escuchemos sobre esto a Santo Tomás;

«Las cosas que se realizan en el tiempo las vamos nosotros conociendo en el transcurso del tiempo, pero Dios las conoce en la eternidad, que está por encima del tiempo; y de aquí que los futuros contingentes que nosotros no conocemos más que como contingentes, no pueden ser para nosotros cosa cierta: sólo lo son para Dios, cuyo entender está en la eternidad, por encima del tiempo. Algo parecido al que va por un camino, que no ve a los que caminan detrás de él, y, en cambio el que desde una altura viese *todo el camino*, vería a todos los transeúntes a la vez» [13].

Conclusión 7.ª La presciencia cierta e infalible que Dios tiene de los futuros contingentes y libres es perfectamente compatible con la libertad humana. (Doctrina católica, indirectamente definida.)

143. Cicerón y algunos otros filósofos negaron que Dios conozca los futuros libres por creer que este conocimiento era incompatible con la libertad humana, que admitían y proclamaban con firmeza. Pero la verdad es que ambas cosas son perfectamente compatibles. He aquí las pruebas:

a) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. El concilio de Trento definió como dogma de fe que el hombre goza de libre albedrío, aun después del pecado de Adán (cf. D 815); y el concilio Vaticano I declaró—como hemos visto—que Dios conoce todas las cosas futuras, «aun las que han de acontecer por libre acción de las criaturas» (D 1784). Juntando estas dos declaraciones conciliares, aparece la doctrina de la conclusión como una verdad católica indirectamente definida.

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA. El conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes y libres no es incompatible con la libertad del hombre, ni por parte de su certeza e infalibilidad, ni en cuanto que el conocimiento de Dios es *causa* de todos los efectos futuros:

a) NO POR PARTE DE SU CERTEZA E INFALIBILIDAD, porque, como ya hemos dicho más arriba, no es lo mismo *infalible* que *necesario* (cf. n. 142). Dios conoce *infaliblemente* desde toda la eternidad si tal día a las tres de la tarde estará Pedro de pie o sentado; pero *el hecho* de que Pedro esté en ese momento sentado o de pie—tal como Dios lo ha previsto—no es obstáculo

[13] Ibid., ibid., ad 3.

alguno para que sea un hecho perfectamente contingente y libre, porque podría no estar así, ya que no es *necesario* que lo esté.

b) NI EN CUANTO QUE EL CONOCIMIENTO DE DIOS ES CAUSA DE LOS FUTUROS CONTINGENTES, porque la ciencia de Dios produce las cosas según la naturaleza misma de las cosas, dictada por la sabiduría infinita del mismo Dios. Y así a las cosas necesarias les prepara causas próximas necesarias; a las cosas contingentes les prepara causas próximas contingentes, y a las acciones libres les prepara causas próximas libres, *dándoles la misma libertad con que realizan su acción.*

Volveremos más ampliamente sobre esto en el artículo siguiente.

ARTÍCULO 3

EN QUE MEDIO CONOCE DIOS LOS FUTUROS CONTINGENTES Y LIBRES

144. Abordamos ahora una cuestión vivamente discutida entre los teólogos tomistas y molinistas. Dada la índole de nuestra obra —dirigida al gran público seglar y no a los teólogos profesionales— nos limitaremos a exponer, con la máxima brevedad y sencillez posibles, los distintos puntos de vista de una y otra escuela y las razones por las cuales preferimos francamente la explicación tomista.

a) LA ESCUELA TOMISTA—siguiendo las huellas de su jefe, Santo Tomás de Aquino—afirma que Dios conoce los futuros contingentes y libres *en el decreto predeterminante de los mismos,* ya se trate de un *decreto de aprobación,* cuando recae sobre las acciones *buenas* que han de realizar libremente las criaturas libres, o ya de un *decreto meramente permisivo* (en vistas a un bien mayor), cuando recae sobre el pecado o el mal moral. El efecto real producido por ese decreto divino (de aprobación o permisión) se refleja y lo ve Dios *en su eternidad,* que abarca todos los tiempos: presente, pasado y futuro.

b) LA ESCUELA MOLINISTA—en pos de su fundador, el jesuita Luis de Molina—sostiene que Dios conoce los futuros contingentes y libres, no en un decreto predeterminante de los mismos (lo que, según esta escuela, es incompatible con la libertad humana), sino con una ciencia especial llamada *ciencia media,* porque ocupa un lugar intermedio entre la ciencia de *simple inteligencia,* por la que Dios conoce todos los seres *posibles,* y la *ciencia de visión,* por la que conoce Dios todas las cosas realmente existentes, *excepto los futuros condicionados libres* (llamados también *futuribles),* que constituyen, cabalmente, el objeto de la *ciencia media.*

Esta cuestión que, a primera vista, pudiera parecer puramente especulativa y sin importancia práctica alguna, repercute, sin embargo, de manera decisiva en la explicación teológica de los grandes problemas de la gracia, de la providencia, predestinación y gobierno

de Dios sobre las criaturas libres. Por eso se hace preciso estudiarla con el mayor cuidado y la máxima extensión que nos permite el marco de nuestra obra.

A. Nociones previas

Para ambientar un poco esta difícil cuestión a los no iniciados en teología, vamos a dar, ante todo, unas nociones previas.

145. 1. **División de la ciencia divina.** La ciencia de Dios puede dividirse de varias maneras, según el punto de vista en que se la considere. He aquí las principales divisiones:

a) **Ciencia necesaria**—llamada también *natural*—es la ciencia que tiene Dios de aquellas cosas que no dependen de su libre voluntad, sino de la naturaleza misma de las cosas. Tales son, principalmente, la esencia misma de Dios y las esencias de las cosas (v.gr., $2 + 2 = 4$). Es *antecedente* al acto de la voluntad divina.

b) **Ciencia libre** es la ciencia que tiene Dios de las cosas que dependen de su libre voluntad: v.gr., que nazcan o dejen de nacer Pedro o Juan. Las conoce como meramente *posibles* si no quiere darles la existencia real; y como seres *reales* si quiere que vengan a la existencia (recuérdese que la ciencia de Dios es *causa* de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas). Es una ciencia *consiguiente* a la voluntad divina.

c) **Ciencia de simple inteligencia** es la que tiene Dios de las cosas meramente *posibles* que ni han existido, ni existen, ni vendrán jamás a la existencia, porque Dios no quiere crearlas. Considera las esencias de las cosas en estado de *mera posibilidad,* y es siempre una ciencia necesaria, natural y puramente especulativa o ideal.

d) **Ciencia de visión** es la que tiene Dios de las cosas que determinó o permitió que existiesen en el tiempo. O sea: la que tiene de todo cuanto ha existido, existe o existirá realmente, tanto lo necesario como lo contingente o libre, lo bueno como lo malo. Es una ciencia *consiguiente* al decreto divino (aprobatorio o permisivo) y, por lo mismo, una ciencia *libre* no necesaria. Es especulativa y práctica a la vez.

Esta ciencia de visión se subdivide en dos:

a) CIENCIA DE APROBACIÓN, que recae sobre las cosas buenas que agradan a Dios.

b) CIENCIA DE REPROBACIÓN (llamada también *puramente permisiva),* que recae sobre las cosas malas o pecaminosas que desagradan a Dios.

e) **Ciencia media**—según los molinistas—es una ciencia intermedia entre la de simple inteligencia y la de visión. Es aquella que tiene por objeto los *futuros condicionados libres* (llamados también *futuribles),* o sea los que de hecho no vendrán a la existencia, pero vendrían si se pusiera la condición de la que depende su existencia, v.gr., lo que Pedro *haría* si se encontrara en tales o cuales circunstancias, independientemente de todo decreto divino aprobatorio o permisivo. Esta ciencia—dice Molina—no es en Dios una ciencia natural, necesaria o de simple inteligencia, porque no se refiere a cosas necesarias, sino libres; pero tampoco es una ciencia libre de visión, porque la conducta de Pedro colocado en aquellas circunstancias hipotéticas, no dependería de Dios, sino del mismo Pedro. Luego es una *ciencia media,* o sea, colocada entre aquellas otras dos de las que participa parcialmente,

Los tomistas, como veremos, rechazan en absoluto la existencia de esta *ciencia media* y no admiten en Dios más que la de *simple inteligencia* para las cosas posibles y la de *visión* para las cosas realmente existentes. Entre lo *posible* y lo *realmente existente* no admiten término medio.

146. 2. División del futuro. El futuro puede ser *necesario* o *contingente, absoluto* o *condicionado, infalible* o *falible*. Hemos expuesto más arriba la noción de cada uno de ellos (cf. n.142), que es preciso tener muy en cuenta para resolver con acierto la presente cuestión.

147. 3. Opiniones. He aquí, brevísimamente expuestas, las principales opiniones teológicas sobre el *medio* en que conoce Dios los futuros contingentes y libres:

a) LOS NOMINALISTAS (Ockam, Biel, etc.) dicen que se trata de un misterio impenetrable que no podremos explicar jamás en esta vida. Renuncian a todo intento de explicación.

