

Rdo. P. EDUARDO HÜGON, O. P.

MAESTRO EN TEOLOGÍA

PROFESOR DE DOGMA EN EL COLEGIO PONTIFICAL "ANGÉLICO", DE ROMA

MIEMBRO DE LA ACADEMIA ROMANA DE STO. TOMÁS DE AQUINO

PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA

LAS VEINTICUATRO TESIS TOMISTAS

BAF

EDICIONES

EDITORIAL POBLET
Córdoba 844 BUENOS AIRES

CENSURA DE LA ORDEN

Comisionados por N. P. Provincial para examinar la traducción del P. Eduardo Hugon sobre las XXIV Tesis de Santo Tomás, nada hemos encontrado que se oponga al dogma y a la Moral, y por tanto, siendo además muy oportuna y provechosa, *Nihil obstat* para su publicación.

Jerez de la Frontera, 7 de febrero de 1924.

Fr. Félix López Lector de Teología
Fr. Federico de la Rubia Lector de Filosofía

IMPRIMATUR

Fr. Josephus Balarín Provinciae Boeticae
O. P. Prior Provincialis (Hay un sello)

CENSURA DIOCESANA

NIHIL OBSTAT

Juan R. Sepich

C. dep.

Buenos Aires, 15 de octubre de 1940

PUEDE IMPRIMIRSE

Antonio Rocca Ob. de Augusta y V. Gral.

CARTA DE SU SANTIDAD BENEDICTO XV

A nuestro Querido hijo Eduardo Hugon, religioso Dominicano, doctor y profesor de Teología en el Colegio Angélico de Roma.

BENEDICTO XV, PAPA

QUERIDO HIJO: SALUD Y BENDICIÓN APOSTÓLICA.

Santa y saludable obligación impuesta a las escuelas católicas, donde se forma en la ciencia de la Filosofía y de la Teología la juventud del santuario, es la de tomar por maestro supremo a Santo Tomás de Aquino. Cuanto en este asunto quedó establecido con tanta sabiduría por nuestros predecesores, en particular por León XIII y Pío X, de feliz memoria, inviolablemente debe mantenerse y observarse.

También Nos tenemos por oportunísima la obra, digámoslo así, de hacer salir del recinto de la Escuela al Doctor Angélico; la de ponerlo en condiciones de irradiar al exterior, de lanzar la casi divina luz de su genio sobre cuantos aspiran a profundizar nuestra religión. Ciertamente que los *modernistas* no se hubieran alejado tanto de la fe, extraviados por tan diversas opiniones, de no haber descuidado los principios y la doctrina de Santo Tomás.

Por eso ha sido excelente vuestro plan de explicar, bajo la guía de tal maestro, las verdades de nuestra fe y nuestros más augustos misterios, para especial utilidad de los seglares, empleando un estilo adaptado a las inteligencias que no han tenido ocasión de iniciarse en los estudios y métodos peculiares de las escuelas.

Celebramos que vuestros libros, donde habéis abarcado poco menos que todo el conjunto de la Teología, obtengan, según la estimación de jueces competentes, pleno éxito por su mérito especial, que consiste, por un lado, en la luminosa explicación y defensa de los dogmas de la salvación, y por otro en los piadosos sentimientos de religión que suscitan. No habiendo otra verdadera piedad que la que brota y se extiende después de alimentarse de algún modo en la raíz misma de la sana Teología, excelencia propia de los libros teológicos es encender en sus lectores el amor de la piedad. Gratisimo Nos resulta el poder tributaros este elogio, con el mayor deseo de que vuestro trabajo resulte de utilidad a un gran número de almas.

Para vos, querido Hijo, además de los frutos abundantes de vuestra obra, esperad de Dios una recompensa muy abundante.

En prenda de estos favores y como testimonio de nuestra paternal benevolencia, os otorgamos muy afectuosamente la Bendición Apostólica.

Dado en Roma, en San Pedro, a 5 de mayo de 1916, año segundo de nuestro Pontificado.

BENEDICTO XV, PAPA.

Razón de este libro

En justo homenaje al Doctor Angélico y Universal, con motivo del VI Centenario de su elevación a los altares celebrado en 1923 en todo el orbe católico, nada más oportuno que divulgar más y más sus heroicas virtudes, singulares -méritos e inmaculada doctrina.

Como verá el atento lector, todas las páginas de este librito se orientan, cual certera brújula, hacia esa radiante estrella de la santidad y sabiduría del glorioso Doctor.

En la primera sección reproducimos la hermosísima Encíclica Aeterni Patris del gran Pontífice León XIII, espléndido y sin igual panegírico del Ángel de las Escuelas, inmortal monumento de sabiduría, erigido de mano maestra por el supremo Jerarca de la Iglesia docente. Completan y adornan, corroboran y aplican los principios de esta gran Encíclica otros documentos pontificios de Pío X, Benedicto XV y, por último, de S. Santidad Pío XI que, con el fausto motivo de ese Centenario, proclama al Angélico con el sin igual título de Doctor Universal.

La segunda sección es una breve, pero lúcida y jugosa exposición de los más -fundamentales principios del Aquinatense, reconocidos y recomendados oficialmente como auténticos por la Sagrada Congregación y por la Santidad de Benedicto XV, formulados en 24 Tesis comprensivas de los principales puntos o partes de la Filosofía (Ontología, Cosmología, Psicología y Teodicea).

Para empezar a conocer al gran Santo, y, sobre todo, para iniciarse en los secretos y fundamentales principios de su tan excelsa como segura y autorizada doctrina, no es fácil pueda hallar a mano el amante de la verdad, especialmente el profesor y el estudiante católico, un libro manual más adecuado que el que hoy ponemos a su disposición.

Tan singular método, lucidez y serenidad resplandece en este comentario del P. Hugon a las 24 Tesis, tan sin aires de polémica y en sentido objetivo y extraño a toda pasión e interés de bandería está escrito, que ni el más vidrioso y quebradizo, sean cualesquiera sus opiniones y prevenciones de escuela, puede hallar aquí el más leve motivo de justa querella.

Sin estímulo de ambición ni de lucro, sin más móvil que el cumplimiento de una sagrada obligación, ahora tan grata, de secundar de algún modo la tan explícita voluntad de la Iglesia, la Provincia Bética Dominicana se complace en seleccionar estos documentos en forma de ramillete manual que ofrece a los estudiantes y estudiosos, profesores y discípulos, seminaristas, centros y asociaciones de estudiantes católicos, etcétera, en una palabra, a cuantos interesan estas doctrinas del Angélico, miradas y recomendadas por la Iglesia con tan simpática y singular predilección.

Este libro ofrecido al costo, puesto al alcance de todos, esperamos redunde en algún servicio de tan buena causa, en mejor ilustración de los estudiosos, en gloria del gran Doctor, en mayor bien de las inteligencias y de las almas ávidas de la Verdad.

Que los más autorizados o mayores en ilustración, dignidad y gobierno, que los más despiertos y sinceros amantes del incremento y pureza de la doctrina se dignen recibirlo con benevolencia, lo recomienden y propaguen entre sus subordinados y amigos y que

todo finalmente ceda en mayor esplendor de la santa Iglesia y de su Doctor Universal, en triunfo de la verdad, en verdadera luz y perenne bien de las almas.

PROLOGO

Sabido es que, por su *Motu Proprio* del 29 de junio de 1914, el Sumo Pontífice Pío X ordenó que en todas las Escuelas de Filosofía fueran enseñados y sustentados religiosamente los Principios y Puntos principales de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, PRINCIPIA ET PRONUNCIATA MAJORA, y que, además, en los Centros de estudios teológicos, la *Suma* de Santo Tomás había de ser precisamente el libro de *texto*.

Poco después, varios Maestros de diferentes Institutos propusieron a la S. Congregación de Estudios cierto número de tesis, por ellos, habitualmente enseñadas y defendidas, formuladas como expresiones de los más importantes principios del Santo Doctor, sobre todo en el orden metafísico.

Examinadas cuidadosamente por la S. Congregación tales tesis, y sometidas luego al soberano juicio del Santo Padre, se respondió a los proponentes, por orden de Su Santidad, que tales proposiciones incluyen y reflejan claramente los principios y puntos principales de la doctrina del S. Doctor¹.

No hay duda, pues, que las 24 Tesis, aprobadas en el sentido propuesto, expresan con exactitud los *principia et pronuntiata majora* que el *Motu Proprio* ordena seguir religiosamente.

Muerto Pío X, se suscitaron dudas, que fueron elevadas a la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades. Después de dos reuniones plenarias en febrero de 1916, con asistencia del Cardenal Mercier, presente a la sazón en Boma en plena guerra, con motivo de los graves trastornos de su país, la S. Congregación decidió, o confirmó, que la *Suma* teológica debe ser el libro de texto para la parte escolástica, y que las veinticuatro tesis deben proponerse como reglas de dirección completamente seguras, *proponantur ve-luti tutae normae directivae*. Benedicto XV, en audiencia dada al Secretario de la S. Congregación, día 25 de febrero de 1916, confirma con su autoridad suprema la decisión de los Cardenales, que fue promulgada a la Iglesia Universal en la fiesta de Santo Tomás, 7 de marzo de 1916².

Finalmente, en el 1917 aparece oficialmente promulgado y aprobado por S. S. Benedicto XV el *Código* de derecho canónico, que no contiene *consejos*, sino *leyes*. Como ley se impone a los profesores la obligación de enseñar a los alumnos de filosofía racional y de teología acomodándose al método, la doctrina y los principios del Doctor angélico, que han de seguir religiosamente. " *Philosophiae rationalis ac Theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professo-res omnino pertractent ad angelici Doctoris rationem, doctrinam atque principia, eaque sanete teneant*"³. Bien claros aparecen los tres puntos: el método, *rationem*; la doctrina en sí, *doctrinam*; los principios que han de guiar a

1 *Acta Apostolicæ Sedis*, VI, 383, ss.

2 Id. P. PEQUES, O. P.: *Autour de S. Thomas*, Toulouse et Paris, 1918.

3 *Código*, can. 1366, párrafo 2'.

maestros y discípulos, *principia*. El *ea sánete teneant*, "síganse religiosamente", no puede llamarse un buen consejo, sino verdadero mandato.

Entre las varias fuentes de este canon, señala el Código el decreto de la S. Congregación aprobando las 24 Tesis como *pronunciata majora* de Santo Tomás. Bien podemos, según esto, considerar las 24 Tesis como fórmulas auténticas, así de la doctrina, como de los principios que tanto el Código como Pío X mandan seguir religiosamente.

El mismo Benedicto XV, durante una audiencia particular que se dignó otorgarme, me animó a comentar estas tesis, haciéndolas resaltar y brillar en *su verdad objetiva*. Si bien no intentaba imponerlas al asentimiento interior, quería fueran *propuestas como la doctrina preferida por la Iglesia*; tal era la expresión que repetía con marcada complacencia.

También el actual Pontífice Pío XI, uno de los primeros Doctores de la Academia romana de Santo Tomás de Aquino, en su juventud, se ha dignado estimular muy expresivamente estos estudios.

Correspondiendo a estos deseos de los Sumos Pontífices, emprendí la tarea de comentar breve y substancialmente, una por una, las 24 Tesis, esquivando toda polémica, procurando exponer la doctrina con serena calma, claridad y precisión.

En realidad, el conjunto de estas proposiciones compendia toda la filosofía. Comenzando en las alturas de la Ontología, para descender a los problemas de la Filosofía natural, explicando luego en breve la doctrina psicológica, se levanta finalmente hasta Dios, primer Ser y primer Motor.

Nuestro estudio, como por grados, irá poniendo a la vista:

- I. *La Ontología de Santo Tomás*, Tesis I-VII.
- II. *Cosmología de Santo Tomás*, T. VIII - XII.
- III. *Biología y Psicología de Santo Tomás*, Tesis XII - XXI.
- IV. *Teodicea de Santo Tomás*, T. XXII - XXIV.

Ceñidos a lo substancial, sin rebasar el cuadro de las tesis, en ocasiones, para evidenciar la armonía de las doctrinas tomistas, hacemos diversas aplicaciones al orden sobrenatural y añadimos algunos complementos teológicos relativos a la Teodicea, para que no carezca el tratado de Dios de la debida amplitud.

Este modesto trabajo, deseado por varios señores Obispos y miembros del Sagrado Colegio, esperamos resulte de utilidad, no sólo para los estudiantes eclesiásticos, sino también para cuantos desean iniciarse en esta filosofía, siempre viviente, *Philosophia perennis*, tan continuamente recomendada por la Iglesia (*).

Puede también servir de preparación e introducción a nuestros tratados teológicos sobre los Misterios, editados por la Librería P. Téqui, tan benévolamente recibidos por el público católico.

PRIMERA PARTE
La Ontología de Santo Tomás
(TESIS I á VII)⁴

⁴ Merece consultarse el comentario italiano del P. MA-TITJSSI, S. J. Boma, 1917.

CAPITULO PRIMERO

LA POTENCIA Y EL ACTO

TESIS I. — "*Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tanquam primis et intrinsecis principijs necessario coalesca%*"

"La potencia y el acto dividen el ser de tal suerte que todo cuanto es, o bien es acto puro, o bien es acto necesariamente compuesto de potencia y acto, como principios primeros e intrínsecos"⁵.

Estas nociones o ideas, las más universales de la filosofía, se apoyan en la experiencia y en el sentido común⁶.

De todas las cosas que vemos en el mundo, unas *pueden* ser y no son; otras han pasado, o pasan, del poder al *ser*. Lo que puede ser está en *potencia*; lo que ha pasado del poder al ser es, o está en *acto*. El recién nacido es filósofo en potencia; el buen profesor de metafísica es filósofo en acto; el mármol es estatua en potencia; el cincel del artista lia sacado del bloque potencial la figura actual, o en acto.

La potencia y el acto se definen y explican por sus mutuas relaciones. La potencia es como una capacidad, un bosquejo, un comienzo; el acto es el complemento. La potencia es todo aquello que reclama desarrollo y perfección; el acto es la perfección que se le da.

Según la definición de Aristóteles⁷, "es potencia el principio de obrar o de recibir".

Tal principio designa, no una mera posibilidad o pura no repugnancia a existir, sino una capacidad *real* en un sujeto real. La pura posibilidad se llama potencia *lógica*, u objetiva; la capacidad real es una potencia *subjetiva*. El fuego es un principio *de obrar*, causante del calor; el agua es un principio de *recibir*, o receptivo del calor del fuego. La potencia de obrar es *activa*; la potencia de recibir, *pasiva*. La una y la otra es real y principio del acto; la primera, principio *de donde* el acto emana; la segunda, principio *en donde* el acto se recibe. La segunda es imperfecta, pues el recibir presupone defecto de lo que ahora le viene; la primera es de suyo perfección, pues el obrar y dar el acto es señal inequívoca de tenerlo. De aquí el axioma de Santo Tomás: "Según que algo está en acto es perfecto, y según es perfecto es principio activo." "Unum-quodque secundum quod est actu est perfectum, et se-cundum hoc est principium activum alicujus"⁸. La segunda es, por

5 Esta proposición se afirma claramente en las obras de Santo TOMÁS, no sólo en la *Suma*, donde se dice: "*Cum potentia et actus dividant omne ens et omne genus entis*", I P., q. 77-1, sino en los *Metaphs.*, lib. VII, lee. I; lib. IX, lee. I, lee. IX.

6 V. P. GARRIGOTJ-LAGRANGE, O. P., *Le sens común, la Philosophie de l'Etre et les formules dogmatiques.*, París, 1922.

7 ARISTÓTELES, II, III, VII, VIII *Physic.* y IX *Me-taphys.* Vid. Santo TOMÁS, *Comment. in Aristot.*, loe. cit.

8 Santo TOMÁS, *Summa*, I. P., q. 25, a. I.

consiguiente, potencia; la primera ya es un acto causante de la operación o del efecto; por esto la segunda repugna a Dios, mas no la primera.

A esta última se refiere especialmente esta primera Tesis.

El que recibe está falto de una perfección; pasa de un estado a otro al recibirla; *cambia*, por lo mismo. De ahí se sigue que la potencia es el principio del cambio, de la mutación o *movimiento*, pues cambiar es moverse un ser de un estado a otro. Y puesto que nadie puede dar a sí mismo, ni a otro, lo que no tiene, debe el sujeto recibir esta mutación de *otro* principio, que, para hacerlo pasar a la nueva condición, debe estar por sí mismo en acto y ser distinto del ser o sujeto movido⁹.

La idea de *potencia* fácilmente nos trae la de *móvil*, o vehículo, y la de *acto* sugiere la de *motor*¹⁰.

Cabalmente la realidad del movimiento no nos permite creer que la potencia y el acto sean ilusorios antojos de la mente. La antigua Escuela de Elea niega la realidad de la potencia pasiva, y en nuestros días los partidarios de F. Herbart y los idealistas exagerados parecen confundirla con la pura posibilidad; pero los hechos son hechos. Ahí están los cielos y la tierra, las maravillas de la mecánica, para proclamar, con la realidad del movimiento, la realidad y verdad de la potencia y del acto.

No eran agua el oxígeno y el hidrógeno antes de unirse, ni tampoco el agua salió de la nada, sino de la potencia real de estos dos elementos combinables. El grano no es la planta, pero la planta real del verdadero grano brota; no es el embrión el niño, ni el niño el héroe que acaba de ganar la batalla. Para llegar al fin fue preciso un tránsito real de un estado a otro. Había primero en el embrión, luego en el niño, una capacidad o *potencia* real para evolucionar y llegar a la cumbre del heroísmo; pero hubo necesidad, para tal tránsito, de una actividad, energía o fuerza real, que es lo que llamamos *acto*.

Negar, pues, la realidad de la potencia y del acto, es negar la realidad de la vida, del progreso de la humanidad, negar la experiencia, el Universo y el sentido común¹¹.

Paulatinamente vamos comprendiendo el alcance del axioma formulado en la primera Tesis aprobada por la S. Congregación: "La potencia y el acto dividen el ser de tal modo que, cuanto es, o es acto puro, o es acto necesariamente compuesto de potencia y acto, como principios primeros e intrínsecos".

Acto puro quiere decir extraño o incompatible con toda mezcla. De dos modos puede estar mezclado, o ser de algún modo impuro el acto: primero, cuando se recibe en una potencia, como el alma en el cuerpo, la voluntad en el alma y la virtud en la voluntad; segundo, cuando es modificado y perfeccionado por un acto ulterior, como la naturaleza angélica, que, aunque no se recibe en un cuerpo, recibe el ser, las facultades y operaciones, y, por lo mismo y en el sentido en que recibe estas perfecciones, está en

9 Por esto, la definición de la potencia pasiva, según ARISTÓTELES, es: "Principium motionis ab alio, in quantum est aliud". IV *Physic.*, Vid. Santo TOMÁS, in h. 1.

10 Vid. Mons. A. FARGES: Théorie fondamentale de Vacie et de la puissance, du moteur et du motile.

11 Para un estudio más completo puede consultarse el libro de FAEGES, la obra grande del P. KLEUTGEÍT, *La Phüosoph. scholast.*, y GAERIGOU-LAGRANGE, O. P.

potencia; no es acto puro. Es, por lo mismo, acto puro el que no es recibido ni tiene limitación por abajo, o por parte del recipiente, ni cosa, o perfección alguna puede recibir tampoco de lo alto¹². Nada puede adquirir ni perder; no caben en él partes, divisiones ni cambios. Por lo mismo que es acto, es perfección absoluta y pura; excluye todo extraño elemento, es por sí mismo y en toda su plenitud, inmutable y perfecto.

Su augusto nombre es el que espontáneamente pronuncia toda alma naturalmente cristiana: Es el DIOS bendito por los siglos de los siglos¹³.

Fuera de Dios, todo es mixto, mudable, capaz de ganar y perder; hay en todo un elemento *potencial*, indefinidamente perfectible por el acto. Son, por lo mismo, la potencia y el acto los primeros elementos necesarios y constitutivos de todo ser mudable; imposible concebir otros más universales ni más intrínsecos al sujeto. Con razón se les llama: *primis atque intrinsicis principiis*; los principios primeros e intrínsecos.

Tal es la primera y más radical división del ser: la potencia como *género*, el principio determinable; el acto como *diferencia*, el principio determinante.

Añade Santo Tomás que la potencia y el acto dividen, además, todo género de ser: *omne ens et omne genus entis*¹⁴. Quiere esto decir que la composición de potencia y acto es común a todas las categorías, a la substancia como al accidente, de tal modo que el ser substancial está necesariamente compuesto de potencia substancial y de acto substancial, y el ser accidental es también un necesario compuesto de potencia accidental y de acto accidental. Siendo la potencia como el principio o bosquejo, y el acto como el término o complemento, mutuamente se deben adaptar y ajustar hasta unirse estrechamente en la formación de un solo todo. Imposible la adaptación perteneciendo ambos a un orden diferente: una potencia substancial, sólo por un acto digno de ella, o substancial, puede ser complementada. Por otro lado, una potencia meramente accidental tampoco puede ser sujeto receptivo de un acto substancial: habría contradicción *in terminis*.

Tal es el alcance del axioma, tomista: "*Potentia et actus sunt in eodem genere.*"

Tal principio se presta a innumerables aplicaciones. Así la *materia prima*, potencia substancial, llega al complemento de su ser mediante la forma, que es un acto substancial; nuestras facultades, potencias accidentales, se completan por los actos accidentales, llamados operaciones. Este principio nos suministra el argumento decisivo para demostrar la distinción real entre el alma y sus facultades; puesto que el acto (o sea la operación) es accidental, hay que concluir que la potencia de donde nace inmediatamente no puede ser substancial. Si la substancia creada no opera directa e inmediatamente por sí misma, obrará mediante los accidentes facultativos realmente

12 Al acto puro llaman adecuadamente los escolásticos *actus irreceptus et irreceptivus*. V. nuestro *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. V, pág. 41 y sigs.

13 "DEUM nominat hoc solo nomine, quia proprio Dei veri; DEUS MAGNUS, DEUS BONUS, et QUOD DEUS DEDERIT, omnium vox est. Judicem quoque eontestatur illum DEUS VIDET, DEO COMMENDO, et DETJS MIHI EED-DET. ¡Oh testimonium animae naturaliter christianae!" TERT., *Apol*, XVII; P. L., I, 610-11; Conf. *Adv. Maroionem*, I, 10.

14 Santo TOMÁS, P. I. q. 7, aa. 1 y 2.

distintos de ella. Ya examinaremos esta cuestión al llegar a la Tesis XVII; ahora nos basta con adelantar esta aplicación del gran principio¹⁵.

Vamos a ver ahora en la segunda Tesis, cómo el acto por sí mismo es infinito, y que tanto la multiplicidad como el límite vienen de la potencia.

TESIS II. — "*Actus, utpote perfectio, non, Kmitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinâe in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unic-us existit; ubi vero est finitus et multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.*"

"El acto, por lo mismo que es perfección, no está limitado sino por la potencia, que es una capacidad de perfección. Por consiguiente, en el orden en que el acto es puro, no puede ser sino universal y único; por el lado en que es finito y múltiple, entra en verdadera composición con la potencia"¹⁶.

Las explicaciones de la primera Tesis evidencian la verdad de esta segunda. El acto, en cuanto tal, sólo significa perfección; el límite, por el contrario, equivale a imperfección, privación o falta de algo. Por aquella línea, o aspecto, en que un ser es acto, es sólo perfección. Si tal ser aparece limitado, no es por causa del acto, pues la perfección no engendra imperfección; es por razón de otra causa que lo limita; es por razón de algo que no es pura perfección, sino simple capacidad para adquirirla, o, lo que es igual, potencia. Cuando el ser es acto puro y en toda su plenitud, todo él es perfección, es ilimitado, infinito.

Ahora bien; el ser infinito necesariamente ha de ser único. Si hubiera dos infinitos realmente distintos, algo real tendría el uno para poderse distinguir del otro, y esta realidad diferencial evidentemente sería una perfección, que no se hallaría en el segundo. Quien carece de una sola perfección no puede llamarse la plenitud del ser; está limitado y sujeto a la potencia; no puede concebirse ya como acto puro y perfecto. La misma hipótesis del acto puro se convierte en aire, al dejar de ser ilimitado y único¹⁷. Es, pues, en todo rigor, evidente el axioma: "*In quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit.*" "En el orden en que el acto es puro, no puede menos de ser ilimitado y único."

Así como el límite viene de la potencia, que es de suyo restricción e imperfección, la multiplicidad sólo puede venir del elemento potencial. Por el mero hecho de multiplicarse una perfección, se divide y limita; no es perfección absoluta y completa, por lo mismo que es recibida en un sujeto que la restringe, o acomoda, a su imperfecta capacidad. No puede haber multiplicación de actos, de perfecciones, o de formas, sino en la medida o proporción justa con los sujetos que la reciben. La humanidad sería única si no hubiera

15 Pueden verse expuestas estas teorías en nuestro *Cur-sits Philosophiae Thomisticae*, t. III, págs. 208 y ss.; t. V, págs. 43 y ss.; t. VI, págs. 158 y ss.

16 Santo TOMÁS enseña esta doctrina en varias obras. Vid. I *Contra Gentes*, 43; I *Sent.*, dist. 43; *Summa Theol.*, I P., q. 7, aa. 1 y 2.

17 Santo TOMÁS, I, P., q. 11, a. 3.

sujetos o individuos humanos que la multiplicaran¹⁸. Tales sujetos son cabalmente la capacidad receptiva, que hemos llamado potencia.

Doquier hallamos un acto finito y múltiple, estamos en presencia de un acto recibido y de una capacidad que lo restringe y divide al comunicarse; hallamos la composición real de la potencia y del acto. Por eso la segunda parte del axioma aparece no menos evidente que la primera: "*Ubi vero est finitus ac multi-plex, in veram incidit cum potentia compositionem.*" "Cuando el acto es finito y múltiple, es porque entra en verdadera composición con la potencia."

Por todas partes nos penetra y rodea lo múltiple y finito; tales realidades tangibles nos sirven de escabel para remontarnos del efecto a la causa del movimiento al Motor Inmóvil, de lo finito a lo Infinito, de lo múltiple a lo Uno, que llamamos DIOS¹⁹.

Todo esto se verá más claro al exponer en su lugar las cinco pruebas tomistas de la existencia de Dios.

Lo dicho basta para insinuar la fecundidad de estos principios universales, los más radicales de la metafísica, que nos suministran la más profunda distinción entre Dios y las criaturas, como ahora vamos a ver en la tercera Tesis²⁰.

18 Así se comprende y explica esta profunda sentencia de Santo TOMÁS: "Quaeeumque forma, quamvis mate-rialis et Ínfima, *si ponatur abstracta*, vel secundum esse, vel secundum intellectum, *non remanet nisi una*, in specie una". *De Spiritualibus creaturis*, art. 8.

19 Para conocer lo finito no hay necesidad de conocer previamente lo infinito; nos basta contemplar los seres, tal como aparecen a nuestra vista. Poca experiencia se necesita para descubrir en ellos innumerables imperfecciones y límites, que nos bastan para evidenciar, hasta la saciedad, la idea de lo finito. Vid. nuestro *Cursus Phüosophiae Thomisticae*, t. IV, páginas 75 y sigs., y t. V, págs. 186 y sigs.

20 Para un estudio más completo de la Potencia y el Acto se podrán consultar: Mgr. FARGES, *Théorie fondamentale de l'Acte et de la Puissance, du moteur et du mobile*; DOMBT DE VOEGES, *L'Acte et la Puissance*, en los *Annales de philosophie chrétienne*, agosto de 1886; Cardenal MERCIEK, *Ontologie*; KATJFFMAN, *Etude de la cause finale dans Avistóte*, trad. del P. DEIBEB, O. P.; BAITDIN, *L'Acte et la Puissance dans Aristote*, *Kevue Thomiste*, 1899, 1900; P. GARDEIL, O. P., art. *Acte* en el *Diction. théol. eathol.*, y nuestro *Cursus Philo-sophiae Thom.*, t. V, págs. 29-50.

CAPITULO SEGUNDO

LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA

TESIS III. —" *Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tanquam distinctis realiter principas, essentia et esse constant.*"

"Por lo tanto, en la absoluta razón del ser, en sí mismo, sólo subsiste Dios único y simplicísimo, y todas las demás cosas que participan del ser tienen una naturaleza donde el ser se halla restringido, y están constituidas o compuestas de esencia y existencia, como de principios realmente distintos"²¹.

Mera aplicación de la doctrina explicada es la tercera Tesis. Admitiendo que Dios es acto puro, es evidente que todo en él es perfección, todo ser, plenitud de la perfección y del ser, *SER Subsistente*. Al verse ceñido por cualquier límite, estaría sujeto a la potencia; no pudiendo tener igual, es único esencialmente; es sencillamente simple, *puro* y libre de toda mezcla o composición.

La primera parte de la tesis, relativa a Dios, aparece claramente demostrada. La criatura es cosa muy distinta, pues, como compuesta de potencia y acto, no es toda ella ser, o perfección. Está en ella el ser limitado y restringido; no es ella el ser subsistente, sino el recibido en un sujeto, que lo divide y amengua. Hay que distinguir en ella *lo que es* y aquello *por qué es* - lo que es se denomina *esencia*; aquello por lo que es en sí misma, fuera de su causa, es la *existencia*. Es la esencia todo lo substancial que abraza la buena definición; al definir al hombre expresamos su esencia humana.

Bien definidas las cosas, se comprende su esencia, o ser substancial; los accidentes sólo pueden definirse por su relación con el sujeto que los sostiene; tienen sólo una esencia incompleta y dependiente.

Los seres substanciales, capaces de una definición propiamente tal, tienen una verdadera esencia, o realidad, hasta cierto punto independiente, que es a la vez esencia, substancia y naturaleza. La esencia es la realidad fundamental que constituye al ser en una especie, o determinada jerarquía; substancia es la misma realidad existiendo en sí misma y sirviendo de sujeto, o de base, a los accidentes; naturaleza es el mismo ser real como primera fuente de donde brota la operación espontánea. Cuando la substancia es completa, dueña de sí misma y perfectamente comunicable, se llama supuesto, persona²².

21 En muchos lugares de Santo TOMÁS se halla claramente expresada esta tesis. Vid. I *Contra Gentes*, ce. 38, 52, 53, 54; *De Ente et Essentia*, cap. 5; *Be Spiritualibus Creaturis*, a. 1; *De Ventóte*, q. 27, art. 1 y 8; *Comm. in Boet lect.* II; I *Sent.*, dist. 19, q. 2; *Summa*, I, P., q. 50, a. 2 y 3.

22 Hemos explicado extensamente estas ideas en nuestro libro *Le Mystère de la Tres Sainte Trinité*, 4* part., cap. I.

La esencia en sí indica ya perfección, y en tal sentido es acto; pero en orden a la existencia es todavía potencia no actualizada, o que necesita su última perfección. La humanidad es una especie determinada, y tal determinación específica es ya alguna perfección, algún acto; mas ese acto fundamental reclama otro que lo conduzca al estado final, en que podemos decir:

La humanidad *existe*. Por eso la existencia es llamada *última actualidad de toda forma*, de toda realidad. Nada puede venir después de la existencia; imposible añadirle una perfección que no sea existencia.