CRÍTICA. Como se ve, esto no es solución alguna. Resuelve el problema soslayándolo. El teólogo ha de esforzarse en explicar las cosas, hasta donde pueda llegar.

b) LOS TOMISTAS: los conoce Dios en su decreto *predeterminante:* aprobatorio, si se trata de cosas buenas; *meramente permisivo*, si se trata de cosas malas. Ya precisaremos en su lugar la naturaleza de este decreto predeterminante.

CRÍTICA. Esta es, nos parece, la verdadera sentencia, por las razones que expondremos más abajo.

c) LOS MOLINISTAS: los conoce Dios con su *ciencia media*. Pero al tratar de explicar el *cómo* de ese conocimiento se subdividen en multitud de opiniones, como veremos más abajo.

CRÍTICA. Esta opinión, en cualquiera de sus múltiples modalidades a base de la *ciencia media*, nos parece del todo inadmisible, por las razones que expondremos en seguida.

d) LOS AGUSTINIANOS ANTIGUOS, en pos de Egidio Romano: los conoce Dios en sus propias *ideas divinas*. Otros dicen que los conoce en la voluntad creada representada en la esencia divina en cuanto imitable por las criaturas.

CRÍTICA. Las *ideas divinas*, sin el decreto de Dios creando las cosas, se refieren únicamente a la ciencia de *simple inteligencia*, no a la de visión; luego no puede afectar a los futuros contingentes, que no son seres meramente *posibles*, sino que vendrán de hecho a la existencia. En cuanto a que Dios los conoce en la voluntad *creada*, hay que rechazarlo, porque pondría pasividad en Dios y dependencia de las criaturas, lo que es del todo inadmisible.

e) OTROS TEÓLOGOS, tales como el cardenal Pecci, Satolli, Jansens, Paquet, Lorenzelli, etc., rechazan los *decretos predeterminantes* de los tomistas y la *ciencia media* de los molinistas y afirman que Dios conoce los futuros contingentes en el *decreto concomitante* y a la luz de la eternidad, o sea, como término de un concurso divino no predeterminante, pero sí intrínsecamente eficaz e infalible.

CRÍTICA. El decreto *concomitante* deja la iniciativa de la acción a la criatura, incurriendo en todos los inconvenientes del molinismo (pone pasividad en Dios, le hace dependiente de las criaturas, etc.); aparte de que, si no es predeterminante, no puede ser intrínsecamente eficaz e infalible: puede fallar por parte de la criatura, en cuyo caso el conocimiento de Dios no sería cierto e infalible, sino simplemente *conjetural*.

Como se ve, no hay más que dos opiniones del todo distintas e irreductibles: la molinista y la tomista. Vamos, pues, a examinarlas por separado para ver cuál de ellas parece que debe aceptarse definitivamente por cualquier espíritu sereno e imparcial.

B. Explicación molinista

148. Como ya hemos dicho, la explicación molinista del conocimiento que Dios tiene de los *futuros condicionados libres* (= futuribles) se basa, principalmente, en la llamada *ciencia media* propuesta por el propio Molina [1] como base fundamental de todo su sistema. En virtud de esta *ciencia media* Dios explora y ve perfectamente, con anterioridad a todo decreto divino, qué es lo que haría la voluntad del hombre, con el auxilio *indiferente* de Dios, si se realizara tal o cual condición o se encontrara en tales o cuales circunstancias. Y, según el resultado de esta exploración sobre el futuro condicionado o *futurible*, determina Dios una de estas dos cosas: *a)* decretar las condiciones o circunstancias por las que la voluntad del hombre ejecutará libremente lo previsto por Dios (convirtiendo de esta manera el *futurible* en *futuro absoluto)*, o *b)* no decretar esas condiciones o circunstancias, permitiendo con ello el pecado.

Hasta aquí están de acuerdo todos los molinistas. Pero al tratar de explicar *positivamente* el funcionamiento de la *ciencia media* (o sea, la que tiene por objeto los *futuribles* antes de ser convertidos en *futuros absolutos* por el decreto divino sobre las condiciones o circunstancias), se dividen en multitud de opiniones. Aquí es donde encuentran la gran dificultad del sistema: en señalar el medio en que ve Dios los *futuribles* a través de la ciencia media. Los *futuribles*, según los molinistas, no suponen todavía el decreto divino de verificar las condiciones, sino únicamente un *decreto indiferente y versátil*, y, por lo mismo, no puede ver Dios el resultado de ese decreto *indiferente* en las causas segundas próximas, que no se sabe todavía qué determinación querrán tomar. ¿En dónde, pues, y de qué manera conoce Dios lo que Pedro *haría* en estas o las otras circunstancias ayudado con un auxilio *indiferente* de Dios? He aquí las principales respuestas entre los molinistas:

a) Los futuribles los conoce Dios en la *supercomprensión* de la voluntad humana, o sea, del libre albedrío de cada uno de los

[1] En realidad, el primero en proponer la llamada *ciencia media* fue PEDRO DE FONSECA, maestro de Molina, en sus *Comment. in Metaphys. Aristot.* l.6 c.2 (Coloniae 1605) t.3 p.119ss.

hombres. Es la opinión del propio Molina, de San Roberto Belarmino, etc.

CRÍTICA. Esta explicación la rechazan casi todos los propios molinistas, porque la supercomprensión de las criaturas, por muy perfecta que sea, no puede ver en su causa próxima (la voluntad creada) lo que no existe en ella todavía.

b) Dios conoce los futuribles *en sí mismos*, «penetrando inmediatamente la verdad que hay o puede concebirse en ellos». Así opinan Fonseca, Vázquez, Ruiz de Montoya, Valencia, Tanner, Urráburu, etc.

CRÍTICA. Los *futuribles*, antes del decreto divino sobre las circunstancias, no existen todavía, como confiesan los mismos molinistas. Luego lo que no existe aún, no puede conocerse *en sí mismo*: es contradictorio.

c) Los conoce Dios en las *esencias* de las cosas. Es la sentencia de algunos molinistas modernos en pos de Leibnitz.

CRÍTICA. No puede ser. Entre otras razones, porque las *esencias* de las cosas son fijas e inmutables, no contingentes ni libres, que es de lo que aquí estamos tratando. Las esencias de las cosas, como ya vimos, las conoce Dios con su ciencia de *simple inteligencia* (cf. n.145c).

d) Dios conoce los futuribles *en su verdad objetiva o formal*. Porque entre dos proposiciones contradictorias («esto será-esto no será») forzosamente una de ellas tiene que ser verdadera y la otra falsa; y como Dios conoce *toda verdad*, sabe cuál de las dos proposiciones es la verdadera, o sea, cuál de ellas se realizará de hecho en el futuro. Luego Dios conoce los futuribles en su verdad objetiva y formal. Así opinan Suárez y muchos molinistas modernos.

CRÍTICA. Tampoco puede aceptarse esta explicación. Porque tratándose de materia *no necesaria*, sino *perfectamente libre y contingente* (v.gr., Judas será un traidor o no lo será), ninguna de las dos hipótesis está determinada a existir por exigencia de su propia verdad objetiva o formal, sino en virtud de un decreto divino *aprobatorio* (si se trata de una acción buena) o meramente *permisivo* (si se trata de una acción mala, como en el caso de Judas). Antes de ese decreto divino, aprobatorio o permisivo, las dos proposiciones contradictorias en materia contingente son meramente *posibles*, pero ninguna de ellas está determinada a la existencia (ninguna de las dos es *futura*), y, por lo mismo, ninguna tiene todavía verdad objetiva o formal.

e) Todos los futuros y futuribles no son sino imitaciones de la esencia divina. Y como Dios conoce y comprende perfectísimamente su propia esencia divina, ve en ella todas las cosas posibles y futuribles *antes del decreto absoluto de su voluntad*, en cuanto que la esencia divina es el arquetipo de toda verdad, incluso de las cosas posibles y futuribles. Y una vez conocidos los futuribles en virtud de la *ciencia media*, decreta Dios verificar las condiciones para que se produzca de hecho tal o cual cosa futuribile y, de este modo, transforma ese futuribile en futuro absoluto. Así opinan, con algunos matices accidentales, Franzelin, Kleutgen, Billot, Pesch, etc.

CRÍTICA. Esta explicación tiene los mismos inconvenientes que hemos visto en algunas de las anteriores. Antes del decreto divino, Dios ve en su propia esencia divina todas las cosas *posibles* que pueden venir a la existencia si El quiere crearlas; pero es absolutamente imposible que ninguna de esas cosas *posibles* venga de hecho a la existencia, o se convierta en *futura*, sin el decreto divino que lo disponga así. Luego es en este decreto divino y no en la propia esencia divina absolutamente considerada donde ve Dios todas las cosas que han existido, existen o existirán en el futuro.

Estas son las principales opiniones molinistas sobre el funcionamiento de la famosa *ciencia media*, base fundamental de todo su sistema. El hecho de que sus mismos partidarios no se pongan de acuerdo en la manera de concebirla, muestra bien a las claras lo difícil que es dar de ella una explicación satisfactoria y armonizarla con otras verdades teológicas del todo ciertas e indiscutibles. Tan claro es esto que el mismo P. De Regnon, S.I.—de la escuela molinista—, confiesa paladinamente que no hay manera de explicar satisfactoriamente la ciencia media. Escuchemos sus propias palabras:

«Yo sé que no hay acuerdo sobre la manera con que conoce Dios estos futuros condicionales y que, de todas las explicaciones propuestas, ninguna es completamente satisfactoria...

Explicar esta ciencia—la ciencia media—es obra de diletantismo filosófico» [2].

Con el máximo respeto, sin embargo, a los teólogos que la defienden, vamos a establecer las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª La ciencia media carece de objeto y en realidad no existe.

149. En efecto: como ya vimos, Dios conoce todos los seres *posibles* con su ciencia de *simple inteligencia*, y todos los seres que existen, han existido o *existirán*, con su ciencia de *visión*. No hay lugar para ninguna otra ciencia intermedia entre esas dos, puesto que con ellas conoce Dios absolutamente todo cuanto existe o *puede existir*: luego también los futuros contingentes y libres absolutos o condicionados. La *ciencia media*, por consiguiente, *carece de objeto* y, por lo mismo, su existencia es una ficción enteramente gratuita, que no responde a ninguna realidad objetiva. Y así, lo que gratuitamente se afirma, gratuitamente se podría negar.

Pero veamos lo que resultaría de ella si fuera posible.

Conclusión 2.ª La ciencia media, dado que fuera posible, lleva consigo gravísimos inconvenientes teológicos que la hacen del todo inadmisible.

150. He aquí algunos de esos gravísimos inconvenientes [3]:

[2] P. DE REGNON, S. I., *Bañes et Molina* (París 1883) l.2 § 6 p.113 y 115.

[3] Cf. DEL PRADO, O. P., *De gratia et libero arbitrio* (Friburgo 1907) vol.3 p.138ss; ZUBIZARRETA, o.c., vol.2 n.323.

a) QUITA A DIOS LA RAZÓN DE CAUSA PRIMERA CON RELACIÓN A LAS COSAS QUE SE REALIZAN POR LA LIBRE VOLUNTAD DE LAS CRIATURAS. Es evidente que si la voluntad de la criatura se determina *por sí misma* a realizar uno de los dos extremos de un futuro condicionado *con el simple auxilio de un concurso divino indiferente y versátil*, adquiere, sin duda alguna, la categoría de *causa primera*, porque el concurso simultáneo actúa a modo de un *agente paralelo*, como dos caballos tirando del mismo carro, o como «dos marineros remando en la misma nave», según dice el propio Molina [4].

Ahora bien: sustraer a Dios la *Causalidad primera* de cualquier ser o *modalidad de ser* (necesario o libre) que pueda producirse en el mundo, equivale a destruir el concepto mismo de Dios como Creador y Conservador de todo cuanto existe.

b) HACE A LAS CRIATURAS CAPACES DE PRODUCIR ALGUNA ENTIDAD O PERFECCIÓN INDEPENDIENTEMENTE DE DIOS. Es una consecuencia inevitable del inconveniente anterior. En efecto: el tránsito de una causa segunda de la potencia al acto y, sobre todo, el tránsito de la voluntad creada del *poder obrar* a la *obra misma*, es una determinada entidad y perfección. Pero la *ciencia media* supone que la voluntad de la criatura, en virtud de su innata libertad, puede pasar por sí misma de la potencia al acto y determinar hacia el bien el *concurso indiferente* de Dios: porque la ciencia media proporciona a Dios—según el molinismo—el conocimiento de aquellas cosas que la voluntad humana haría en tales o cuales circunstancias *independientemente de cualquier decreto absoluto de Dios*, o sea, independientemente de la voluntad de Dios manifestada en ese decreto. Ahora bien: esto equivale a transferir a las criaturas la facultad *creadora*, que es propia y exclusiva de Dios.

En efecto, como vimos en su lugar correspondiente, Dios es Acto purísimo y el mismo Ser subsistente. Todos los seres y actos creados tienen el ser *por participación*, de tal suerte que no sólo el *efecto* que se produce por la acción de las criaturas, sino incluso *el mismo acto de las potencias creadas* se debe a Dios como primer Acto por esencia. Pero en el sistema de la *ciencia media*, Dios no influye en las potencias de la causa segunda ni produce su acto, sino que se limita a *concurrir* con ellas para producir el efecto *que ellas han querido que se produzca*. Esto equivale, sin duda alguna, a transferir a las criaturas la facultad creadora, que es propia y exclusiva de Dios.

c) QUITA A DIOS EL DOMINIO SUPREMO SOBRE TODAS LAS COSAS CREADAS Y DESTRUYE, POR TANTO, LA OMNIPOTENCIA MISMA DE DIOS. Porque si la determinación de obrar en este o en el otro sentido en los futuros libres depende *exclusivamente* de la voluntad de las criaturas, Dios no puede hacer que esa determinación sea distinta de la que la criatura quiera; y así, v.gr., si San Pablo no hubiera querido convertirse, Dios no le hubiera podido convertir de ninguna manera. Ahora bien: si Dios no puede cambiar la voluntad de las criaturas *inclinándolas a que quieran voluntariamente*

[4] «Non secus ac cum duo trahunt navem» son sus propias palabras. Cf. MOLINA, *Concordia* q.14 disp.26, *Ex dictis*, y disp.29.

lo que Dios quiera que quieran (como afirma la escuela tomista), queda destruido el supremo dominio de Dios sobre todas las cosas creadas y la Omnipotencia misma de Dios, que es un atributo *infinito* al que no se le puede disminuir absolutamente nada sin destruirlo totalmente.

d) DESTRUYE LA SUPREMA INDEPENDENCIA DE LA CIENCIA DIVINA. Porque si los futuros contingentes y libres no dependen de la ciencia divina que los ha previsto así *en su decreto aprobatorio o permisivo anterior* a ellos, sino al revés, hay que concluir que la ciencia divina—al menos en lo que toca a esos futuros contingentes y libres—*depende* de las criaturas. Lo cual equivale a poner en Dios *pasividad, potencialidad*, etc., absolutamente incompatibles con la noción misma de *Acto puro* que constituye la esencia misma de Dios. No olvidemos que la ciencia de Dios en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas *es la causa de todas las cosas que existen, sean necesarias o libres* (cf. n.131); o, como hermosamente dice San Agustín: «Dios no conoce las cosas porque existen, sino que existen porque las conoce Dios» [5].

e) DESTRUYE LA LIBERTAD HUMANA O LA CERTEZA INFALIBLE DEL CONOCIMIENTO DIVINO. Según la doctrina molinista, Dios, a través de su *ciencia media*, conoce las circunstancias en virtud de las cuales la criatura obrará de esta o de la otra manera. Ahora bien, una de dos: esas circunstancias previstas por Dios en torno al futuro libre *¿determinarán infaliblemente* la futura acción de la criatura o, por el contrario, *pueden fallar* por alguna causa? Si la determinan *infaliblemente*, de suerte que la criatura no pueda hacer otra cosa que lo que le dicten esas circunstancias, queda destruida la libertad de esa acción, como es evidente: se incurre en el determinismo de las circunstancias [6]. Y si esas circunstancias *pueden fallar* y no producir el efecto previsto por Dios, desaparece en absoluto la *certeza* del conocimiento divino, que pasa a ser simplemente *conjetural*. El dilema es inexorable y no admite término medio; y de cualquier modo que se conteste se incurre en un gravísimo inconveniente, absolutamente inadmisible.

f) DESTRUYE LA LIBERTAD MISMA DE DIOS. El sistema de la ciencia media lo ideó Molina—como es sabido—para salvar la libertad humana, que, según él, es incompatible con los decretos divinos predeterminantes. Pero es curioso que para salvar la libertad creada se caiga en el inconveniente de destruir la libertad del Creador. Porque si la determinación de la criatura con relación a los futuros libres depende *exclusivamente* de la misma criatura, limitándose Dios a ofrecer un concurso *indiferente* que luego se convierte en *simultáneo*, pero sin que ni el uno ni el otro sean *causa* de la acción libre, hay que concluir que Dios *tiene que aceptar*

[5] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* l.15 c.13: ML 42,1076; cf. l.6 c.10: ML 42,931.