He aquí los dos principios constituyentes de todos los seres que no son Dios: la esencia, como potencia real; la existencia, como su última actualidad.

Si la potencia y el acto se distinguen en la realidad, es preciso concluir que hay una verdadera distinción *real* entre la esencia y la existencia.

No todos los escolásticos, sin embargo, admiten esta clase de distinción. Están conformes todos en tres puntos: 1º Que en Dios no cabe distinción real de ninguna clase, por lo mismo que es Acto puro; 2º En las criaturas hay manifiesta distinción real entre la esencia ideal abstracta y la esencia concreta y actual; 3º. Hay por lo menos una distinción de razón entre la esencia actual y la existencia. Todo el problema se reduce a averiguar si la esencia actual brota *por sí misma* a la realidad, de tal modo que ella sea su propio acto de existir, o lo verifica, por un acto distinto de ella, al que nosotros llamamos existencia.

Niegan la distinción real Alejandro de Ales, Durando, Escoto, los nominalistas, Suárez, Vázquez, y entre los modernos (además de Balmes y otros), Ton-giorgi, Palmieri, Francelin, Pesch. La afirman no solamente Santo Tomás y toda su escuela, sino los grandes representantes de la escolástica y especialmente, en nuestros días, Sanseverino, los Cardenales Pecci, Lorenzelli y Mercier, Mons. Farges, M. Domet de Vorges, etc., y entre los ilustres escritores de la Compañía de Jesús, la Escuela de Coimbra, el .Cardenal Pallavicini, Silvestre Maure, Liberatore, Cornoldi, Sehiffini, de María, Terrien, Remer, Mattiussi, Geny, el Cardenal' Billot, etc.

Al defender esta distinción, no pretendemos afirmar que la esencia y la existencia son dos realidades independientes y mutuamente separables, o producidas por Dios separadamente y unidas después; sólo queremos decir que la primera se diferencia de la segunda, como la potencia real del acto real. Únicamente aplicamos aquí la doctrina fundamental de las dos primeras tesis relativas a la potencia y al acto, principios primeros e intrínsecos de todo lo que no es acto puro, insistiendo en la composición verdadera y real de la potencia y del acto en todo ser mutable y creado.

" ¿Hay, o no, un término medio entre la nada y lo actualmente existente? Tal es la cuestión. La afirmación o negación de la distinción real entre la esencia y la existencia es, en definitiva, una tesis absoluta y únicamente solidaria de la admisión o negación de la *realidad* de la potencia, de su realidad distinta del acto, irreductible al acto, inmanente bajo el acto"²³.

No se vaya a creer que ésta sea un problema de mera curiosidad,'sin alcance práctico. "La cuestión de la distinción real entre la esencia y la existencia entraña la mayor

23 P. A. DE POTJLIQUET, O. P., en la *Bevue néoscolas-tique*, 1906, pág. 48.

importancia: es, en algún sentido, el punto central de toda la metafísica, y yo diría, poco menos que el sello de su ortodoxia, el único medio de resolver con exactitud todos los problemas suscitados, si no hemos de conformarnos, como es corriente en nuestros días, con examinar los hechos en la superficie, desdeñando su fondo"²⁴. "Quien conozca la historia de la Metafísica —escribía el Cardenal Lorenzelli, — desde Aristóteles a Severino Boecio, y desde Avicena a Santo Tomás, y sobre todo, para quien ha leído y comprendido la *Suma teológica*, esta tesis es cabalmente el principio fundamental de la verdadera ciencia relativa a Dios y a las criaturas, al orden natural y sobrenatural, tal como el Doctor Angélico nos lo ha enseñado"²⁵. "Sabido es que toda la primera parte de la *Suma* es un tratado fundamental acerca de Dios, Uno y Trino, de la creación, de los ángeles, de las almas, del hombre y del mundo. Esta, más todavía que las otras partes, se basa en un primer principio fundamental, en la verdadera *identidad de la esencia y de la existencia en Dios, y la distinción real entre la esencia y existencia entre los demás seres subsistentes que no son Dios*".

Esta real distinción y esta real identidad constituyen la base y sostén de todos los demás principios menos universales; dan a todas las conclusiones de ellos derivadas una solidez inquebrantable. El combatir, pues, u omitir simplemente este principio tan capital, no es ya dejar una opinión, o conclusión particular, del angélico Doctor; "es *abandonar definitivamente la escuela de Santo Tomás*".

Con el más justo título pudo, pues, la S. Congregación contar esta tesis fundamental entre todas las otras que claramente, *plañe*, contienen los puntos fundamentales del Doctor *Universal*²⁶.

Inútil fuera aquí un largo examen de textos, pues toda la obra del Angélico se apoya en la piedra angular de este gran principio. Como por instinto vuelve a él el Santo Doctor en sus diferentes obras. " Debe tenerse en cuenta, dice en su *Coment. sobre Boecio*, que si *el ser y lo que es* (lo que es igual, *la esencia y la existencia*) únicamente se diferencian según la razón en los seres simples, difieren *realmente* en los seres compuestos"²⁷. Luego explica así su sentido: "Este ser simple es sublime y único; es Dios mismo". "*Hoc autem simplex unum et sublime est, ipse Deus*." He aquí bien clara nuestra tesis: porque Dios es la simplicidad absoluta, o el acto puro, si la esencia y existencia sólo admiten una distinción de razón; porque las criaturas todas están compuestas de potencia y acto, su esencia y existencia difieren *realmente*.

Insistiendo en las anteriores razones, digamos en resumen: Si la existencia de las criaturas no es distinta de su esencia actual, será un acto puro, infinito, único; no habrá, pues, distinción alguna entre la criatura y Dios. Acto puro, o sin potencia, es; no es

24 DOMET DE VOKGES, *Abrégé de Métaph.*, II, páginas 2 y 4.

25 Carta del Cardenal LORENZELLI al P. NORBERTO DEL PRADO, O. P., *Sevue Thomiste*, 1912, págs. 66 y *sig.*

26 Este sin igual título de *Doctor Universal* fue otorgado al Angélico por Su Santidad, el Pontífice Pío XI. (N. del T.).

27 "Est ergo considerandum quod, *sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum rationem, ita in oompoaitis differunt REALITER*". {*Comm. in Boet.*, 1. II}.

recibido, ni puede recibir. Tal es el caso de una existencia indistinta de la esencia. ¿Dónde podrá ser recibida? ¿En la esencia? No, pues una simple distinción *de razón* no basta para que una realidad sea recibida en ella, y de ser posible, como esta distinción racional existe en Dios, podría decirse de El que ya no es el acto puro, o simplicidad absoluta. ¿Qué podrá entonces recibir? Nada viene ni puede venir después; nada hay más actual que la existencia; nada puede perfeccionarla, por ser precisamente la existencia actualidad, coronamiento y término de toda actualidad o realidad. Hemos de concluir necesariamente que la existencia, que en nada real se distingue de la esencia, es acto puro, ilimitado, infinito.

—Replican así algunos: Es cierto que la existencia creada no puede ser recibida *en otro*; pero es recibida *de otro*, viene *de* Dios, o es producida *por* Dios.

—Vano subterfugio. El acto sólo se recibe en otro *ad modum recipientis*, en la justa medida de su límite, o imperfección; sólo puede limitarse porque es recibido en otro, o porque ha recibido otro. Por consiguiente, el acto no recibido en una potencia, o que no recibe un acto ulterior, es imposible que venga de otro, o sea producido por otro. Cabalmente porque sabemos que la existencia de las criaturas es producida, concluimos que debe ser recibida en una esencia realmente distinta de ella.

Esta doctrina de Santo Tomás evidencia la universal armonía de los seres. En la cumbre está Dios, ajeno a toda composición, pureza sin mancha, perfección subsistente. Vienen luego las criaturas espirituales, compuestas de potencia y acto, de esencia y existencia. Por último, las criaturas corpóreas.

Siguiendo la opinión contraria, no se sostiene la gradación. Si el ángel no consta de esencia y existencia, se equipara a Dios. La necesidad del *principio de causalidad* aparece también más evidente en la teoría tomista, como nota el Cardenal Mercier: "El ser cuya esencia no se identifica con su existencia, reclama forzosamente una causa"²⁸.

La principal objeción contra nuestra tesis se reduce a esto: La esencia actual es una verdadera realidad. Es así que nada es real sino por la existencia; luego la esencia actual es la misma existencia.

—No tiene aquí presente el objetante que puede llamarse realidad no sólo el acto real, sino también la potencia informada por el acto real. Así la materia es una realidad, no por ser acto en sí misma, sino por hallarse informada por un acto que le da la actualidad. Del mismo modo la esencia actual es una realidad, no por ser ella el acto mismo, sino por hallarse como informada y bajo el imperio del acto mismo.

"Cuanto niegan la distinción real entre la esencia y la existencia, empiezan por dar por sentado, como principio indiscutible, que la esencia real de un ser sólo es real por virtud de la existencia. En lugar de partir de esta afirmación como de un axioma innegable, debieran probarla. No piensan en eso; todas sus argucias nacen de un falso supuesto, o petición de principio".

28 Cardenal MERCIER, *Ontología*, n. 48. («) CTRLLE LABEYRIE, *Bogme et Métaphysique*, páginas 178-179.

Nosotros, por el contrario, hemos establecido que la esencia actual de las criaturas no es precisamente el acto mismo de la existencia, pues de otra suerte sería necesariamente acto puro, que ni es recibido, ni puede recibir, por ser único, infinito y eterno²⁹.

TESIS IV. — "*Ens, quod denominatur áb esse, non univoce de Deo et creaturis dicitur, neo tamen prorsus aequivoce, sed analogiee, analogía tum attribu-tionis tum proportionalitatis.*"

"La noción de *ente* (o de ser) se aplica a Dios y a las criaturas, no de una manera unívoca, ni tampoco puramente equívoca, sino más bien analógica, con analogía de atribución y de proporcionalidad"³⁰.

Se llaman *unívocas* dos o más cosas que llevan el mismo nombre, cuando en todas ellas es idéntico el significado de tal nombre. La palabra hombre es unívoca en Pedro y en Pablo; la palabra animal es unívoca en hombre y animal, cuando aludimos al género común a los dos, y no a la especie de uno y de otro³¹.

Hay *equívoco* en los términos cuando se emplean en muy diverso sentido. No es lo mismo el carnero lanífero, que el signo del zodiaco, o la antigua máquina de guerra que designamos con el mismo nombre.

Hay *analogía* siempre que la realidad significada por el término común ni del todo sea igual, ni del todo diferente, implicando una relación de semejanza entre los objetos aludidos. El hombre es *sano*, el color del semblante *sano*, el alimento *sano*. Claro es que el alimento sano no significa lo mismo que el color sano, o el hombre sano; pero en los tres casos se descubre una indudable relación manifiesta. El hombre se llama sano como sujeto de salud, el color como signo, el alimento como causa.

Se dice que hay analogía de *atribución* cuando la realidad significada se aplica a un sujeto por su mayor o menor semejanza con otro en quien tal realidad se halla en un estado principal y supremo (*Summum ana-logatum*). Así la salud no se dice del pulso, ni de la medicina, sino por relación al hombre, donde se realiza en todo su sentido. Hay analogía de *proporcionalidad* cuando está real e intrínsecamente en los términos comparados, mas no de la misma suerte. Así la criatura tiene el ser real e intrínsecamente, mas no en el grado absoluto, propio de Dios.

Nos ceñiremos a la tesis tomista, sin entrar en controversias de escuela³².

El ser no puede llamarse unívoco a Dios y a las criaturas, pues a Dios pertenece en la más absoluta plenitud, y a los demás seres en proporciones limitadas. En vano responderán que todos los seres son iguales, en cuanto opuestos a la nada, y que un solo

29 Para un estudio más amplio de la cuestión, léase al Cardenal MERCIER, *op. cit.*, y al P. N. DEL PRADO, O. P., *De Veritate fundamentan Phüosophiae Christianae*. Fribourg, Saint-Paul, 1911.

30 Esta tesis se lee en Santo TOMÁS, I *Cont. Gent.*, ec. 32, 33, 34; *De Potentia*, q. 7, a. 7; I. P., q. 13, art. 5«.

31 Petit LARRIVE ET FLEURY.

32 Vid. más amplias explicaciones en nuestro *Curs. Philosoph.*, vol. I, págs. 19 y sigs.; vol. V, págs. 19 y sigs.; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, I. P.

concepto puede abrazar lo creado y lo increado. Tampoco es cierto que sean todos los seres igualmente opuestos a la nada. ¿Lo Necesario, lo Infinito, lo Perfecto, lo Inmutable, lo Eterno, no difiere realmente de lo contingente, finito, imperfecto, cambiante y temporal? ¿La substancia y el accidente, el espíritu y la materia, existen del mismo modo?³³.

Si el ser de Dios no es unívoco al de las criaturas, tampoco puede llamarse equívoco. Todo nuestro conocimiento de Dios parte de las criaturas, como de efectos que infaliblemente revelan la soberana causa. La Iglesia nos manda confesar que Dios es cognoscible mediante las obras visibles de la creación, que demuestran su existencia. "*Per visioilia creationis opera tanquam causam per effectus cognosci, adeoque demonstran etiam posse profiteor*"³⁴. Tal demostración estriba en la *necesaria* conexión deducida de la *analogía* del ser.

Se habrá ya comprendido que se trata aquí lo mismo de una analogía de atribución, en cuanto la criatura depende de Plenitud subsistente, causa de todo ser participado, y también de alguna analogía de proporcionalidad, ya que el ser es intrínseco a la criatura como a Dios, aunque en Dios está de un modo infinitamente superior, transcendente en absoluto³⁵.

A innumerables aplicaciones se presta el principio universal enunciado en esta IV Tesis, así en el orden natural, como en el sobrenatural, que es el propiamente divino.

" Por doquier llegue a nosotros un elemento propiamente divino, la inteligencia debe elevarse mediante una *proporción*, cuya razón es la relación fundamental del ser condicional, expresado en nuestros habituales conceptos, con el ser incondicionado al que la aplicamos. Cuando, por ejemplo, se dice que la gracia habitual es una cualidad creada, debemos entender que lo que la cualidad creada es en el orden de las perfecciones de la substancia creada, eso proporcionalmente es la gracia habitual en el orden de las *divinas* perfecciones con que Dios enriquece el alma. La palabra "divina" suscita y provoca una especie de vuelo mental que nos transporta a otro mundo, a la esfera del ser y de la perfección sin límites. No se tema que tal vuelo, al parecer desmesurado y violento, llegue a romper nuestras alas. La relación de causa y efecto, entre lo divino y lo creado, es rígida y necesaria; no hay fuerza de tensión posible capaz de romperla. Más bien que un vuelo de águila, podemos decir que la relación fundamental de todas las proporciones teológicas semeja al ascensor que nos eleva y habilita para contemplar el orden de las cosas divinas, humanizándolas y acomodándolas a nuestro alcance. No temáis aplicar con toda amplitud *la proporcionalidad*. Jamás se ha aplicado bastante"³⁶.

33 OYEILLB LABEYRIE, *Dogme et Métaphy.*, p. 74.

34 *Motil Proprio* de Pío X " *Sacrorum Antistitum*", 1? de sept. de 1910; *Acta Apostolicæ Seáis*, 1910, págs. 669 y siguientes. Al explicar la Tesis 23 comentaremos este texto.

35 " *Cum omnis cognitio nostra de Veo a creaturis sit-matur, si non erit convenientia nisi ex nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a pMosophis datae de Deo essent sophistioae*". Santo TOMAS, *De Potentia*, q. 7, artículo 7.