[6] Ya veremos en su lugar cómo los decretos divinos *predeterminantes* no sólo no destruyen la libertad creada, sino que *la causan*; cosa del todo imposible si el determinismo viniera de las *circunstancias* y no de la acción creadora de Dios, que mueve *libremente* a las causas libres y *necesariamente* a las causas necesarias.

lo que libremente quiera determinar la criatura sin que Dios pueda disponer otra cosa. De donde se sigue lógicamente que por querer salvar la libertad de la criatura se destruye la de Dios, al menos con relación a esos futuros contingentes y libres.

Todos estos gravísimos inconvenientes que acabamos de examinar pueden resumirse en un dilema inexorable que jamás podrá resolver el molinismo. Una de dos: o Dios *determina* a las criaturas, o es *determinado* por ellas: no cabe término medio. Ahora bien: es *metafísicamente imposible* que Dios sea *determinado* por las criaturas absolutamente en nada, puesto que esto equivale a poner potencialidad en Dios y, por lo mismo, a negar su naturaleza misma de *Acto puro* sin mezcla de potencialidad alguna. La aceptación de que Dios pueda ser *determinado* por las criaturas —de cualquier manera o de cualquier modo que se explique esa determinación—equivale a destruir el concepto mismo de Dios. Y si Dios no puede en modo alguno ser *determinado* por las criaturas, no queda otra salida posible que decir, con la escuela tomista, que es *determinante* de la acción de las criaturas.

De qué manera esa acción *determinante* de Dios es perfectamente compatible con la libertad de las criaturas, es lo que vamos a estudiar a continuación.

C. Explicación tomista

151. Según la escuela tomista, para salvar el conocimiento *cierto* e *infalible* que Dios tiene de los futuros contingentes y libres —que, como vimos, es una verdad de fe (cf. n.142)— no hay otra vía posible que la vía de los *decretos divinos predeterminantes*, los cuales no solamente no destruyen la libertad creada, sino que, por el contrario, la *causan* y *producen;* de tal suerte que la libertad creada sería imposible si la voluntad creadora de Dios no la produjera *en cada caso y en cada acción concreta de las criaturas libres.* El efecto real producido por el decreto divino se refleja y lo ve Dios en *su eternidad,* que abarca y recoge todos los tiempos: presente, pasado y futuro.

Vamos a explicar cuidadosamente todo esto en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios conoce cierta e infaliblemente los futuros contingentes y libres en el decreto predeterminante de su voluntad divina, por el que desde toda la eternidad dispuso o permitió que se realicen en el tiempo esos futuros contingentes y libres.

152. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hay en ella multitud de textos que no tienen explicación posible a no ser en el sentido de la conclusión. Citamos algunos por vía de ejemplo:

«Yavé Sebaot lo ha jurado, diciendo: Sí, *lo que yo he decidido* llegará, *lo que yo he resuelto* se cumplirá. Yo romperé al asirio en mi tierra y le hollaré en mis montes, y se les quitará de encima su yugo, y arrojarán su carga de sobre sus espaldas. *He aquí la resolución tomada* contra toda la tierra, he ahí la mano tendida contra todos los pueblos.—*Yavé Sebaot ha tomado esta resolución,* ¿quién se le opondrá? Tendida está su mano, ¿quién la apartará?» (Is 14,24-27).

«Yo anuncio desde el principio lo por venir, y de antemano lo que no se ha hecho. Yo digo: *mis designios se realizan y cumplo toda mi voluntad.* Yo llamo de levante al ave de presa, de lejana tierra al hombre de mi consejo. *Como lo he dicho,* así lo haré; *lo he dispuesto* y lo cumpliré» (Is 46,10-11).

«Arroyo de agua es el corazón del rey en mano de Yavé, *que El dirige a donde le place*» (Prov 21,1).

«Como el barro en manos del alfarero, que le señala el destino según su juicio, así son los hombres en las manos de su Hacedor, *que hace de ellos según su voluntad*» (Eccli 33,13-14).

«Porque, ¿quién es el que a ti te hace preferible? *¿Qué tienes que no hayas recibido?* Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4,7).

«... en Cristo, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquél *que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad*» (Eph 1,11).

Pues Dios *es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito* (Phil 2,13).

Imposible hablar más claro y de manera más terminante.

b) Los Santos Padres. En los Santos Padres se encuentran textos abundantísimos en el sentido de nuestra conclusión. Sobre todos ellos destaca el gran *San Agustín,* en cuya doctrina se inspiró Santo Tomás y la escuela tomista en esta difícil cuestión que estamos examinando [7].

c) El magisterio de la Iglesia. La Iglesia no ha querido dirimir con su autoridad infalible esta cuestión, que ha dejado a la libre discusión de los teólogos. Como es sabido, la gran controversia *de auxiliis* entre jesuitas y dominicos, que se prolongó durante veinticinco años (1582-1607), terminó con una declaración del Papa Paulo V (año 1607) poniendo fin a la contienda y añadiendo que Su Santidad promulgaría la declaración y determinación que se esperaba, prohibiendo mientras tanto a ambas partes calificar a la otra con nota de herejía o de censura alguna (cf. D 1090-1097). Como hasta hoy no se ha publicado todavía ninguna declaración de la Santa Sede, continúan ambas partes defendiendo la doctrina que les parece verdadera o más probable.

d) La razón teológica. El argumento fundamental es un simple corolario de la doctrina que dejamos demostrada más arriba sobre la ciencia de Dios como *causa productora de las cosas en cuanto lleva aneja la voluntad de que vengan de hecho a la existencia* (cf. n.131).

En efecto: antes del decreto de la voluntad divina *disponiendo* que venga a la existencia tal cosa o *permitiendo* que ocurra tal otra,

[7] Cf. San Agustín, *De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae, De gratia et libero arbitrio, De natura et gratia,* etc., donde examina amplia y profundamente esta cuestión. Pueden verse estas obras en el vol.6 de las *Obras de San Agustín* editadas por la BAC

los futuros (necesarios o libres) no existen más que *como seres posibles*. Para que comiencen a existir como verdaderos *futuros* y, sobre todo, *para que se produzcan de hecho* en el tiempo previsto por Dios, es absolutamente indispensable que Dios disponga o permita de antemano que se produzcan efectivamente. Sin este decreto divino dispositivo o permisivo (según se trate de una acción buena o mala) es absolutamente imposible que el hecho futuro se produzca, puesto que ese futuro es un *ser* [8] y es del todo imposible que ese nuevo ser brote de la nada sin la acción creadora de *Dios*.

Ni vale recurrir al subterfugio de que no es necesario el decreto divino, puesto que Dios puede verlos con toda certeza reflejados *en su eternidad*, que abarca todos los tiempos y recoge todo cuanto ocurrió, ocurre y ocurrirá en el futuro. Porque aunque es ciertísimo que Dios puede verlos reflejados en su eternidad, esa eternidad es como un espejo que refleja *todo lo que se le pone delante*, pero no puede reflejar en modo alguno *lo que no existe todavía*. En el momento mismo en que Dios decreta que un ser *posible* se convierta en *futuro*, la eternidad lo refleja inmediatamente como *futuro*, pero de ninguna manera puede reflejarlo *antes* del decreto divino que le da la existencia como tal. O sea, que antes del decreto divino Dios conoce todos los futuros únicamente en cuanto *posibles;* y, después del decreto, los conoce como futuros de dos maneras: en el decreto mismo *causándolos o permitiéndolos*, y en la eternidad *reflejando lo que Dios ha causado o permitido*.

Santo Tomás enseña claramente en la *Suma Teológica* ambas vías de conocimiento que se completan mutuamente: la *vía de causalidad*, al demostrar que la ciencia de Dios es causa de las cosas cuando lleva adjunta la voluntad de crearlas [9]; y la *vía de eternidad* en el artículo especial que dedica al conocimiento que tiene Dios de los futuros contingentes y libres [10].

Conclusión 2.ª Los decretos divinos predeterminantes no sólo no destruyen la libertad humana, sino que, por el contrario, la causan y producen; de suerte que la libertad humana sería imposible si la voluntad creadora de Dios no la produjera en cada caso y en cada acción concreta de las criaturas libres.

153. Esta conclusión es de importancia capital en la doctrina tomista sobre la ciencia de Dios y las mociones divinas. Vamos a exponerla con la mayor claridad que nos sea posible.

Como es sabido, la principal razón que movió a Luis de Molina para idear su sistema a base de la *ciencia media* fue la de salvar la libertad del hombre, que, según él, quedaba comprometida o anulada a base de los decretos divinos predeterminantes. El título que dio a su obra lo indica claramente: *Concordia del libre albedrío*

[8] O, al menos, requiere necesariamente *el soporte de un ser*, si se trata de una acción *mala*. Porque el mal de suyo no es *ser*, sino *privación de ser*, y requiere, por eso mismo, un ser positivo donde apoyarse. Volveremos sobre esto en nuestra tercera conclusión.

[9] Cf. I 14,8.

[10] Cf. I 14,13 c. et ad 1.

con los dones de la gracia, con la divina presciencia, providencia, predestinación y reprobación (1588).

La escuela tomista cree, por el contrario, que los decretos divinos predeterminantes no sólo no destruyen la libertad humana, sino que la *causan* y *producen*, de tal suerte, que sin ellos no puede existir ni explicarse satisfactoriamente esa libertad. Como se ve, la doctrina tomista y la molinista son, en este punto, radicalmente contrarias y antagónicas entre sí.

La causa de semejante contrariedad y antagonismo hay que buscarla en la distinta manera de concebir la libertad que tienen unos y otros.

En efecto: una libertad creada *omnímoda* y *absoluta* tal como parecen concebirla generalmente los molinistas, o sea, *absolutamente independiente de la moción divina*, no existe ni puede existir en modo alguno. No cabe en la criatura más que una libertad *participada, recibida* de Dios; por la sencilla razón de que la libertad es un *ser* y *cada una de las acciones* procedentes de la libertad es otro *ser*, y es metafísicamente imposible que se produzca jamás un *ser* que no provenga de Dios como Causa primera del mismo. La razón ontológica de *ser* que existe en cualquier acción de una criatura, v.gr., en el acto mismo de *elegir*, no puede provenir de ella misma, sino única y exclusivamente de la acción creadora de Dios. Una libertad creada absolutamente desligada e independiente de la acción creadora de Dios es quimérica y absurda; no existe ni puede existir en modo alguno. La libertad *irrecepta*, o sea, totalmente desligada de toda influencia ajena, es tan propia y exclusiva de Dios que ni el mismo Dios, con todo su poder infinito, podría *comunicarla* a la criatura: es absurdo y contradictorio (sería *irrecepta* y *recibida* a la vez). Las criaturas tienen que actuar siempre como *causas segundas*, esencialmente dependientes de la Causa primera; jamás pueden actuar como *causas primeras*, o sea, independientemente de la causalidad divina. De manera que las acciones libres de las criaturas proceden, a la vez, de Dios como *Causa primera* y de la propia criatura como *causa segunda* esencialmente subordinada a la primera. Esta es la única libertad posible a las criaturas.

«Se ha de notar—escribe Santo Tomás a este propósito [11]—que el dominio que ejerce la voluntad sobre sus actos, y que le da el poder de querer o no querer, excluye y es incompatible con la determinación de su poder a una cosa y la violencia procedente de una causa exterior. Sin embargo, *no excluye la influencia de la Causa superior*, de quien ella *recibe su ser y su obrar*. Y, por consiguiente, *existe siempre la causalidad de la Causa primera, que es Dios, respecto de los movimientos de la voluntad*».

Esta libertad *recibida* no deja de ser, sin embargo, verdadera y auténtica libertad. Porque la acción divina es de tan soberana eficacia que cuando mueve a la acción a una criatura, no solamente la mueve a la acción, sino que *causa la modalidad misma de la acción*. Y así, Dios mueve *necesariamente* a las causas necesarias y

[11] Cf. *Contra gent.* I 68 al final.

libremente a las causas libres, *dándoles la misma libertad* con que realizan su acción. Bajo la acción divina *moviendo libremente*, la criatura realiza la acción de una manera *libérrima* e *infalible* a la vez: *libérrima* en cuanto que secunda la acción divina con toda su libertad y voluntariedad; e *infalible* en cuanto que la acción divina no puede fallar. De esta manera se conjugan y armonizan perfectamente la infalible presciencia de Dios y la libertad de la criatura al realizar la acción.

Escuchemos a Santo Tomás explicando admirablemente esta doctrina [12]:

«Siempre que alguna causa es *eficaz* en su acción, no sólo se deriva de ella el efecto en cuanto a la sustancia de lo producido, sino también en *cuanto al modo de producirse o de ser*. Si, pues, la voluntad de Dios es *eficacísima*, se sigue que no sólo se producirá lo que El quiere, sino también *del modo que El quiere que se produzca*.

Pues bien, Dios, con objeto de que haya orden en los seres para la perfección del universo, quiere que unas cosas se produzcan *necesariamente* y otras *contingentemente*. Y para ello vinculó unos efectos a causas necesarias, que no pueden fallar y de las que forzosamente se siguen, y otros a causas contingentes y defectibles, de las que proceden los efectos contingentemente. El modo, pues, de que los efectos queridos por Dios provengan de modo contingente, no es porque sean contingentes sus causas próximas, sino porque, *debido a que Dios quiso que se produjeran de modo contingente*, les deparó causas contingentes».

Y al resolver la dificultad de que entonces parece que se destruye la libertad, pues, como dice San Pablo, «¿quién puede resistir a la voluntad de Dios?» (Rom 9,19), contesta profundamente Santo Tomás:

«Precisamente porque nada se resiste a la voluntad divina, se sigue que no sólo sucede lo que Dios quiere que suceda, sino que sucede, de modo necesario o contingente, a la medida de su querer» [13].

De modo que la acción divina produciendo como Causa primera la acción libre que la criatura produce como causa segunda, no sólo no destruye la libertad de esa acción, sino que la *causa* y la *produce*. Precisamente esa acción resulta libre *porque Dios quiere que lo sea*.

Otra cosa muy distinta ocurriría si fueran las *circunstancias* que rodean la acción quienes hubieran de garantizar la libertad creada, como afirman muchos teólogos de la escuela molinista. Porque, como quiera que esas circunstancias son también *causas segundas*—que no pueden, por lo mismo, crear o *causar* la libertad de la acción—, se seguiría necesariamente uno de los dos gravísimos inconvenientes que señalábamos más arriba al rechazar el molinismo: o esas circunstancias *no pueden fallar*—en cuyo caso se cae en el *determinismo de las circunstancias* que destruye totalmente la libertad de la criatura—, o *pueden fallar*, en cuyo caso queda destruida la certeza e infalibilidad de la ciencia divina. Por cualquier lado que se la mire la explicación molinista para salvar la libertad creada es absolutamente inadmisible.

[12] Cf. I 19,8.
[13] Cf. I 19,8.

Conclusión 3.ª El pecado de la criatura presupone siempre un decreto permisivo de Dios, sin el cual sería imposible; pero ese decreto permisivo no influye para nada, ni directa ni indirectamente, en la malicia del pecado, que, en cuanto tal, procede exclusivamente de la defectibilidad de la criatura.

154. Esta conclusión tiene por objeto explicar de qué manera la acción de Dios procedente de un decreto *permisivo* del pecado deja completamente a salvo la responsabilidad divina acerca de la malicia de ese pecado que, en cuanto tal, procede única y exclusivamente de la defectibilidad de la criatura.

La conclusión tiene dos partes, que vamos a examinar por separado.

1.ª El pecado de la criatura presupone siempre un decreto permisivo de Dios, sin el cual sería imposible.

Esta primera parte es del todo clara y evidente. Nada absolutamente puede ocurrir en el mundo sin que Dios lo permita. Dios permite el pecado para sacar mayores bienes (v.gr., para la manifestación de su infinita misericordia perdonando al pecador arrepentido, o de su infinita justicia castigando al pecador obstinado); pero es evidente que, si Dios no lo permitiera, el pecado sería imposible. Por eso Cristo nuestro Señor nos enseñó en el *Padrenuestro* a pedir a Dios que no nos deje caer en la tentación.

2.ª Ese decreto permisivo no influye para nada, ni directa ni indirectamente, en la malicia del pecado, que, en cuanto tal, procede exclusivamente de la defectibilidad de la criatura.

Para comprender un poco el alcance profundísimo de esta conclusión hay que tener en cuenta que en el pecado pueden distinguirse dos formalidades perfectamente distintas: la *acción* y la *malicia de la acción*.

En cuanto *acción* el pecado es un *ser*, como otra acción cualquiera. Y *en cuanto ser* esa acción tiene que provenir forzosamente de Dios como Causa primera de todo cuanto tiene ser. Pero nótese que en este aspecto de *ser*, esa acción es *positiva* y, por lo mismo, es *buena*. No hay inconveniente, pues, en que provenga de Dios esa parte buena y positiva que tiene que haber siempre, forzosamente, en toda acción de las criaturas. Y no solamente no hay inconveniente, sino que es necesario que así ocurra, pues de lo contrario provendría de la criatura la *causalidad del ser*, que es atributo propio y exclusivo de la actividad creadora de Dios.

Pero al lado de este aspecto *positivo* y *bueno* que se encuentra forzosamente en toda acción de las criaturas hay en la acción pecaminosa un aspecto *negativo* y *malo*, a saber: la *malicia* o desorden de esa acción. En este segundo aspecto el pecado no es *ser*, sino,

al contrario, *privación* y *defecto de ser*, puesto que se trata de algo *negativo* y *malo*. Luego es imposible que este aspecto negativo, o de *no ser*, provenga de la acción divina que recae únicamente sobre el *ser* de la acción.