36 P. GAROUIL, O. P., *Bevue Thomiste*, 1904, tomo 12. páginas 65-66.

CAPITULO TERCERO

LA SUBSTANCIA Y LOS ACCIDENTES

TESIS V. — "*Est praeterea in omni creatura realis compositio subjecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus: ea veré nisi esse realiter in essentia distincta redperetur, intelligi non posset.*"

"Hay, además, en toda criatura, composición real de un sujeto subsistente con otras formas secundariamente añadidas, llamadas accidentes; y esta composición no se comprendería, si no fuera recibido el ser en una esencia distinta de él mismo"³⁷.

Hasta aquí hemos analizado y explicado la primera composición propia de toda criatura, la de potencia y acto, de esencia y existencia. Es de notar luego que las esencias creadas pueden dividirse como en dos grandes reinos: las unas, de naturaleza precaria y dependiente, necesitan siempre una, como si dijéramos, especie de soporte o sostén; habiendo, además, otras de naturaleza más completa, que subsisten por sí mismas. De aquí la nueva división del ser en sólidas substancias y efímeros accidentes. Es, pues, la substancia una esencia capaz de existir de por sí, una realidad estable (*sub-stat*), que además de sostenerse, sostiene otras entidades incapaces de subsistir por su propia cuenta. Se llama también *sujeto subsistente*, que, sin ser sustentado por otro, sirve de base a todas las realidades que la adornan, como formas secundarias.

La experiencia *interna* descubre en nosotros y atestigua multitud de fenómenos, sensaciones y afectos, pensamientos y voliciones, que aparecen y desaparecen, mientras que *el yo* subsiste; la experiencia *externa* nos muestra en el Universo infinidad de modificaciones sucesivas que no tocan el fondo substancial de la piedra, la planta, el animal o el hombre. Tales datos de nuestra doble experiencia nos evidencian la *realidad* de la substancia persistente y su distinción de las formas accidentales que pasan. La substancia real es la substancia individual que, cuando es completa, o llega al término de su individualidad, se llama *persona*. Es persona aquella substancia que goza de completa individualidad o se pertenece a sí misma (*es sui juris*), excluyendo tres clases de comunicabilidad: 1º La de lo general a lo particular, como la de la especie que se derrama en los individuos; 2º La de la parte, que pertenece al todo y subsiste por él, como la mano y el brazo. La persona subsiste por sí. Tercera, y sobre todo, excluye la comunicabilidad a otra cualquier persona. Mi yo no puede ser el tuyo, ni el del otro. Por muy excelente que supongamos un ser, como substancia, o como especie, jamás podrá ser persona, que no es cualquier substancia o especie, sino cabalmente la que se pertenece a sí misma, sin poder ser sustentada por otro. Es el todo autónomo, siendo y obrando siempre por propia cuenta³⁸.

37 Esta proposición se halla claramente enseñada en varias obras de Santo TOMÁS, especialmente en el tratado *De Ente et Essentia*, cap. 7; I *Cont. Gentes*, cap. 23; II, cap. 52; *Summa Th*, I. P., q. 3, a. 6.

El accidente real designa una forma secundariamente adherida al sujeto subsistente; es como una débil esencia o naturaleza que, para existir, necesita como un soporte donde se adhiere y descansa. Tiende esta tesis a esclarecer la distinción real entre estas fugitivas formas y el fondo substancial permanente donde reposan. Niegan esta tesis, o esta distinción real; los panteístas y los materialistas, los cartesianos, los subjetivistas y la nueva filosofía representada por Bergson. Sin embargo, la distinción real enseñada por Aristóteles y Santo Tomás, permanece en pie, como expresión de la experiencia y del sentido común.

¿Qué es lo que vemos dentro y fuera de nosotros? Hemos indicado ya que, en nuestra vida orgánica, sensitiva e intelectual, continuamente registramos estados nuevos, vivientes realidades que súbitamente surgen y más o menos pronto desaparecen, sin que nuestra alma sea otra por eso. La experiencia *externa*, que nos garantiza la realidad del *movimiento* en la naturaleza, nos muestra un río de *cambios*, o modificaciones indefinidamente renovadas, mientras que la substancia persiste en su ser. El mineral y la planta conservan su fijeza específica entre la variedad de los pasajeros fenómenos; el animal y el hombre persisten en su invariable individualidad, a pesar del vaivén de todos sus cambios vitales.

Otro argumento llamó la atención de Leibnitz. " Si en nada se distinguen los accidentes de las substancias, si la substancia es un ser pasajero como el movimiento, si sólo dura un instante sin permanecer la misma en un tiempo dado, igual que sus accidentes... ¿por qué no concluir, con Espinosa, que Dios es la única substancia y que todas las criaturas son modificaciones o accidentes?"³⁹.

En el dominio de la fe, esta nuestra doctrina es indiscutible. La gracia, las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo, ni son la substancia del alma, ni substancia divina, ni substancia sobrenatural; son accidentes realmente distintos de la substancia; son formas agregadas a un sujeto subsistente, que es la naturaleza.

La última parte de la tesis recuerda que esta composición de substancias y accidentes presupone y confirma la distinción real entre la esencia y la existencia.

Si realmente es la esencia su propia existencia, es su acto único y definitiva perfección; pues, como hemos notado, la existencia es la actualidad suprema de toda realidad, *ultima actualitas omnis formae*.

¿Qué hace falta para que el ser substancial y el ser accidental entren en composición como dos actos distintos? Lo que dice Santo Tomás: que los dos sean recibidos en un sujeto común realmente distinto de uno y otro, y tal es la esencia. Así, para que la substancia difiera del accidente, es preciso que la esencia se distinga de la existencia⁴⁰.

38 Hemos expuesto esta doctrina en nuestro libro *Le Mystère de la Tres Sainte Trinité*. Además, estas nociones pueden verse en nuestro *Oursus Phil.*, t. V, págs. 223-281.

39 LEIBNITZ, *Essai de Théologie*, III P., n. 393.

40 V. Santo TOMÁS, II Comí. *Gen.*, c. 52; Cardenal Lo-EENZELLI, *Metaph.*, págs. 266-259, y nuestro *Curs. de Phil. thom.*, t. V, págs. 71-73.

TESIS VI. — "*Praeter absoluta acidentia est etiam relati-vum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non signifioet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causatn in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subjecto.*"

"Además de los accidentes absolutos, hay un accidente relativo, como una tendencia *hacia* algo. Aunque tal relación de tendencia *hacia* alguna cosa no signifique propiamente una cosa inherente a un sujeto, tiene a menudo su causa en las cosas, y, por lo mismo, una real entidad distinta del sujeto"⁴¹.

La Sagrada Congregación no se detiene en la exposición de los nueve géneros de accidentes señalados por los escolásticos, después de Aristóteles y Santo Tomás. Admitida la distinción real entre la substancia, y las formas secundarias que la modifican, no se halla ya dificultad en admitir la realidad de los accidentes absolutos, como la cantidad y la cualidad, ni tampoco los que atañen al movimiento, como la acción y pasión, etcétera⁴². Mas entre todos hay uno de tan tenue realidad, que parece esquivar todo análisis, y se define sólo por la preposición *hacia*, o a (*ad aliquid*). Es el accidente llamado relación, cuya realidad se defiende en esta tesis.

Quien se atiene a los datos del sentido común ve muy claro que no es posible la armonía del universo sin relaciones reales. La belleza y fuerza de un ejército depende de la mejor unión de los soldados entre sí y con su jefe; la armonía y orden del mundo resulta del concierto de las criaturas con sus semejantes y con Dios. " Hay, sin duda, en la creación relaciones reales: ellas son las que establecen el orden del mundo"⁴³.

Fácilmente se ve que las relaciones en general no pertenecen a una especial categoría, pues representan las exigencias de todos y cada uno de los seres creados en conformidad con las imperiosas condiciones de su existencia. Por eso se llaman *transcendentes*. La relación aludida en la Tesis VI está constituida por la tendencia de un ser *hacia* otro⁴⁴.

Varios elementos debemos notar aquí: La realidad puesta en relación, el término a donde la relación se dirige, la relación o lazo entre el sujeto y el término, y, por fin, la causa determinante de la influencia del sujeto en el término.

La realidad puesta en relación es el *sujeto*; aquella a donde se dirige es el *término*; la razón o causa de tal relación es el *fundamento*; mas el tránsito y lazo entre el sujeto y el término es propiamente lo que entendemos por *relación*. Si es verdad que ella está *en* un sujeto, no es propiamente relación hasta encaminarse *hacia* un término. Por esto indica la tesis que la relación no se refiere a cosa alguna inherente al sujeto. "No es estar *en* un sujeto, dice Santo Tomás, lo que constituye la relación; es como el acto de dirigirse *hacia* otro ser"⁴⁵.

41 Santo TOMÁS condensa esta doctrina en la *Summa*, P. I, q. 28, a. 1.

42 Más adelante se dedican tesis especiales a la cantidad de los cuerpos y a las facultades del alma.

43 V. ¿ABETEIB, *Dogme et Métaph.*, pág. 265.

44 DOMBT DE VORGES, *Abrégé de Métaph.*, t. II, página 146.

45 Santo TOMÁS, q. 7, *Be Potentia*, a. 9 y 7.

La palabra de Aristóteles es tan profunda como expresiva: "Ad aliquid"⁴⁶. El esencial constitutivo, repetimos, no es *en*, sino *hacia*⁴⁷.

Añade el texto de la tesis que tiene con frecuencia su causa en las cosas, y es, por lo mismo, una entidad distinta del sujeto.

Para establecer esta realidad de la relación, basta notar que en los seres de la naturaleza observamos tres cosas reales. Primeramente, un sujeto real que establece o determina el orden; luego un término real capaz y digno de responder o recibir el orden iniciado por el sujeto. En la paternidad tenemos el sujeto real, el padre, y el término real, el hijo. De aquí se sigue una reciprocidad tal, que afirmado o negado uno de los dos extremos, se afirma o se niega el otro; no hay padre sin hijo, ni hay hijo sin padre. Por último, además del sujeto y del término, hace falta un fundamento real para llegar a la relación real. Así vemos que la generación es el fundamento eficaz de la paternidad y de la filiación.

Comprendida así la relación, vemos que es una realidad distinta de la substancia, pues la realidad del fundamento es distinta de la realidad del sujeto y del término, como es claro que la generación es distinta del padre, causa, y del hijo, efecto. Existe realmente, pues, la relación predicamental" como consecuencia de la existencia del fundamento, que es el que existe propia y directamente, aunque añade a este fundamento algo real no comprendido en sus caracteres esenciales. Es, por consiguiente, algo realmente distinto"⁴⁸.

En el ejemplo anterior, como en otros innumerables, es mutua la relación real; mas no sucede esto siempre. "Podemos también formar una relación que sea en parte real y en parte de sola razón, cuando se trata de dos extremos en que uno depende del otro, mas no al revés, o en nada se modifica por la acción o relación que quiera establecer o establezca. Así, la ciencia es relativa a un objeto, no puede existir sin objeto; mas éste en nada cambia por ser, o no, conocido por el hombre de ciencia"⁴⁹.

Las relaciones de la criatura con Dios son reales, pues toda criatura depende esencialmente de Dios, mas por parte de Dios son únicamente de razón, puesto que Dios en nada puede depender de la criatura.

Esta metafísica de la relación, tan importante para explicar nuestros sagrados vínculos con Dios, lo mismo que la belleza y armonía del universo, es de soberana importancia en el orden sobrenatural, para conocer y explicar de algún modo el misterio de la Trinidad⁵⁰.

No solamente son realidades las relaciones divinas; son la vida misma de Dios, constituyen la adorable familia de las tres Personas y serán nuestra esencial delicia en la bienaventurada eternidad.

46 ARISTÓTELES, *Categor.*; V. SOTO, *Comm. in Categor.*; CAJETAN, I P., q. 28.

47 El punto de vista *en*, *in*, designa algo accidental en la criatura. Si se aplica al Ser Infinito, incapaz de composición, designa una realidad subsistente.

48 DOMET DE VORGES, *Op. Cít.*, p. 153.

49 P. PEGUES, *Op. di.*, p. 89.

50 Vid. nuestro libro *De la Irinité*, IV P., cap. 2.

TESIS VII. — "*Creatura spiritalis est in sua essentia omni simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.*"

"La criatura espiritual es plenamente simple en su esencia. Pero queda en ella una doble composición, la de la esencia con la existencia y la de la substancia con los accidentes"⁵¹.

He aquí, en resumen, la aplicación de los principios anteriormente establecidos. La potencia y el acto son los primeros principios intrínsecos, constitutivos de todos los seres fuera de Dios. Luego en las alturas del Universo hallamos la criatura espiritual. ¿Cómo se verifica en ésta la composición de la potencia y el acto? Está como desprendida y libre de toda materia, de todo cuerpo y elemento corpóreo. Puede seguramente mover la materia y asumir un cuerpo, pero esto únicamente como agente o principio motor de tal vehículo material, sin informar tal cuerpo ni estar limitada y condicionada por él⁵². Por esta parte, como no es recibida, posee una especie de infinidad *hacia abajo* que constituye la perfecta espiritualidad de la substancia angélica.

Toda su limitación es por lo alto, de donde le viene la existencia, estando por este lado sujeta a *la ley fundamental* de todas las cosas creadas, esencialmente constituidas de esencia y existencia, como principios realmente distintos: *tanquam principiis realiter distinctis, essentia et esse constant* (Tesis III).

No es ella su último fin; no es su operación; la operación principia y acaba, mientras que la substancia perdura. Es, pues, la operación angélica un principio distinto de su esencia. Estando, además, la potencia y el acto en el mismo orden, la facultad, principio de la operación, será un accidente, como la operación misma. Tenemos, pues, en la criatura espiritual composición de la substancia con sus facultades y operaciones, que son accidentes. Ni el mismo Dios puede libertar la criatura de tal composición, como no puede libertarla de su condición creada⁵³.

Bien puede el Todo-Poderoso separar la substancia del accidente y sostenerlo así por sola su virtud divina, que supla el efecto de la causa segunda desaparecida; mas sería imposible producir una substancia desprovista de todo accidente, pues, sin poder de operación, fuera entonces árbol estéril, incapaz de todo fruto, ser mutilado, sin destino ni fin, y, sobre todo, porque jamás puede la criatura perder el accidente de relación o absoluta dependencia de Dios, inseparable de todo ser creado⁵⁴.

He aquí, en rápida síntesis, la Ontología de Santo Tomás, que tan limpiamente hace brillar la armonía de los mundos. En las alturas, lo hemos dicho ya, el mundo angélico, compuesto de esencia y existencia, de substancia y accidentes, mas dotado de un ser

51 Esta proposición está expresa en todas las obras de Santo TOMÁS. Puede verse demostrada *ex professo* en la *Sum.*, I. P., q. 50 y sigs.

52 Hemos tratado esta cuestión de los accidentes separados en nuestro libro *La Sainte Eucharistie*, págs. 138 y siguientes, ed. 3», París, 1922.

53 Cf. nuestro *Ours. Philos. Thom.*, t. VI, págs. 24, 25 y 162.

54 "Ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut relatio creationis. Unde sicut Deus non potest facere quod aliqua creatura non dependeat ab ipso, ita non potest facere quod esset absque huiusmodi accidentibus". Santo TOMÁS, *Qüolibet*, VII, artículo 10, ad 4.

substancial indestructible e indivisible; abajo, el mundo corporal, no sólo compuesto de esencia y existencia, de substancia y accidentes, sino también corruptible en su ser substancial, por razón de sus separables componentes, llamados la materia y la forma. De esto vamos a hablar en las siguientes tesis, que resumen la Cosmología tomista.