¿De dónde proviene, pues, esa privación o defecto de ser en el que consiste esencialmente la *malicia* de esa acción? Unica y exclusivamente de la *defectibilidad* de la criatura. Dios no puede pecar porque es *indefectible*, pero la criatura puede hacerlo precisamente porque es *defectible* y puede desviarse hacia el mal. Ocurre aquí algo semejante a la cojera de un cojo—según el clásico ejemplo de Santo Tomás—, que no procede de la *fuerza motora* de su organismo, sino única y exclusivamente del *defecto orgánico* que padece en su pierna. Escuchemos al propio Santo Tomás explicando con claridad meridiana esta doctrina [14]:

«El efecto de la causa segunda *defectuosa* se reduce a la Causa primera, indefectible *en lo que tiene de entidad y de perfección*, mas no en lo que tiene de defectuoso; de manera semejante a como todo lo que hay de movimiento en la cojera es causado por la fuerza motriz del organismo, mientras que lo que hay en ella de defectuoso proviene no de dicha fuerza, sino del defecto de la pierna. Del mismo modo, *todo cuanto hay de ser y de acción en la obra mala* se reduce a Dios como a su causa; mas lo que hay en ella *de defectuoso* no es causado por Dios, sino *por la causa segunda defectuosa*».

En otro lugar de la *Suma Teológica* explica Santo Tomás—en este mismo sentido—de qué manera Dios no es causa directa ni indirecta del pecado [15]. Y al contestar a una dificultad relativa a la libertad humana, redondea su doctrina en la siguiente forma:

DIFICULTAD. La causa de una causa es causa de sus efectos. Pero como Dios es causa de nuestra libertad, que a su vez es causa del pecado, síguese que Dios es causa del pecado.

RESPUESTA. El efecto de una causa intermedia que procede de ésta *precisamente en cuanto subordinada a la causa primera*, se reduce con todo derecho a la causa primera. Pero si procede de una causa intermedia, *en cuanto desordenada respecto de la causa primera*, no se reduce a ella; lo mismo que una obra mala realizada por un criado *contra lo ordenado por su señor*, no se reduce al señor como a su causa. Así, pues, el pecado cometido por el libre albedrío de la criatura *contra el precepto de Dios* no puede reducirse a Dios como a su causa» [16].

Queda, pues, del todo claro que Dios no es causa de la malicia del pecado ni directa ni indirectamente y que, *bajo el decreto permisivo del pecado* y *bajo la causalidad de la parte entitativa de la acción pecaminosa*, queda completamente a salvo la responsabilidad divina sobre la malicia de ese mismo pecado, que recae íntegra y exclusivamente sobre la *defectibilidad* de la criatura que lo comete.

[14] Cf. I 49,2 ad 2.
[15] Cf. I-II 79,1.
[16] Ibid., ibid., ad 3.

CAPÍTULO 3
LA VOLUNTAD DE DIOS

155. Después del estudio de la *ciencia* de Dios, el orden lógico exige que estudiemos la *voluntad* de Dios, porque después del acto de entender viene el movimiento o afecto de la voluntad hacia el objeto conocido.

Ante todo vamos a recordar la noción o concepto de *voluntad*, o sea, qué entendemos por tal.

Es un hecho que todas las cosas tienden a su bien—que tiene razón de *fin*—, pero de muy diversos modos. Y así:

a) LAS COSAS MATERIALES, que carecen de toda clase de conocimiento, tienden a su bien con una tendencia innata que recibe el nombre de *apetito natural*. La piedra, por ejemplo, tiende por sí misma a su centro de gravedad, en el que encuentra su bien y su descanso final.

b) LOS ANIMALES, dotados de conocimiento sensitivo, tienden al *bien sensible*, aprehendido por sus sentidos (v.gr., el alimento que se les muestra). Esta tendencia recibe el nombre de *apetito sensitivo*, y es compartida por el hombre en cuanto a su parte animal o sensitiva.

c) LOS SERES INTELIGENTES tienden al *bien racional*, aprehendido por su inteligencia. Esta tendencia recibe el nombre de *voluntad* o *apetito racional*, y es tanto más perfecta cuanto más perfectamente inteligente sea el ser que la posee.

Presupuestas estas nociones vamos a exponer la *existencia*, *objeto*, *división* y principales *propiedades* de la voluntad de Dios.

1. Existencia de la voluntad en Dios

Bastaría saber que Dios es infinitamente inteligente para concluir, sin más, que está dotado de una voluntad perfectísima. Pero vamos a examinar un poco más despacio la existencia de la voluntad en Dios. Como de costumbre estableceremos la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión. En Dios hay, propia y formalmente, voluntad. (De fe.)

156. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Hay innumerables textos:

«Dijo Dios: 'Sea la luz'; y hubo luz» (Gen 1,3).
«Yavé hace todo cuanto quiere, en los cielos, en la tierra, en el mar y en todos los abismos» (Ps 134,6).
«Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10).
«No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7,21).
«Para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta» (Rom 12,2).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Lo definió expresamente el Concilio Vaticano I en la siguiente declaración:

«La santa, católica, apostólica, romana Iglesia cree y confiesa la existencia de un solo Dios verdadero y vivo..., infinito en su entendimiento y *voluntad* y en toda perfección» (D 1782).

c) La razón teológica. El argumento fundamental es muy sencillo: en Dios hay voluntad por lo mismo que hay entendimiento, pues la voluntad es consecuencia natural del entendimiento. Así como en todo animal hay *apetito sensitivo* por lo mismo que tiene sentidos, así en todo ser inteligente hay *voluntad* o *apetito racional* por lo mismo que tiene entendimiento. Y como en Dios su entender es su ser, también lo es su querer [1]. Estas últimas palabras quieren decir que Dios *es* su propia voluntad, a diferencia de los seres inteligentes creados (el ángel y el hombre), que *tienen* voluntad, pero *no son* su propia voluntad.

A propósito de esto escribe un teólogo contemporáneo [2]:

«El querer divino, lo mismo que el conocer, es absolutamente *actual subsistente* e *independiente* de todas las cosas distintas de Dios.

Como Dios es acto purísimo, en su volición no puede haber tránsito de la potencia al acto, no puede haber hábito, ni tampoco *sucesión* de actos volitivos particulares; la volición divina es un acto único y sin sucesión alguna; y este acto, por la absoluta simplicidad de Dios, se identifica realmente con la esencia divina: *sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle* (I 19,1). Las criaturas no son causa determinante, sino únicamente *término* del querer divino».

Volveremos sobre esto más adelante.

2. Objeto de la voluntad divina

Al hablar del objeto de la voluntad divina es preciso distinguir cuidadosamente el objeto *formal* y *primario* del *material* y *secundario*. Vamos a precisarlos ambos en sendas conclusiones.

Conclusión 1.ª El objeto formal y primario de la voluntad de Dios es su propia Bondad infinita.

157. La razón es porque el objeto formal y primario de cualquier voluntad es aquello que esa voluntad ama *primariamente* y *en absoluto*, amando todas las demás cosas sólo *secundariamente* y por relación al objeto primario. Ahora bien: la voluntad divina apetece y ama *primariamente y en absoluto* su propia Bondad infinita, en la que encuentra su plena felicidad saciativa. El Bien infinito *adecua* (agotándola totalmente) la voluntad divina, porque esta voluntad se identifica realmente con Dios mismo, que es su propia bondad. Toda la capacidad infinita de la divina voluntad la llena y sacia totalmente la infinita Bondad de Dios. De donde hay que concluir que Dios no apetece ni puede apetecer absolutamente nada fuera de Sí mismo, o sea, fuera de su propia Bondad infinita.

Entonces ¿cómo se explica que ame también a las criaturas,

[1] Cf. I 19,1.
[2] Ott, o.c., p. 89-90.

como dice expresamente la Sagrada Escritura? Es lo que vamos a precisar en la segunda conclusión.

Conclusión 2.ª El objeto material y secundario de la voluntad divina lo constituyen todas las cosas creadas, en cuanto se refleja en ellas la divina Bondad.

158. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Lo dice en multitud de textos:

«Todo lo ha hecho Yavé para sus fines» (Prov 16,4).

«Pues amas todo cuanto hiciste y nada aborreces de lo que has hecho; que no por odio hiciste cosa alguna. Y ¿cómo podría subsistir nada si no quisieras, o cómo podría conservarse sin ti? Pero a todos perdonas porque son tuyos, Señor, amador de las almas» (Sap 11,25-27).

«Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su Unigénito Hijo para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Io 3,16).

b) El magisterio de la Iglesia. El Concilio Vaticano I enseña que Dios se ama *necesariamente* a sí mismo, y a todas las demás cosas *libremente*:

«Si alguno dijere... que Dios no creó las cosas con una voluntad exenta de toda clase de necesidad, sino que las ha producido con la misma necesidad con que se ama a sí mismo, sea anatema» (D 1805).

c) La razón teológica. Ofrecemos a continuación algunos argumentos de Santo Tomás en su *Suma contra gentiles* [3]:

1.º Cualquier ser que ama algo en sí y por sí mismo, quiere, consiguientemente, todas las cosas en las que se encuentra ese algo; como el que ama lo dulce por sí mismo, es natural que quiera todo lo que es dulce. Pero Dios quiere y ama su ser en sí y por sí mismo, como acabamos de ver en la conclusión anterior; y como todos los demás seres participan, por semejanza, de su ser, hay que concluir que Dios, por el hecho de amarse y quererse a sí mismo, quiere y ama a todos los demás seres.