Las anteriores proposiciones abstractas, al insistir tan aguda y profundamente en la esencial distinción entre el Creador y las criaturas, la infinita transcendencia del primero y la obligada imperfección de las segundas, suave y connaturalmente conducen el espíritu al acto de adoración a Dios.

CAPITULO CUARTO

APLICACIONES AL ORDEN NATURAL Y AL SOBRENATURAL

Sin la fundamental teoría de los accidentes nos resulta imposible explicar nuestro conocimiento natural y analizar los dogmas de nuestra fe.

En su proceder, el humano conocimiento pasa de los accidentes a la substancia, lo mismo que de lo singular a lo universal, de lo sensible a lo espiritual, del hecho a la idea. Incapaces de descubrir inmediata e intuitivamente la substancia, por sus afueras, arrabales y accidentes, es decir, por sus accidentales operaciones y propiedades, es cómo únicamente la podemos ver y demostrar. La substancia semeja el reloj, cuyos acompasados sonidos nos son familiares, mas no sabemos su interior mecanismo, y sin sus campanadas, o accidentes, fuera para nosotros entidad inerte, sin principio de acción. Por otra parte, la fe principalmente se dirige a lo sobrenatural, que es un orden de accidentes, ya que no es posible una substancia sobrenatural creada.

Queda con esto insinuada la importancia de la cuestión, la amplitud y fecundidad de la doctrina filosófica del Angélico y, sobre todo, nos habilita para resolver los más candentes problemas relativos al orden sobrenatural. Con justísima causa coloca la S. Congregación esta tesis entre las más capitales del Santo.

Repasemos en breve la doctrina del Angélico en orden a los accidentes, para hacer resaltar luego su importancia en la explicación de los dos órdenes, natural y sobrenatural.

I.—Puntos fundamentales de la doctrina de Santo Tomás sobre los accidentes, y su aplicación al orden natural.

Siguió, interpretó y mejoró el Doctor Angélico las teorías de Aristóteles sobre la naturaleza y divisiones del ser accidental. Habla a menudo el Filósofo de este ser débil, sobreañadido y como de préstamo, que él divide en nueve principales categorías o géneros. Lo que sobre todo considera en el accidente es su dependencia del soporte. Realidad, sin duda, pero tan precaria que más bien que entidad debería llamarse "Entidad de entidad", *Ens entis*, como la ciencia o virtud humana dependiente del espíritu que la adquiere y conserva. Reconoció Aristóteles la distinción, más ampliamente luego explicada por los escolásticos, entre el accidente *lógico* (*Accidens praedicabile*), que pudo venir y pasar sin que el fondo de la substancia cambie, como no pasa a ser otra la humana naturaleza cuando adquiere o pierde la ciencia, y el accidente *metafísico* (*Accidens praedicamentale*), es decir, la débil realidad que necesita un sostén para existir, como el color, el calor y el sabor son inherentes a la cantidad, y por ésta, al cuerpo que modifican.

El accidente real se llama *propio*, cuando necesariamente acompaña a la substancia, como son las facultades del alma, inseparables de ella. La substancia es el fundamento esencial de sus inseparables propiedades⁵⁵.

Aristóteles habla de estos dos oficios del accidente, aunque Porfirio sólo reconoce por tal al llamado lógico, que puede estar o no estar sin corrupción del sujeto, oponiendo al accidente el *propio* o la propiedad inseparable⁵⁶.

Santo Tomás, sin descuidar el *accidente lógico*, que explica especialmente en sus lecciones sobre las *Categorías*, mas lo que estudia con especial esmero y establece de un modo definitivo, es la doctrina del *accidente real*, de naturaleza tan precaria, que necesita un sujeto real donde adherirse y descansar. Esto es lo que interesa a la ciencia de lo real, y donde hallamos la dificultad⁵⁷. Que se puedan concebir accidente lógicos, o considerar aspectos meramente subjetivos, poco importa al pensamiento moderno; lo que éste niega por boca de los panteístas y materialistas, cartesianos y subjetivistas, son esas realidades accidentales, como distintas de la substancia.

A tres grandes capítulos puede reducirse las enseñanzas de nuestro angélico Doctor sobre los accidentes.' En primer lugar, el accidente es una entidad objetiva que se diferencia de la substancia y entra en composición con ella. Especialmente en las facultades, hábitos y actos, esta distinción aparece incontestable. "Dígase lo que se quiera de las facultades del alma, no habrá persona en sano juicio que llegue a afirmar que los hábitos y los actos constituyen la esencia misma del alma"⁵⁸. "En segundo lugar, el accidente puede, milagrosamente separado de la substancia, existir sin soporte alguno, sostenido por la divina virtud, teniendo en cuenta que el efecto más depende de la causa primera que de la inmediata"⁵⁹. Siendo más universal y eficaz la causa primera, bien puede producir el efecto de la causa segunda que desaparece. "Cuando un gobierno y todos los organismos que de él penden se desploma, ¿será imposible que una autoridad mejor y más fuerte substituya a la que se hundió, restituyendo en sus funciones y representaciones a todos los órganos y poderes subalternos? He aquí lo que pasa en el sacramento del altar"⁶⁰. Sin sombra de duda, hay que concluir con Santo Tomás, que muy bien "pudo Dios sostener el accidente sin soporte o sujeto"⁶¹. Por último, no hay que

55 Cf. ARISTÓTELES, *Categor. et Metaph.*, TV, VII, IX; Santo TOMÁS, *Comm. in h. 1.*

56 PORPHYR., *Isagogue*, c. V.

57 "Quidditati sive essentiae accidentis competit habere esse in *subjecto*". III P., q. LXXVTI, a. I, ad 2. — Léase esta cuestión y los comentarios de Santo TOMÁS sobre los ya citados libros de la *Metaf.* de Aristóteles.

58 "Quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sit ipsa ejus essentia". Qq. Disp. *De Spiritualibus creaturis*, artículo 11, ad 1.

59 Santo TOMÁS, I P., q. LXXVII, art. 1.

60 P. MONSABEÉ, Conf. 68, *Les miracles eucharistiques*.

61 *Et ideo, absque omni dubitatione dicendum est quod Deus potest facere accidens sine subjecto*". IV *Cent Dist.* 12, q. 1, sol. 1. — " *Accidentia sine subjecto in eodem subsistent*". Off. SS. Sacram., II Noct., lect. VI.

olvidar que el accidente no es un efecto o producto por vía de creación; es algo emanante del sujeto; sale de la potencia natural, estimulado por la acción de un agente creado o de la potencia *obediencial* bajo la acción del Infinito. Así, la virtud adquirida emana de la potencia natural de nuestra alma, gracias a nuestra actividad y ejercicios repetidos, mientras que las virtudes infusas y la gracia santificante sólo pueden salir de nuestra potencia obediencial bajo la eficacia misma de Dios⁶².

Tales son los tres puntos fundamentales: los accidentes se distinguen realmente de la substancia; pueden, por milagro, subsistir separados del sujeto natural ; no son productos directos de la creación, sino emanantes del propio sujeto.

De su actividad e innumerables aplicaciones resultan las bellezas y maravillas de la creación. El orden natural, tan portentoso, partiendo de la variedad llega hasta la cumbre y corona de la unidad. Orden *dinámico* o de causalidad es este conjunto de seres activos y pasivos, la inmensa gama y serie de acciones, reacciones y pasiones, que dan por resultado la inefable armonía del mundo. Viene luego el orden teleológico, o de finalidad, admirable tendencia de cada ser hacia su propio fin, y, como resumen, el soberano concierto de todos los seres hacia un fin común, el más sublime, equivalente al himno de alabanza más grandioso al Criador.

Estos dos órdenes concurren a una sola y total armonía, produciendo la más completa unidad, comparable a la unidad de un solo organismo, que canta, a su modo, las bondades y glorias de Dios. *"Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium"*⁶³.

Gracias a los accidentes se ejercita y mantiene el orden dinámico. Aunque es la substancia principio radical de toda energía y actividad, no puede obrar por su cuenta; es preciso que la potencia y el acto sean del mismo orden, para unirse, adaptarse y completarse, formando un solo todo; es necesario que la facultad operativa pertenezca al género de accidente, como la operación. He aquí por qué toda substancia creada entraña potencias o facultades distintas de ella misma, que la habilitan para expansionarse y alcanzar la dignidad de causa segunda, cooperadora del Creador⁶⁴.

También el orden ideológico depende de los accidentes. No es la criatura su propio y último fin, mas a él debe tender mediante los actos, puede conquistarlo y poseerlo, gracias a esos actos que acabamos de ver pertenecen al orden accidental. Por esta

62 "In anima est aliquid in potentia quod natum est re-ducere ad actum ab agente eonnaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo est in potentia in anima quod non est natum eduei in aetum nisi per virtutem divinam, et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae". Q. única *De Virtutibus*, art. 10, ad 13.

63 I. P., q. LXV, a. 2.

64 Tal es el sentido del axioma escolástico *"Actus et potentia sunt in eodem genere"*, o lo que es igual, la potencia es substancial cuando el acto es substancia, y accidental cuando el acto es accidental; pues de otra suerte, según hemos ya dicho, fuera imposible la adaptación. Cf. HUGON, *Curs. Philosoph. thom.*, t. III, págs. 208 y sigs. Aquí refutamos la opinión opuesta de Escoto y la intermedia de Suárez.

causa, la escuela de Santo Tomás enseña que no es posible una substancia desnuda de todo accidente, pues incapaz de operación, sería totalmente ociosa nulidad en el mundo, sin destino ni fin⁶⁵.

Tal es el alcance de la síntesis tomista: los accidentes explican el orden natural, la armonía y belleza del universo, permitiendo a la substancia desplegar su actividad y cantar con sus obras la gloria del Hacedor.

Todavía son más preciosos los servicios de esta doctrina para explicar los dogmas de nuestra fe. A su luz vamos a estudiar los grandes problemas del orden sobrenatural, tan controvertidos en nuestros días⁶⁶.

II. — Teoría de lo sobrenatural

Los diversos sistemas y la solución de Santo Tomás, fundada en la doctrina de los accidentes

Sobrenatural quiere decir superior a todas las fuerzas y exigencias de la naturaleza. La realidad transcendente, que excede hasta lo infinito todo el orden creado, es el mismo Dios en su inefable ser y vida íntima. El es sobrenatural por excelencia: *Supernaturalitas ipsius naturae divinae*. Dios, en sí mismo, o Dios comunicado por la unión hipostática, es lo sobrenatural substancial. El orden sobrenatural creado es meramente accidental, se apoya en transcendentales accidentes gratuitos.

Para convencernos, vamos a revisar las principales hipótesis y compararlas con la teoría de nuestro santo Doctor.

No pudiendo ser Dios en su esencia, ni substancialmente unido lo que llamamos sobrenatural creado, ¿podrá ser el mismo Dios moralmente unido? ¿Será una ficción legal, que en nada cambia nuestra naturaleza, v. g., la imputación extrínseca de la justicia de Cristo? ¿Podrá ser una substancia creada, o al menos un necesario atributo forzosamente exigido por la substancia? ¿Será, en fin, un accidente distinto de la substancia y absolutamente gratuito?

La primera hipótesis tuvo su época. El Maestro de las *Sentencias*, que identifica la gracia y la caridad, enseña que la caridad no es cualidad alguna creada, sino la Persona misma del Espíritu Santo. Cuando se trata de otras virtudes, el divino Paráclito infunde en nosotros hábitos virtuosos que nos mueven a practicar actos; mas para la caridad no hace falta cualidad creada alguna: el Espíritu Santo nos mueve directamente para emitir actos de amor. No niega Pedro Lombardo un orden sobrenatural de virtudes creadas, o que lo sobrenatural consista en accidentes gratuitos; mas para la caridad afirma que no hace falta cualidad creada alguna, pues el mismo Espíritu Santo directamente nos mueve a los actos de amor. Sostiene que la caridad y la gracia y, por tanto, la justificación, no se

65 CWA, t. VI, págs. 24, 25 y 162.

66 De los accidentes euearísticos hemos tratado en nuestro libro *La Sainte Eueharistie*, 3ª ed., págs. 138 y sigs.

distingue realmente de la persona del Espíritu Santo, que habita en nosotros como con sus amigos⁶⁷.

Poco menos que totalmente abandonada con el tiempo esta opinión, fue suscitada en otra forma por algunos protestantes, como Ósiandro, para los cuales la gracia de la justificación es nada menos que la misma substancia de Dios, o sea aquella justicia con que es Dios justo y santo en sí mismo.

La opinión del Maestro de las *Sentencias* apenas puede hoy sostenerse, después de varias declaraciones posteriores de la Iglesia. El Concilio de Viena nos habla de una gracia informadora de nuestras almas, *gratiam informantem*⁶⁸. El Tridentino repite que la gracia se halla derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, y que está *inherente* en nosotros: *Nobis inhaerentem... quae in cordibus eorum diffundatur atque illis inhaereat*⁶⁹. Ninguna expresión de éstas se puede acomodar al Espíritu Santo, o a la substancia divina.

Por otra parte, el Concilio de Trento refuta expresamente el error de Ósiandro, o sea, que "la única causa de nuestra justificación es la justicia de Dios, no la que le hace a él justo en sí mismo, sino la que nos justifica a sus ojos"⁷⁰.

Por fin, la gracia es diferente, desigual y variable; puede crecer en el mismo sujeto según los actos meritorios. Todo esto indica una cualidad creada, accidental e infusa. Con esta explicación, hoy insostenible⁷¹, no debemos confundir la de Petavio y Lessio, defendida en nuestros días por Scheeben y otros, según los que nuestra adopción divina proviene directamente en nosotros de la Persona del Espíritu Santo⁷².

Estos autores reconocen que la gracia es un don creado, una cualidad permanente; admiten, como nosotros, un orden sobrenatural fundado en accidentes; pero al mismo tiempo restringen lo sobrenatural creado, al pretender que nuestra filiación adoptiva no es cualidad infusa, sino la Tercera Persona divina. No puede sostenerse tal concepto, pues el principio inmediato que nos hace hijos es el que nos da la vida, y por consiguiente, la forma de nuestra filiación divina es la misma de nuestra vida espiritual. El Espíritu Santo, que infunde en nosotros la vida abundante y plena, no puede ser en sí mismo, o personalmente, alma de nuestro cuerpo, ni esa forma interior de la vida nueva que el Tridentino llama "*inhaerentem*". Hay que utilizar aquí la teoría tomista de los accidentes, para explicar íntegramente la doctrina católica de la justificación y de la adopción sobrenatural.

67 PET. LOMB., I *Sént.*, dist. XVII, cap. 4, n. 6.

68 Const. De Summa Trinitate et fide catholica; DENZINGER, 483.

69 Sess. VI, cap. 16, can. II.

70 Sess. VI, cap. 7.

71 Sess. VI, can. 24.

72 LESSIUS, *De Perfect. divin.*, lib. X, II», cap. XI, n. 75; PETAV., *De Trinitate*, lib. VIII, cap. VII; SCHEEBEN, *Dogma*, t. III, i 169. — Para una refutación más completa, véase nuestra obra *Tractatus dogmatici*, t. II, *De Gratia*.

De los teólogos de la Eeforma conocido es su horror a la metafísica de los accidentes, que Lutero llamó " filosofía de Babilonia", por admitir una cantidad distinta de la substancia⁷³. Ecolampadio siguió la huella de su maestro⁷⁴. Para los protestantes, la justificación no es cualidad alguna accidental creada, sino una especie de ficción legal, con que Dios no nos imputa las pasadas culpas, o también la confianza subjetiva de que Dios nos las ha condonado.