2.º La voluntad sigue al entendimiento. Pero Dios, por su entendimiento, se conoce principalmente a sí mismo y conoce a todos los demás seres en sí mismo, como ya vimos. Por lo tanto, se quiere también principalmente a sí mismo, y, queriéndose, quiere a todos los demás seres.

3.º El bien es difusivo de sí mismo, como se demuestra en filosofía. Pero siendo Dios el sumo Bien, ha de ser sumamente difusivo. Difunde, por tanto, su bondad en todos los seres que ha creado, ordenándolos a su infinita bondad como fin supremo de todos ellos.

A esta hermosa doctrina puede oponerse una dificultad procedente de la conclusión anterior que, sin embargo, se desvanece fácilmente. Escuchemos a Santo Tomás planteando y resolviendo esa dificultad:

Dificultad. Cuando la voluntad se satisface plenamente con el objeto que quiere, nada busca fuera de él. Pero a Dios le basta con su bondad infinita y en ella sacia plenamente su voluntad. Luego no quiere cosa alguna distinta de sí.

[3] Cf. *Contra gent.* I 75.

SOLUCIÓN. De que la bondad infinita de Dios satisfaga plenamente a su voluntad no se sigue que Dios no quiera otras cosas, sino que no las quiere más que en orden a su bondad. Lo mismo que sucede con el entendimiento de Dios, que, no obstante ser perfecto porque conoce la esencia divina, conoce, sin embargo, en ella todas las otras cosas [4].

El hecho de que Dios ame y quiera todas las demás cosas en orden a su infinita bondad, no solamente no supone un «egoísmo trascendental»—como se han atrevido a decir, con blasfema ignorancia, algunos filósofos impíos—, sino que es el colmo de la generosidad y desinterés. Porque al crear las cosas no buscó Dios en ellas algo que no tenía—nada absolutamente podían añadir las criaturas a su felicidad y perfecciones infinitas—, sino únicamente comunicarles y hacerles participantes de su bondad [5]. Volveremos más ampliamente sobre esto al estudiar la finalidad de la creación.

En la voluntad de Dios existe, por consiguiente, el amor *afectivo* hacia la bondad infinita de su propia esencia divina, y el amor *efectivo* hacia esa misma bondad reflejada en las criaturas. El bien que se encuentra en las criaturas no mueve la voluntad de Dios para que ame ese bien creado, sino al revés: Dios ama todas las cosas en cuanto que les comunica su bondad. O, dicho en otra forma, la bondad de las criaturas no es causa del amor divino, sino, al contrario, el amor de Dios es causa de la bondad de las criaturas.

3. División de la voluntad divina

159. Aunque la voluntad de Dios es *simplicísima* en sí misma y se identifica totalmente con la propia esencia divina, considerada en relación con las criaturas y según nuestra pobre manera de concebir las cosas tiene diversos actos, por razón de los cuales se establecen en ella las siguientes principales divisiones:

a) *De beneplácito* y *de signo.*
b) *Absoluta* y *condicionada.*
c) *Antecedente* y *consiguiente.*
d) *Simple* y *ordenada.*
e) *Necesaria* y *libre.*
f) *Eficaz* e *ineficaz.*

Estas divisiones tienen una gran importancia, sobre todo en el estudio de la divina providencia y de la predestinación. Vamos, pues, a explicarlas cuidadosamente.

1.ª VOLUNTAD DE BENEPLÁCITO es la voluntad de Dios propia y formalmente considerada, o sea, el mismo acto de la voluntad tal como se encuentra formalmente en Dios y dice relación de razón a las criaturas. Es una voluntad *interna*, que no se ha manifestado todavía al exterior.

[4] Cf. I 19,2 ad 3.
[5] Cf. I 44,4 ad 1.

2.ª VOLUNTAD DE SIGNO, llamada también *voluntad significada*, es la voluntad de Dios que se manifiesta *externamente* por algún signo que nos la da a conocer. Son cinco los principales signos manifestativos de esta divina voluntad: obras, preceptos, consejos, prohibiciones y permisiones.

3.ª VOLUNTAD ABSOLUTA es aquella por la cual Dios quiere alguna cosa absolutamente, o sea, independientemente de toda condición (v.gr., la creación del mundo).

4.ª VOLUNTAD CONDICIONADA es la que Dios tiene de alguna cosa que depende de alguna condición (v.gr., la salvación del pecador si se arrepiente de su pecado).

5.ª VOLUNTAD ANTECEDENTE es la que Dios tiene en torno a una cosa en sí misma o absolutamente considerada, sin tener todavía en cuenta las circunstancias que podrán rodearla (v.gr., la salvación de todos los hombres en general).

6.ª VOLUNTAD CONSIGUIENTE es la que Dios tiene en torno a una cosa revestida ya de todas sus circunstancias particulares y concretas (v.gr., la condenación de un pecador que muere impenitente).

Según los molinistas, la voluntad de Dios *antecedente* es aquella que precede a la previsión de la libre determinación de las criaturas; y la voluntad *consiguiente* es la que sigue a esta previsión. Los tomistas rechazan esta explicación fundada en la *ciencia media*, que no pueden admitir en Dios.

7.ª VOLUNTAD SIMPLE es aquella por la que Dios quiere alguna cosa, no como medio para obtener un determinado fin, sino *como fin* en sí misma (v.gr., su propia gloria resplandeciendo sobre todas las criaturas).

8.ª VOLUNTAD ORDENADA, por el contrario, es aquella que se refiere a los *medios* para obtener el fin señalado por su voluntad simple (v.gr., el número determinado de criaturas y los distintos grados de perfección en las mismas).

Como se ve, la voluntad simple se funda en la divina libertad; la ordenada se funda en la sabiduría, santidad e inmutabilidad divinas, que ordenan los medios al fin [6].

9.ª VOLUNTAD NECESARIA es aquella que Dios no puede dejar de tener (v.gr., el amor de sí mismo y el odio al mal).

10.ª VOLUNTAD LIBRE es la que Dios tiene acerca de las cosas contingentes, que pueden ser o no ser según lo determine libremente la voluntad de Dios (v.gr., la creación del mundo o la existencia de tal o cual hombre).

11.ª VOLUNTAD EFICAZ, hablando en absoluto, es cualquier verdadera voluntad de Dios (aprobatoria o permisiva), porque a la voluntad verdadera de Dios nadie ni nada puede resistir

[6] Cf. I 19,5 ad 3; *Contra gent.* III 97.

(cf. Rom 9,19). Pero, hablando a nuestra manera humana de concebir las cosas, decimos que la voluntad de Dios ha sido *eficaz* cuando de hecho ha obtenido el efecto que buscaba (v.gr., la conversión del pecador).

12.ª VOLUNTAD INEFICAZ llamamos a la voluntad de Dios cuando permite que no se obtenga el resultado apetecido, a pesar de haber puesto los medios *suficientes* para ello (v.gr., la no conversión del pecador a pesar de los consejos, exhortaciones, etc., que se le han hecho).

Entre todas estas voluntades, las dos primeras son las más importantes en este capítulo dedicado a la voluntad de Dios en general. Por eso vamos a estudiarlas más detalladamente en los números siguientes.

4. Propiedades de la voluntad divina

Vamos a examinar ahora las principales propiedades de la *voluntad divina de beneplácito*, o sea, de la voluntad de Dios propia y formalmente considerada. Las iremos estableciendo en una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª Dios se ama a sí mismo necesariamente, y a todas las demás cosas libremente. (De fe.)

160. Hemos visto más arriba la prueba de Escritura y del magisterio de la Iglesia al hablar del objeto primario y secundario de la voluntad de Dios. Escuchemos ahora el clarísimo razonamiento de Santo Tomás [1]:

«La voluntad divina dice relación necesaria a su bondad, que es su objeto propio, y, por tanto, Dios quiere *necesariamente* su bondad, lo mismo que la voluntad humana quiere necesariamente la felicidad y lo mismo que otra potencia cualquiera dice relación necesaria a su objeto propio y principal, como la vista al color, ya que en su naturaleza está el tender hacia él.

En cambio, las cosas distintas de Dios las quiere en cuanto ordenadas a su bondad como fin último de ellas. Ahora bien, lo que tiene calidad de medio, no se quiere necesariamente por el hecho de querer el fin, a menos que sea tal que sin ello no se pueda conseguir el fin; y así queremos necesariamente el alimento para conservar la vida y la nave para cruzar el mar. En cambio, no queremos necesariamente aquello sin lo cual se puede obtener el fin, por ejemplo, un caballo para ir de paseo, porque podemos pasear sin él. Por consiguiente, como la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin los demás seres, que ninguna perfección pueden añadirle, síguese que no es absolutamente necesario que quiera las cosas distintas de El. Sin embargo, lo es por hipótesis o suposición, pues supuesto que las quiere, no puede no quererlas, porque su voluntad es inmutable».

Al responder a una objeción añade profundamente Santo Tomás:

«No es natural en Dios querer cosa alguna de las que no quiere por necesidad, pero tampoco es innatural ni contranatural, sino *voluntario*» (ad 3).

[1] I 19,3; cf. a.10.

Conclusión 2.ª Dios es causa de todas las cosas por su voluntad libre, no por necesidad de su naturaleza. (De fe.)

161. Al hablar de la ciencia divina ya vimos que es ella la causa de todas las cosas en cuanto lleva adjunta la *voluntad* de crearlas. En efecto: si Dios no hubiera querido crearlas, las criaturas hubieran permanecido eternamente en la nada, o, mejor, en el entendimiento divino como seres meramente *posibles*. Entre esa cantidad infinita de seres posibles que el entendimiento divino contemplaba eternamente, la voluntad de Dios escogió los que quiso y les dio la existencia real *creándolos*. Todas las cosas, pues, proceden de la voluntad de Dios guiada por su entendimiento divino. O, según la fórmula tradicional en teología, la ciencia de Dios es causa de todas las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad de crearlas.

En esta conclusión afirmamos, como doctrina de fe, que Dios procedió libérrimamente en la creación de todas las cosas; o sea, que no las creó por una exigencia o necesidad de su propia naturaleza divina, sino única y exclusivamente porque quiso, esto es, por el voluntario ejercicio de su omnímoda libertad.

He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA. Citamos algunos textos del todo claros y explícitos:

«Por la palabra del Señor existe todo; todo cumple su voluntad según su ordenación» (Eccli 42,15).

«Así la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero, y cumple su misión» (Is 55,11).

«El, con su poder, ha hecho la tierra, con su sabiduría cimentó el orbe y con su inteligencia tendió los cielos» (Ier 10,12).

«Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere» (1 Cor 12,11).

«Según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad» (Eph 1,11).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia condenó varias doctrinas que negaban o atenuaban la libertad de Dios en la creación de las cosas, tales como las de *Abelardo* (D 374), *Hermes* (D 1620), *Günther* (D 1655) y *Rosmini* (D 1908). Finalmente, el concilio Vaticano I definió la doctrina recogida en nuestra conclusión en el siguiente canon:

«Si alguno dijere que Dios no ha creado las cosas con una voluntad exenta de toda clase de necesidad, sino que las ha producido con la misma necesidad con que se ama a sí mismo, sea anatema» (D 1805).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Resumimos el profundo razonamiento de Santo Tomás [2]:

Todo agente que obra por su *naturaleza* y no por libre elección, produce siempre un efecto de su misma naturaleza (v.gr., el animal engendra otro

[2] Cf. I 19.4; *Contra gent.* II 23.

animal de su especie; el hombre, otro hombre, etc.). Por consiguiente, si Dios obrara por necesidad de su naturaleza y no por libre elección, produciría otros seres de su misma naturaleza (otros dioses), lo cual es imposible, porque el ser infinito no puede ser producido. Luego hay que concluir que, al producir los seres distintos de sí mismo, Dios no obra por necesidad de su naturaleza, sino que de su infinita perfección proceden determinados y variadísimos efectos, *porque su entendimiento y su voluntad lo han determinado libremente así.*

De esta magnífica doctrina se desprende claramente que los decretos divinos *predefinen y causan* todas las cosas que han de existir en el tiempo, y que, por lo mismo, en esos decretos divinos conoce Dios los futuros contingentes libres, como ya vimos (cf. n.152). Este artículo es de suma importancia para comprender la necesidad de la vía de decreto o causalidad para que Dios conozca los futuros contingentes y libres. No basta la vía de eternidad, y mucho menos aún la llamada *ciencia media*, que nada resuelve. Es enteramente necesaria la vía de *causalidad*, porque esos futuros contingentes son causados, en última instancia, por el decreto o determinación (aprobatorio o permisivo) de la voluntad divina.

Conclusión 3.ª A la voluntad divina no se le puede señalar alguna causa procedente de las criaturas. (Doctrina cierta en teología.)

162. Esta conclusión es de gran importancia para dilucidar el problema de la predestinación antes o después de prever los méritos de los predestinados, vivamente discutido entre tomistas y molinistas.

Es evidente que a la voluntad divina no se le puede señalar alguna causa *procedente de las criaturas*, porque lo contrario pondría *pasividad* en Dios, *potencialidad* con relación a algo que no tendría todavía y que le proporcionarían las criaturas, etc., etc., todo lo cual es absolutamente incompatible con el *acto puro*, en el que no hay sombra de potencialidad alguna. Asignar a la divina voluntad alguna causa *procedente de las criaturas* es destruir en su raíz el concepto mismo de Dios como Ser infinito y soberanamente independiente de las criaturas.

Lo cual no quiere decir que Dios pueda hacer en las cosas creadas absolutamente todo lo que quiera, aunque sea contradictorio (v.gr., disponiendo que 2 + 2 sean 5, y no 4). Esto no es posible de ninguna manera. Porque Dios no obra con su voluntad *a ciegas*, sino con su voluntad *dirigida por su entendimiento divino* como causa *ejemplar* de todas las cosas; y el entendimiento divino ve las cosas *tal como deben ser, según su propia naturaleza*, y no de un modo arbitrario y caprichoso. Dios es completa y absolutamente libre para crear o no crear las cosas, para hacer esto o aquello, etc.; pero, supuesta su libre determinación de crear alguna cosa, la crea *tal como se la dicta su propio entendimiento divino*, y no de otra manera. Con ello la voluntad divina no queda determinada por ninguna causa *procedente de las criaturas*, sino por el propio entendimiento divino, identificado con la esencia misma de Dios como la propia voluntad divina.

De manera que hay que rechazar por igual el *contingentismo absoluto* en la creación (como quieren los voluntaristas) y el *determinismo absoluto*, como si Dios no hubiera podido crear otro mundo que el actual o no pudiera hacer excepciones en el mismo orden actual (milagros). Son infinitos los mundos que Dios hubiera podido crear *distintos* del actual, aunque siempre—naturalmente—respetando las *esencias* de las cosas, tal como se las dicta su entendimiento divino con infinita sabiduría [3].

Volveremos sobre esto al hablar de la creación del mundo.

Conclusión 4.ª La voluntad de Dios absoluta y consiguiente se cumple siempre; la voluntad condicionada y antecedente, no siempre. (Doctrina cierta en teología.)

163. Recuérdense los conceptos que hemos dado más arriba de esos diversos aspectos que pueden distinguirse en la voluntad divina (cf. n.159).

Vamos a probar por separado las dos partes de la conclusión.

1.ª La voluntad de Dios absoluta y consiguiente se cumple siempre.

He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura. Hay infinidad de textos en que se nos dice que, cuando Dios quiere de verdad una cosa, no hay fuerza alguna que lo pueda impedir:

«Señor, Señor, Rey omnipotente, en cuyo poder se hallan todas las cosas, a quien nada podrá oponerse si quieres salvar a Israel» (Est 13,9).

«Yavé Sebaot lo ha jurado, diciendo: Sí, lo que yo he decidido llegará, lo que yo he resuelto se cumplirá. Yo romperé al asirio en mi tierra y le hollaré en mis montes... Yavé Sebaot ha tomado esta resolución, ¿quién se le opondrá? Tendida está su mano, ¿quién la apartará?» (Is 14,24-27).

«Yo anuncio desde el principio lo por venir, y de antemano lo que no se ha hecho. Yo digo: Mis designios se realizan, y cumplo toda mi voluntad» (Is 46,10).

«¿Quién puede resistir a su voluntad?» (Rom 9,19).

b) La razón teológica. Porque la voluntad divina es la *causa primera universal* de todas las cosas y, por lo mismo, no puede ser impedida por ninguna causa *creada* que, en cuanto tal, depende esencialmente de aquélla, y no puede realizar el menor movimiento sin que lo produzca o permita la *causa primera universal*. El mecanismo de las causas segundas *entre sí* puede fallar, y falla de hecho muchas veces (v.gr., la acción fertilizante del sol puede fallar por el frío, excesiva humedad o sequía, etc.); pero es imposible que ninguna causa segunda falle ante la *causa primera universal* cuando ésta quiere absolutamente que produzca de hecho su efecto.

Y ésta es la razón que explica por qué los mismos pecadores no pueden apartarse, por más que se empeñen, del orden universal previsto por Dios; porque en el momento mismo en que se salen

[3] Cf. I 19,5; 25,5-6.