Muchos protestantes de nuestros días empiezan a admitir una intrínseca renovación del alma, sin llegar a la idea de una perfección accidental infusa que nos regenera, transforma y levanta⁷⁵.

Tales errores fueron condenados por el Concilio de Trento, al definir que no puede haber justificación sin la infusión de la gracia y de la caridad inherente en nosotros⁷⁶. Hemos notado ya que la gracia *inherente* del Concilio de Trento, como la *informante* del vienense, designan realidades accidentales. Al rechazar tan desdeñosamente la filosofía de los accidentes, convierte en polvo la Eeforma todo el edificio de lo sobrenatural, o lo reduce a un ilusorio nominalismo.

¿Nos detendremos en la hipótesis de una substancia sobrenatural? Ningún católico afirma el hecho de tal substancia, aunque no han faltado algunos, como Durando, Molina y Ripalda, que admiten que, en su potencia absoluta, podría Dios crear tal substancia con perfecto derecho a la visión beatífica. Muy severamente se ha calificado esta opinión. Vázquez la llama *inepcia*; Nazario, *temeridad*; Báñez, *ignorancia insigne*⁷⁷.

Nosotros sencillamente afirmamos que tal hipótesis entraña un imposible. La substancia tiene derecho a sus atributos. Si existe una substancia sobrenatural creada, lo sobrenatural es un derecho de la criatura. Será aquí lo sobrenatural a la vez *gratuito* y *deudo*; gratuito, como perteneciente al orden de la gracia; debido, como exigencia de su substancia sobrenatural: dos términos evidentemente contradictorios.

Esta teoría todavía tiene peor sentido en la escuela de Bayo y de Jansenio, que estiman como un débito a su naturaleza los dones sobrenaturales de nuestros primeros padres. Después de exagerar el sobrenaturalismo, llegan a suprimir el verdadero sobrenatural.

San Pío V, el 19 de octubre de 1567, condenó la siguiente proposición de Bayo: "La elevación hasta la participación de la naturaleza divina fue debida a la integridad de nuestra condición primera, y así debe decirse que fue natural, no sobrenatural"⁷⁸. También

73 Cf. E. JANSEN, art. "*Acoidents eucharistiques*", en el *Diction. de théol. cathol.*, col. 1412, 1416.

74 Cf. SOTO, IV *Sent.*, dist. X, q. 2, art. 1.

75 CALVINO, *Instit.*, lib. III, cap. II, § 2, 3, 22; LICHTENBEEG, *Encyloped. des Sciences religieuses*, París, 1877-82; art. *Justification*. — Vid. nuestro trat. *De Gratia*.

76 Sess. VI, can. 11.

77 Cf. BÁÑEZ, *Comm. in I. P.*, q. 12, art. 4; SALMANTIC., *Be Visione beatifica*, Tract. II, Disp. III; GONET, Disp. I, a. 1, núms. XIII-XXXI.

78 Prop. 21; Denzinger, 102.

aquí proviene el error de no saber distinguir entre los atributos propios, necesarios y los accidentes *gratuitos* que constituyen el orden sobrenatural.

¿No es este sistema análogo a ciertas recientes teorías de la Inmanencia que parece reclaman lo sobrenatural en el *postulado total de la acción*?⁷⁹. La encíclica *Pascendi* condenó a los modernistas que miran la religión católica como un *postulado* necesario a la plena expansión de la vida. "Lamentamos una vez más, escribe Pío X, la ceguedad de aquellos católicos, que, rechazando la inmanencia como doctrina, la emplean como método apologético con tan poco miramiento, que semejan admitir en la naturaleza humana, no ya sólo una capacidad y conveniencia — cosa que en todos los tiempos confesaron nuestros apologistas, — sino también una verdadera y rigurosa exigencia"⁸⁰.

Tales tentativas, lo mismo que las teorías de Bayo y de Jansenio, destruyen lo sobrenatural, pues lo que llaman exigencia o postulado, sale de un orden gratuito. Todo por no seguir íntegramente la doctrina del Ángel de las Escuelas en orden a los accidentes.

Ved cómo la única solución del problema es la tomista. No puede existir una substancia sobrenatural, pues reclamaría como un débito sus necesarios atributos. La idea de un débito excluye la del don sobrenatural gratuito. Ateniéndonos a la idea del accidente, todo se concilia y explica. Tres clases de accidentes se distinguen. Los necesarios, o propios, inseparables de la esencia; los contingentes, que pueden estar o faltar, como el calor en el agua; y los otros, al fin, que pueden ser educidos por Dios de la potencia obedencial del sujeto. Estos últimos, con toda evidencia, son gratuitos. Así, más arriba de las substancias creadas y de sus naturales accidentes, contingentes o necesarios, se concibe un orden trascendental y gratuito de accidentes añadidos por la divina omnipotencia, que justamente podemos llamar orden sobrenatural.

Es preciso también mantener íntegra la síntesis tomista para no perder el concepto exacto de lo sobrenatural en la gracia santificante. Algunos teólogos, como los Maestros de París en tiempo de Santo Tomás, por no tener en cuenta el verdadero oficio del accidente, pensaron que la gracia nos venía por vía de creación. En una obra reciente parece resucitada esta teoría. Santo Tomás cerró el camino a esta hipótesis⁸¹.

El objeto directo de la creación es el ser, lo que subsiste, no el accidente que, más bien que ser, es entidad de entidad, *entis ens*. Cuando un objeto es producido por vía de creación, los accidentes propios infalible y necesariamente le acompañan, y de éstos se puede decir, según el término oficial, que son concreados, *concreari*. Mas esto nada tiene que ver con los accidentes sobrenaturales. La gracia y las virtudes infusas, hasta en Adán, en los ángeles y hasta en Nuestro Señor y su divina Madre, jamás son propiedades de la naturaleza; siempre son adventicias. Salen únicamente de la potencia obedencial, o capacidad pasiva de la criatura, para alcanzar todos los más altos efectos que en ella se digne producir el Agente primero e infinito. Claramente afirma Santo Tomás que por tal vía se producen las virtudes infusas. "*Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est*

79 p. SCHWALM, O. P., denunció este peligro en la *Sevue Thom.*, sept. de 1896.

80 Encic. "*Pascendi*", 8 sept. de 1907; DENZINGER, 103.

81 I. P., q. XLV, a. 4.

*natwm educi in acitim nisi per virtutem divinam - et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae*⁸². Lo que se dice de la virtud se aplica a la gracia, su raíz y principio. Además, cuando en otro lado pregunta cuál es obra mayor, la justificación del impío por la infusión de la gracia, o la creación, responde distinguiendo: "Si se mira la importancia de la realidad producida, la justificación es más grande, por tratarse de una cualidad sobrenatural más excelente que el cielo y la tierra; mas si se atiende el modo de la producción, la creación sobrepuja, por ser obra o efecto sacado de la nada"⁸³. Claro aparece aquí que la producción de la gracia no es creación. Por esto enseña el Santo que puede haber instrumentos de la gracia, mas no de la creación, obra esencialmente divina e incomunicable⁸⁴.

III. — El organismo sobrenatural en la síntesis tomista de los accidentes

Bien comprendida en toda su integridad, la doctrina tomista nos ofrece una clara visión del organismo sobrenatural en conjunto. Como primera base en el orden del ser, un accidente sobrenatural será como la esencia o nueva naturaleza en el hombre regenerado; en el orden de la operación habrá accidentes sobrenaturales, verdaderas facultades nuevas del ser viviente. Con no menor suavidad y magnificencia que en el orden de la naturaleza, provee el Señor en el de la gracia⁸⁵. En los seres naturales infunde Dios un principio radical de operación, o de vida, que es la esencia, de donde brotan, como ramas del tronco, otros principios inmediatos, llamados potencias o facultades. También en el orden sobrenatural hace falta un fondo y sostén viviente, portador de todos los beneficios gratuitos, y esta esencia infusa es la gracia santificante, espléndido y sin igual accidente, que nos hace participantes de la íntima vida de Dios.

Como la esencia o substancia natural no es de suyo inmediatamente operativa y tiene que obrar por distintas potencias, que no son ella misma, aunque de ella necesariamente dimanen, así la gracia, para obrar, aplica sus facultades, es decir, las virtudes y los dones, que al acompañarla como su cortejo de gloria, la habilitan para desplegar sus múltiples actividades.

Es, pues, la gracia santificante como la esencia y alma del maravilloso organismo, de donde brotan, como propiedades, las facultades nuevas.

Estas facultades constituyen un mundo de fuerzas vivientes ordenadas en triple jerarquía. Aparecen en la vanguardia las virtudes teologales, que teniendo por objeto directo y propio al mismo Dios, a este soberano fin nos enderezan eficazmente. Siguen las virtudes morales infusas con sus innumerables ramificaciones, que han de gobernar nuestra vida en todas las condiciones normales de la existencia. Vienen, por último, los dones del

82 Q. *Disp., De Virtut.*, a. 10, ad 13.

83 l» ll», q. 113, art. 9.

84 l p.; XLV, art. 5; q. LXI, art. 1.

85 Santo TOMÁS, *la-IIae*, q. CX, a. 2.

Espíritu Santo, que, al ponernos, cual dóciles y bien acordados instrumentos⁸⁶, en las manos de Dios, son los gérmenes de toda acción sublime; son la lira, cuyo acorde, o la planta, cuya flor, es el heroísmo.

Los mismos dones, debidamente aplicados, emiten ciertos actos exquisitos, llamados *frutos* del Espíritu Santo; producen obras todavía más perfectas, las *oienaventuranzas*, así denominadas, porque de suyo conducen a la suprema felicidad, y porque aun aquí abajo son para las almas puras anticipado gusto de las eternas delicias. Santo Tomás establece entre los frutos y las bienaventuranzas esta distinción: son frutos todos los actos virtuosos donde halla el justo un verdadera deleite espiritual; son bienaventuranzas las obras perfectas que acaban y coronan la santidad⁸⁷.

Concluamos con un golpe de vista al organismo sobrenatural:

A modo de *esencia*, el accidente infuso de la gracia santificante; como *potencias*, brotando de la esencia, los accidentes infusos de las tres virtudes teologales; las cuatro virtudes cardinales como regentes y fecundantes de nuestras cuatro facultades madres; los siete dones del Espíritu Santo que nos disponen a recibir y seguir con docilidad y decisión la inspiración divina. A manera de *operación* sobrevienen o resultan los delicados frutos del Espíritu Santo y las bienaventuranzas evangélicas, supremo término de la perfección espiritual.

Tales son las principales armonías de esta síntesis: armonía del orden dinámico y del orden teleológico, principio de toda belleza y sublimidad en el universo; armonía de la gracia, de las virtudes, de los dones y de las obras, que constituyen la superior belleza de nuestra vida sobrenatural...

Aquí sobre la tierra, es gloria y corona de nuestro libre albedrío ese magnífico accidente de la obra meritoria vivificada por la caridad; allá, en la patria de los bienaventurados, serán nuestra gloria y suprema corona esos inmortales accidentes de la divina visión y amor beatífico.

Nuestros accidentes nos habilitan para alcanzar los más sublimes destinos, para cantar en la tierra y en el cielo el himno inmortal de la gloria divina, participando de la vida propia de Dios, en que consiste la bienaventuranza.

86 Ia-IIae, q. LXVIII, a. I.

87 Ia-IIae, q. LXIX y LXX.

SEGUNDA PARTE
La cosmología de Santo Tomás
(TESIS VIII a XII)

CAPITULO PRIMERO

LA MATERIA Y LA FORMA

TESIS VIII. —" *Creatura ero eorporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actit: quae potentia et actus ordinis essentiae materiae et formae nominibus ñesignatur.*"

"La criatura corporal, en cuanto a su misma esencia, está compuesta de potencia y acto, y esta potencia y acto, del orden de la esencia, se designa con los nombres de materia y forma"⁸⁸.

Después de explicados y aplicados luego a la criatura espiritual los primeros principios de la Ontología, descendemos aquí al problema fundamental de la Cosmología, relativo a la composición de los cuerpos. Siendo en la criatura espiritual la esencia simple, no cabe en ella otra composición que la necesaria en todo ser criado, o sea, la de la existencia y accidentes, o formas secundarias adventicias, conducentes a la actuación y perfección de la substancia. En la criatura corporal, como en todas, la potencia y el acto han de estar en el mismo orden; su acto, llamado forma substancial, ha de ser aquel principio que determine y confiera la perfección específica a tal esencia, o substancia corpórea.

I. — El Problema

También aquí debe servirnos de guía la experiencia y el sentido común, que registran y atestiguan en los cuerpos un constante dualismo y universales antinomias. Los mismos cuerpos en apariencia más inertes y pasivos, despliegan energías que en su actividad contribuyen a la fecundidad de la naturaleza y esplendor del Universo. Dentro de su múltiple división, por otro lado, conservan maravillosa unidad que resiste al torrente de todos los fenómenos y cambios. Tienen un elemento genérico común a todos los cuerpos, y otro específico o típico que los distingue y clasifica a cada uno de ellos en determinada jerarquía; un elemento pasa y se renueva sin cesar; otro subsiste vencedor de todos los fenómenos cambiantes. Es lo que se corrobora en la ley física de la conservación de la materia y de la energía, cuya cantidad resta invariable después de todos los cambios o combinaciones. La cantidad que, al parecer, se pierde en la forma del movimiento, se recobra o substituye en la de calor. De aquí los científicos axiomas de nuestros días: " El equivalente mecánico del calor ", y el " nada se crea y nada se pierde"⁸⁹. Sin embargo, la Química registra innumerables variantes en las combinaciones, como la Biología en las multiformes fases de la evolución vital.

88 Esta doctrina sale a cada paso en las obras de Santo TOMÁS. Vid. *De Spiritualibus Creaturis*, art. 1.

89 La moderna Química completa este principio mostrando que la masa destruida es siempre igual a la reproducida. Vid. P. DUHEM, *Le Mixte*, pág. 205.

Para explicar tal dualismo, la razón se ve obligada a concluir que necesariamente hay en los cuerpos *dos* principios esencialmente distintos: 1º Un principio de pasividad, de inercia, de multiplicidad, de división, principio común, genérico y permanente bajo la ola perpetua de indefinidas modificaciones; 2º Un principio de actividad y unidad característico de cada cuerpo, que lo coloca en tal especie o determinado tipo. El primero, como pasivo y determinable, es potencial y material; el segundo, como activo y específico, es dinámico y formal. Todo el problema de la constitución de los cuerpos se reduce a saber el oficio o función de estos elementos. Si uno se atiene exclusivamente al primero, cae en el exceso del *atomismo*; la consideración única del segundo nos lleva al más cerrado o cerril *dinamismo*. La doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás, propuesta por la Congregación como segura norma directiva, respeta uno y otro elemento, estableciendo entre ellos las dos relaciones fundamentales de la potencia y el acto. He aquí el sistema escolástico de *Hyle-morfismo*, o sea, de la *materia primera* y de la *forma substancial*.

Podemos resumir en tres puntos la doctrina de este sistema: 1º Hay en todo cuerpo un principio substancial material y un principio substancial formal; 2º Cada uno de éstos, por sí solo, es una substancia incompleta; 3º El principio material es en relación al principio formal, lo que es la potencia en relación al acto, al cual está esencialmente ordenada. Incluyen estos principios importantes consecuencias ineludibles. No son los cuerpos hacinamientos o agregados de substancias completas, pues cada compuesto de materia y forma tiene su propia unidad substancial; los cuerpos difieren entre sí substancialmente, como una especie difiere de otra; hay en la naturaleza cambios substanciales, es decir, corrupciones y generaciones que producen nuevas substancias en el universo.

No es posible detenerse aquí en el examen de otros sistemas, pues es amplio asunto que reclama un libro aparte⁹⁰. Concretémonos a unas breves consideraciones en apoyo del sistema tomista, preferido por la Iglesia, que también podemos llamar el del sentido común.

II. — Existencia de un principio material

La experiencia y la razón acordes descubren en todos los cuerpos un principio substancial material. La actividad corpórea se verifica y explaya necesariamente en el espacio; por otra parte, vemos que los cuerpos se influyen mutuamente gracias y en proporción al contacto mediato o inmediato, de tal suerte que se corta toda comunicación e influencia cuando dejan de tocarse. Tanto el espacio como el contacto corporal presuponen y reclaman una superficie extensa. Hay que llegar, pues, a un principio fundamental, raíz de la extensión, y material, por lo tanto, pues materia y extensión son conceptos inseparables. Tal principio tiene que ser permanente, como se confirma con la *ley de la gravitación, o del peso* - sea cualquiera el cambio, el peso permanece exacto, lo cual prueba un principio inmutable anterior a la mutación. Y como la serie de accidentes, fenómenos, cambios, movimientos y actividades en general, no han de descansar en el vacío, hay que llegar a un elemento substancial, inmutable, subs-tracto y sostén de tan incesantes cambios.

90 Puede, para este examen, consultarse a Mons. FARGES, *Moliere et Forme*, y M. NYS, *Cosmok*

III. — La existencia del principio formal

Mas no basta el principio material; también reclaman la experiencia y la razón un principio substancial, formal y dinámico, para explicar la unidad, fijeza y actividad de los seres vivientes. ¿Quién no ve en el animal una íntima forma, que mantiene íntegro su ser, que dirige a un solo fin todas sus energías, que, en medio de la composición y multiplicidad del elemento material, produce fenómenos de una sensación indivisible, como la visión, la orientación del apetito, con todos los demás actos de la vida psicológica del animal?

¿Qué notáis en la planta? Una tendencia interior que rige, endereza y gobierna sus diversas partes, orientándolas todas al mayor bien del organismo. El término de su actividad permanece inmanente en la planta misma; ella es la que utiliza su trabajo; al obrar evolucionar o tiende eficazmente a su perfección, a la fecunda belleza de las flores y frutos que forman su corona. Permanece fija en su unidad específica e individual, a pesar de los elementos, sin cesar cambiantes y renovados, que utiliza en su desarrollo. Al admitir la realidad de la vida, o la distinción real entre el cuerpo vivo y el inanimado, es preciso reconocer ahí un principio substancial y específico, fuente de esa unidad, que es el llamado por los escolásticos forma substancial.

En orden a los cuerpos inorgánicos, la evidencia no es tan clara. Sin embargo, los fenómenos cristalinos, o cristalíferos, especialmente parecen una confirmación de la teoría tomista. Obedece el cristal a una misteriosa ley que de tal modo agrupa y ordena sus moléculas conforme a un tipo específico tan invariable, que si los ángulos de un cristal se rompen, infaliblemente se reparan según el tipo constante. ¿Esta energía interna no podrá llamarse el principio substancial y formal de la Escuela? Sabios de alto prestigio no se afrentan de acudir a él. "La cristalografía parece dar la razón, escribe De Lapparent, a la opinión filosófica expresada en el siglo xm por el genio potente de Santo Tomás de Aquino"⁹¹.

Bien estudiadas las propiedades de todos los cuerpos, hay que llegar a dos principios irreductibles: Los mismos fenómenos de la *cantidad* revelan la existencia de un principio substancial formal. " Obligados nos vemos a recibir en nuestra Física algo más que los elementos cuantitativos del geómetra; hay que admitir también *cualidades*, hay que admitir, como cualidad primera irreductible, aquel principio en virtud del cual un cuerpo se llama cálido, luminoso, electrizado e imantado; en una palabra, *renunciando a las teorías puestas de moda desde Descartes, tenemos que volver a las ideas más esenciales de la Física de Aristóteles*"⁹².

IV. — A qué debemos atenernos en definitiva

Bajo esta fórmula general, que la S. Congregación hizo suya, y sin descender a particulares aplicaciones no esenciales en el sistema, la doctrina tomista puede tenerse por cierta, como una conclusión del sentido común. Hay aquí tres datos definitivamente adquiridos e inquebrantables: 1º Es preciso reconocer en el cuerpo, además de la materia, de la cantidad y movimiento, un principio formal y dinámico de cualidades permanentes ;

91 A. DE LAPPARENT, *Cours de Minéralogie*, pág. 68.

92 P. DUHEM, *Evolution de la Mécanique*, págs. 197-198.

2º La materia es indestructible: *Nada se pierde*; 3º La forma no sale de la nada, sino del sujeto potencial que la contenía y recibe: *Nada se crea*.

La S. Congregación no se refiere a *mutaciones substanciales*, pero la doctrina es indiscutible, al menos respecto al compuesto humano y al animal. Todo el mundo confiesa la diferencia esencial entre el ser vivo y el cadáver. Lo mismo puede decirse del orden vegetal. Los fenómenos del nacer y morir de la gigantesca encina, y los que en poco tiempo la convierten en ceniza, son cambios que llegan a la substancia misma. Doquier hay un tránsito de la vida a la muerte, o de la muerte a la vida, hay mutación substancial.

La prueba no es tan decisiva respecto a los cuerpos inorgánicos: mas las propiedades *irreductibles* observadas por la ciencia en el nuevo compuesto, nos autorizan a deducir aquí también un cambio substancial.

El sistema aristotélico-tomista es, además, la mejor explicación de los dogmas católicos relativos a la unión del alma con el cuerpo, de la naturaleza humana de Cristo, de la presencia real y de la transubstanciación en la Eucaristía⁹³. Todo esto supone materia, forma, unión y cambio substancial.

Más adelante aduciremos algunos documentos eclesiásticos a propósito del alma humana; ahora concluimos nuestro comentario a la octava tesis con las siguientes palabras del sabio P. Duhem: "Por razón de su mismo desarrollo, las hipótesis mecanistas encuentran por todas partes obstáculos muy difícilmente superables. La Física se va divorciando de los sistemas atomísticos, cartesianos o newtonianos, para volver a métodos análogos a los de Aristóteles"⁹⁴.

TESIS IX. — "*Earum partium neutra per se esse habet, neo per se producitnr vel corrumpitur, neo ponitur in praedicamento, nisi reductive ut principium substañtiale.*"

"Ninguna de las dos partes tiene el ser por sí sola, ni se produce ni se corrompe por sí; tampoco cabe en un predicamento si no es por reducción, en cuanto principio substancial"⁹⁵.

Averiguada y establecida la existencia real de la materia y de la forma, vamos a estudiar sus peculiares oficios o funciones. Incompleto de por sí cada uno de estos dos elementos, ninguno de ellos puede existir y menos actuar aisladamente; se necesita su mutua unión natural para existir en el mundo de las cosas sensibles y cumplir sus destinos. Sin duda, la materia tiene un ser, no en sí misma separadamente, sino en el compuesto ; también lo tiene la forma, ya que por la forma lo recibe la materia; mas *lo que es*, en toda su propiedad y extensión es el compuesto, el todo resultante, único que existe y obra.

93 Para explicar la realidad y la unidad de la naturaleza humana en Cristo, el Concilio de Viena definió que el alma intelectual, por sí misma y esencialmente, es la forma del cuerpo humano. De tal modo tomó las dos partes de la naturaleza humana el Hijo de Dios, que sin dejar de ser Dios hízose hombre. Cf. DENZINGER, 480, 481.

94 P. DUHEM, *Le Mixte*, pág. 200. — Para un estudio más amplio, véase a NTS, *Cosmologie*; FARGES, *Matière et Forme*, y nuestro *Cursus PPhilosoph. Thomist*, t. II, Trat. 2.

95 Santo TOMAS enseña esta doctrina en las QQ. *Visp.*, *De Potent.*, q. 3; *Summ.*, I. P., q. 45, a. 4.

De igual modo en la generación y corrupción, lo que se engendra y lo que se destruye es el compuesto. El objeto y término de la creación primordial fue el todo subsistente; la materia y la forma fueron *concreadas* en el todo; desde entonces la materia es indestructible, la forma es engendrada y destruida con el compuesto del que depende para nacer y morir, como no es una alma, sino un hombre el que nace y muere. Así, es el compuesto lo que se clasifica en determinada categoría; es el cuerpo lo que entra en el género o predicamento de substancia y sus componentes; la materia y la forma se refieren a tal categoría sólo por reducción, como partes ordenadas y subordinadas al predicamento del todo⁹⁶.

Estas explicaciones ayudarán a comprender el célebre texto de Aristóteles: "*Materia prima non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum quibus ens determinatur*"⁹⁷. La materia prima no es *quid*, es decir, substancia específica llamada *quidditas*, pues ésta es un todo completo, mientras que la materia es elemento parcial, potencial, indeterminado, que únicamente existe en el compuesto por razón de la forma. No es *quale*, el sujeto adornado de cualidades, pues éstas necesitan previamente una substancia real que han de modificar. No es *quantum*, o sujeto dotado de cantidad, pues la cantidad es accidente que ya supone materia o substancia material. La cantidad sobreviene a la materia y la calidad a la forma, pero ninguno de estos dos accidentes existen fuera del compuesto. Tampoco es la materia ninguna de las cosas que determinan el ser, ninguna de esas categorías de accidente que, modificando la substancia constituida, la ponen en comunicación con otras cosas, como la relación, acción y pasión. Es sólo realidad radical, parte intrínseca de una substancia real.

Y porque ella es esencialmente potencial e indeterminada, ni por milagro podrá existir jamás separada de la forma. Sería tal hipótesis una verdadera contradicción⁹⁸, pues todo lo que existe dotado de una esencia concreta, necesariamente se coloca en un grado específico, precisamente derivado de la forma substancial.

Tal es la realidad que constituye a un ser en su especie o jerarquía propia. Siendo el oficio del acto completar la potencia, la forma determina la materia, la suscita, o hace existir, resultando de la mutua unión intrínseca el cuerpo físico. Todo cuerpo, por consiguiente; es un necesario compuesto de materia y forma. ¿Será preciso añadir que tampoco puede existir la forma sin la materia?

No hablamos aquí de una forma espiritual, como el alma humana, que no habiendo recibido su ser de la materia, puede vivir y obrar sin su concurso; nos referimos a una forma totalmente material, como la de la planta o del animal. La hipótesis ya no es aquí tan absurda y contradictoria como la de la materia separada de la forma. La forma es un acto que Dios puede sostener con su virtud. Si es cierto que necesita de un spstén, la potencia divina puede prestarle su apoyo superior. Así como en la Eucaristía sostiene los accidentes sin la substancia, podría milagrosamente conservar una forma corruptible, v.

96 ARISTÓTELES, VII *Metaph.*; Santo TOMÁS, in h. 1.

97 ARISTÓTELES, I *Physic*; cf. Santo TOMÁS, in h. 1.

98 "*Quod aliquid sit et non sit, a Veo fieri non potest, ñeque aliquid insolvens contradictionem, et hujusmodi est ma-teriam esse sine forma*". Santo TOMÁS, *Quodl.*, III, a. 1.

gr., el alma de una paloma fuera de la materia, y reuniría después al cuerpo de donde fue separada⁹⁹.

Pero el orden natural exige que únicamente en el compuesto pueda existir la forma corruptible juntamente con la materia, pues el ser y el obrar pertenece al compuesto, no a sus elementos aislados.

Tal es la verdad de sentido común formulada en la tesis nona de la S. Congregación.

99 Véase nuestro libro *La Sainte Eucharistie*, págs. 150

CAPITULO SEGUNDO

LA CANTIDAD

TESIS X. — "*Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem. est cor-pori esse substantiam et esse quantum. Substan-tia guippe ratione sui indivisibilis est, non qui-dem ad modum puncti, sed ad modum ejus quod est extra ordinem diinensionis; quantitas vero quae extensionem substantiae tribuit, a substan-tia realiter differt, et est veri nominis acedens.*"

"Aunque la extensión en partes integrales es una consecuencia de la naturaleza corpórea, no es lo mismo en un cuerpo ser substancia que ser extensión corpórea. La substancia, en cuanto tal, es indivisible, no a la manera del punto, sino de los seres extraños al orden de la dimensión. La cantidad, origen de la extensión en la substancia, es verdadero accidente incapaz de entrar en la categoría de substancia real"¹⁰⁰.

Eesuelto el problema de los principios esenciales de los cuerpos, y dejando ya establecido que la substancia corpórea es un compuesto de materia y forma, vamos a estudiar ahora las propiedades consiguientes a la substancia. El primer accidente derivado de la materia, inmediatamente recibido en la materia, para ser luego sustentáculo de todos los demás accidentes, es la cantidad o extensión. Tres son las tesis relativas a la función u oficio de la cantidad y demás capitales cuestiones que con ésta se enlazan, o sean, el principio de individuación y situación de los cuerpos en un lugar.

Recuerda la tesis actual que la cantidad o extensión es necesaria consecuencia de la substancia corpórea.

No podemos negar que los cuerpos exteriores actúan sobre nuestro organismo provocando mil fenómenos de sensación. No es el alma causa única de tales actividades, que a menudo se suscitan sin poder ella remediarlo. Esa causa exterior depende del espacio, exige un contacto real entre lo activo y pasivo a través de una superficie extensa. La perpetua actividad de la naturaleza acusa la realidad de la extensión, como propiedad de la substancia corpórea. Aquí se confirma una vez más la tesis ya establecida: La experiencia y el sentido común, hemos dicho, descubren en los cuerpos un principio substancial y potencial, raíz de la cantidad y extensión, y otro principio substancial, dinámico y formal, fuente de la cualidad y demás accidentes concomitantes.

Sin embargo, dice el texto de la tesis, la cantidad no es la substancia. Ya lo había dicho Aristóteles: "La longitud, anchura y profundidad son cantidades, no la substancia"¹⁰¹.

La fe, al garantizarnos que la substancia de pan material desaparece y que los *accidentes* o *especies* persisten después de la transubstanciación, confirman invenciblemente esta

100 Entre tantos textos de Santo TOMÁS que pueden citarse en confirmación de esta tesis, pueden verse: I *Sent.*, dist. 37, q. 2, a. 1, ad 1; *Cont. Gent.*, lib. IV, c. 65.

101 ARISTÓTELES, VII *Metaphy.*; cf. Santo TOMÁS, in h. 1.

doctrina¹⁰² de la distinción real entre la cantidad y la substancia. Ya hemos advertido que el primer accidente es la cantidad, natural sostén de las cualidades y fenómenos sensibles.

La razón, ya sugerida, de tal distinción es: la cantidad únicamente suministra un ser secundario, el de extender el sujeto y hacerle divisible en partes integrantes; supone, pues, un sujeto constituido en sí mismo, o en su ser primero y fundamental. Debe haber, por consiguiente, entre la cantidad y la substancia una diferencia radical que separe la forma secundaria del primer fondo sustentador de todo el edificio de los accidentes.

La substancia en sí es indivisible, incapaz de más y de menos; la cantidad la extiende en partes, al conferirle la extensión. Santo Tomás lo expresa en dos proposiciones que son dos rayos de luz. "Sólo entendida bajo el aspecto de cantidad es divisible la substancia; prescindiendo de la cantidad es indivisible"¹⁰³. El sentido común viene en nuestra ayuda al observar que puede crecer o menguar nuestra cantidad; pero nuestra substancia persevera la misma.

La indivisibilidad que atribuimos a la substancia no es la del *punto*, sino de un orden superior a todas las condiciones dimensivas. Para hacerse algún cargo de esto, conviene tener en cuenta las diferentes clases de partes señaladas por los escolásticos. Hay partes esenciales, como la esencia y la existencia; partes *lógicas*, como el género y la diferencia; partes *dinámicas*, como la inteligencia y la voluntad, partes o potencias del alma; partes *integrales*, que, al constituir el compuesto divisible, sujetan el cuerpo a un tamaño y a un lugar determinado.

Oficio de la cantidad es dotar a la substancia, de suyo indivisible, o perfeccionarla con esas partes integrales, extensas y mensurables. El concepto de la cantidad entraña partes distintas, que una no sea la otra, y que esté cada cual situada en su propio lugar. Al ser una distinta, y al estar fuera de la otra, naturalmente la excluye de su propio lugar, se hace *impenetrable*. Gracias a estas partes cuantitativas, los seres corpóreos son divisibles y mensurables.

Tenemos, pues, en esta noción las propiedades capitales de la cantidad: extensión de partes en un lugar, la impenetrabilidad, divisibilidad y orden en las proporciones sujetas a medida.

Como conclusión de todo lo dicho, podemos notar, al fin, que el concepto *esencial* de la cantidad es la distinción de las partes entre sí, y que las demás propiedades se reducen a efectos *secundarios* consiguientes. Imposible concebir una cantidad donde una parte no sea distinta de otra; mas no resulta contradicción, como veremos luego, en que dos partes distintas milagrosamente puedan ocupar el mismo lugar.

102 El Conc. de Constancia dice: "los accidentes para indicar la relación con el sujeto"; el Tridentino dice: "las especies", relacionándolas con la percepción de los sentidos. Cf. nuestro libro *La Sainte Eucharistie*, págs. 141 y sigs., 3ª ed., y *Tractatus dogmatici*, vol. 4, págs. 28 y sigs.

103 "Materiam dividi in partes non contingit nisi seeun-dum quod intelligitur sub quantitate, qua remota substantia est indivisibilis". I. P., q. 50, art. 2. "Quod remota quantitate hominis substantia est indivisibilis". IV *Cont. Gent.*, c. 65.

Evitando sutilezas y cuestiones discutibles de Escuela¹⁰⁴, la S. Congregación resume perfectamente la filosofía de la cantidad: es un accidente distinto de la substancia, pues le añade partes y puede variar, mientras que la substancia en sí permanece inmutable e indivisible; es un accidente harto real, pues gracias a la cantidad, extensión o masa, se verifican todos los fenómenos sensibles de gravitación, atracción, nutrición y otros innumerables de tan principal importancia en la armonía de los mundos.

104 Cf. nuestro *Curs. Philosoph.*, t. II, Tract. II, q. 3; NTS, *Cosmologie*; MIELLE, *De Substantiae corporalis vi et ratione*; FARGES, *L'Idée de continu*.

CAPITULO TERCERO

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

TESIS XI. — "*Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis (quae in quis spiritibus esse non potest) unius individui áb alio in eadem natura specifica.*"

" La, materia sellada por la cantidad es el principio de la individualización, o sea, de la distinción numérica (imposible en los espíritus), por la cual un individuo de la misma naturaleza específica se distingue de otro"¹⁰⁵.

En el género humano y en todos los reinos de la naturaleza visible estamos viendo multitud de individuos de la misma especie; toda la naturaleza específica se encierra en cada individuo, y por mucho que éstos se multipliquen no rebasan la unidad de su especie: toda la humana naturaleza se halla íntegra en cada hombre; la especie de paloma o de águila se salva lo mismo en una que en una millonada de águilas o de palomas ; la del hierro es igual en una partícula que en un monte de este metal. ¿Por qué, siendo tantos los individuos, permanece única la naturaleza específica?

Como puede haber tantísimos individuos, cada cual de ellos dotado de peculiares perfecciones de la especie, sin multiplicar la especie misma? Hasta la mínima criatura, entre las innumerables que nos rodean, nos pone frente a un problema tan misterioso y difícil que el mismo genio de Bossuet estimaba por insoluble¹⁰⁶.

Es la célebre cuestión del principio de individuación, o de la distinción numérica de los individuos dentro de su misma naturaleza específica.

Siendo el individuo una substancia incomunicable a otros, substancialmente distinto de los demás, el principio de individuación debe ser a la vez principio *substancial e intrínseco*, principio de *incomunicabilidad* y principio de *distinción*.

No es del caso examinar aquí las diversas opiniones de *Escuela*. No basta decir que la esencia material está individualizada por sí misma; no hemos de confundir a Pedro con la humanidad. "Tal solución sólo a falta de otra se pudiera aceptar, pues prácticamente nada explica"¹⁰⁷. Penelón se acoge a la existencia diciendo: "Si de buena fe se quiere uno fijar en la existencia actual, sin abstracción, podrá ver que ésta es precisamente la que distingue una cosa de otra. La existencia producida no es otra cosa que el ser singular, o el individuo"¹⁰⁸. Mas la existencia supone la esencia individualizada, como el acto segundo

105 Esta doctrina está expresa en Santo TOMÁS, especialmente en el II *Conl. Gent.*, caps. 92 y 93; S. *Theol.*, I. P., q. 50, art. 4; *In Boet.*, *De Trinit.*, q. 4, a.; *De Ente et Essa.*, c. II.

106 Cf. BOSSUET, *Logique*, lib. I, cap. 33.

107 NYS, *Cosmologie*, n. 211 y siga.

108 FENELON, *Traite de l'existence de Dieu*, II parte, cap. IV.

supone el primero. Otros filósofos han buscado el principio de individuación en la forma substancial. Mas la forma confiere la entidad y grado específico esencialmente *comunicable*, y por lo mismo, jamás puede ser principio de *incomunicabilidad*.

La tesis aprobada por la S. Congregación pide, a la vez, materia y cantidad. La materia sola no basta, pues siendo de suyo indeterminada e indiferente para comunicarse a distintos individuos, no puede llamarse substancial, como el principio de individuación. La fórmula tomista es: "*Materia signata quantitate*"; la materia separada y marcada por la cantidad, como con un sello particular y exclusivo, que convierte al sujeto en un ser individual, inalienable, incomunicable.

Lo que comunica la individuación al sujeto es el orden esencial y transcendental a *tal cantidad*.

Todas las indicadas condiciones se cumplen en esta teoría. Es un principio substancial, pues la materia substancial por sí misma no pierde este atributo, por decir orden a tal cantidad, tratándose, como aquí, de un orden esencial. "La capacidad de la materia con tendencia y orden a tal cantidad, no es una propiedad adventicia distinta de la materia misma; al contrario, se identifica con ella, es la materia misma que consideramos relacionada con una realidad verdadera"¹⁰⁹.

Es juntamente principio de incomunicabilidad y de distinción. Recordemos la naturaleza de la cantidad, explicada en la tesis anterior. Lo esencial en la cantidad es tener partes distintas, que no sean las mismas, que esté la una fuera de la otra. Así, dos partes cuantitativas son distintas en sí mismas por virtud de su propia esencia. La materia que dice orden a la cantidad B, por ejemplo, tiene que distinguirse de la ordenada a la cantidad A; la forma recibida en la materia que mira a la cantidad B será distinta de la que mira a la cantidad de A. De esta suerte, la forma, así distinta y convertida en incomunicable, dará la individuación a todo el compuesto.

Simplificando de este modo el problema, llegamos a una solución razonable. La materia saca su individuación del orden que dice a tal cantidad, distinta por esencia de tal otra cantidad; la forma saca su individuación del hecho de ser recibida en tal materia, como sellada, distinguida y aparte; el todo finalmente recibe la individuación de la forma de esta suerte individualizada.

Lo que decimos de las especies en general, puede aplicarse a la humana. "De ordinario, cada especie de cuerpos tiene sus naturales dimensiones, que nos sirven para distinguirlos, y de este volumen normal, cuyas variaciones se limitan a dos extremos aproximados, es aquí la cuestión"¹¹⁰. El orden a tales dimensiones, o a tal cantidad, confiere la individuación al cuerpo; el alma recibe su individuación del orden que dice a tal cuerpo, que hará suyo, y del alma arranca luego inmediatamente la total individuación del compuesto humano.

Siendo este orden del alma a su cuerpo transcendental e inmutable, acompaña al alma en su estado de separación; la disolución del cuerpo no lesiona la individualización del alma,

109 NYS, *Cosmologie*, n. 21.

110 In., *IUd.*, n. 215.

y en la resurrección, cuando los dos elementos se reúnan, hallarán súbitamente su ser y su vida individual, que será para los justos de felicidad sempiterna¹¹¹.

Nuestra tesis nos lleva a la conclusión de que es imposible la multiplicación numérica en las substancias puramente espirituales. Los ángeles, dice Santo Tomás, carecen de elementos que les permitan multiplicar los individuos sin multiplicar la especie¹¹².

En realidad, la multiplicación de individuos, destinada a conservar la especie, no tiene razón de ser cuando ya la especie es de suyo incorruptible.

Hay, pues, tantas especies cuantos son los individuos angélicos. Esta portentosa variedad del mundo invisible hizo exclamar a Bossuet: " Contad, si podéis, las arenas del mar o las estrellas del cielo, las que veis y las que están más allá, y no habréis contado el número de los ángeles. Nada le cuesta a Dios multiplicar las cosas excelentes; precisamente lo más bello y lo mejor, eso es lo que más prodiga"¹¹³.

111 Cf. CAYETANO, *In Opuse, de Ente et Essentia*; SAL-MANT., t. I., *De principio individuationis*, y nuestro *Cursus PUL*, t. II, tract. 2, q. 4.

112 Santo TOMÁS, I. P., q. 50, art. 4, y los comentadores in h. loe.

113 BOSSUET, *Elévations sur les Mystères*, 4^e semaine, 1^{re} élévation,.

CAPITULO CUARTO

EL LUGAR

TESIS XII. — "*Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per uno modum esse possit.*"

"Por virtud de la misma cantidad, el cuerpo se circunscribe o acomoda a un lugar de tal suerte que de este modo circunscriptivo ninguna potencia, de la clase que sea, puede hacer que haya otro cuerpo en el mismo lugar a la vez"¹¹⁴.

Consistiendo la esencia de la cantidad en constar de partes, cada una de las cuales ha de estar fuera de la otra, necesariamente debemos concluir que los cuerpos son impenetrables y que no caben dos en el mismo lugar. Mas esta última no es una propiedad tan esencial que no pueda suspenderse por el poder divino: el primer efecto es que una parte esté fuera de la otra; el efecto secundario consiste en que una parte esté fuera del lugar de la otra. Dios, que jamás suprime lo esencial, puede suspender milagrosamente un efecto secundario, como suspendió en el fuego la propiedad de quemar a los tres jóvenes hebreos del horno de Babilonia.

Bien puede Dios hacer que dos cuerpos estén en el mismo lugar.

La doctrina católica nos enseña que tal milagro se realizó cuando el cuerpo de Nuestro Señor salió del seno de María sin dañar la virginidad de su Madre, del sepulcro sin levantar ni romper la losa.

Lo que Dios no puede hacer, ni aun de potencia absoluta, es que dos cuerpos estén en el mismo lugar de un modo circunscriptivo. La tesis aprobada por la S. Congregación es categórica; todos los tomistas abundan en el mismo sentido, contra la opinión de Escoto, Suárez, Belarmino, Franzelin. Pesch, etc.

Concretemos el sentido de nuestra proposición. La presencia en un lugar puede entenderse al modo de los cuerpos, al modo de las substancias, o de una manera mixta. El primer modo exige que el ser tenga dimensiones corpóreas y que, según éstas, se acomode a su lugar, que todo el sujeto localizado corresponde a la totalidad del lugar, y a cada parte de éste cada parte del sujeto.

El segundo modo es indivisible, a semejanza de lo espiritual. Lo propio de la substancia es estar toda entera en el todo entero, y el todo entero en cada una de las partes. Si Dios otorga a un cuerpo tal manera de existir, como es un hecho en el de Nuestro Señor en la Eucaristía, el cuerpo podrá estar en varios lugares a la vez, como el cuerpo del Salvador se halla en todas las hostias consagradas¹¹⁵.

114 Esta doctrina puede verse en la *Summa*, III P., q. 75; IV *Sent.*, dist. 10, art. 3, y en el *Quodl.*, III.

115 Cf. Santo TOMÁS, *Quodlib.*, 10, art. 3, y *Quodlibet.*, I, art. 2.

La presencia mixta consiste en que el cuerpo esté en un lugar según su modo natural y resida en otro al modo de la substancia, como el cuerpo de Cristo está en el cielo con presencia circunscriptiva y en el altar con presencia sacramental. "No hay contradicción, dice el Tridentino, entre los dos hechos de que nuestro Salvador continúe siempre en el cielo, sentado a la diestra del Padre, según el modo natural, y esté a la vez presente en otros muchos lugares substancialmente, o de una manera sacramental. Es éste un modo de ser que apenas podemos expresar con palabras; mas que sea posible para Dios, nos lo hace comprender la razón esclarecida por la fe, y debemos creerlo nosotros firmemente"¹¹⁶.

Lo que, según la doctrina tomista, sería verdadera contradicción, es que el mismo cuerpo estuviera en varios lugares a la vez con presencia circunscriptiva¹¹⁷.

El modo circunscriptivo necesariamente reclama plena correspondencia y ajuste del cuerpo al lugar por sus dimensiones. Si el mismo cuerpo estuviera situado de tal modo en dos, tres o cuatro lugares a la vez, sería preciso concluir que la dimensión de uno solo equivale o se indentifica con la de dos, tres y cuatro; no quedaría en pie el valor de la numeración matemática. Al llenar un cuerpo plenamente un lugar, podemos decir que agota sus dimensiones; nada le queda para ocupar un más allá,

Los milagros de la bilocación, que leemos en las vidas de varios santos, pueden explicarse diciendo que la persona persiste en su lugar natural, aunque *se manifiesta* en otro sitio por la mediación de un ángel que hace sus veces¹¹⁸.

Distíngase con cuidado la bilocación de la impenetrabilidad. Esta es mero efecto secundario de la cantidad. La esencia cuantitativa consiste en que una parte sea distinta de otra; la consecuencia y secundario efecto consiste en que cada parte ocupe un lugar distinto.

La compenetración de los cuerpos es posible por milagro, pues sólo suspende el efecto secundario, las partes distintas se salvan, aunque ocupen el mismo lugar. La bilocación circunscriptiva sería contradictoria, implicaría que la dimensión de un solo lugar y cuerpo fuese la misma dimensión que la de dos o de tres.

Ahora puede verse cómo estas cinco tesis cosmológicas resumen toda la filosofía de la naturaleza. La esencia de los cuerpos es doblemente compuesta, primero de potencia y de acto, luego de materia y de forma ; estos dos elementos son substanciales, aunque parciales e incompletos, resultando de su unión la naturaleza específica; la primera propiedad que acompaña a la substancia corpórea es la cantidad, que extiende la substancia en parte integrales, marca la materia y la convierte en el principio de individuación, circunscribe y acomoda los cuerpos en su respectivo lugar, de tal suerte que el mismo cuerpo no pueda estar en dos sitios a la vez.

116 Conc. Trid., sesión 13, cap. I.

117 " *Quod corpus esse in dupctci loco circunscriptive, est poneré dúo contraria simul*". *Quodl.*, III, a. III.

118 Para las demás cuestiones filosóficas puede verse nuestro *Cursus*, t. II, págs. 193 y sigs.

Así se enlazan, refuerzan y completan estas proposiciones, hasta formar un cuerpo doctrinal, robusto y armonioso, capaz de resistir, como las rocas, a los embates del tiempo.

CAPITULO QUINTO

REFUTACIÓN DEL TEOSOFISMO

La Cosmología de Santo Tomás, resumida en las cinco últimas tesis, demuestra que no es el mundo ese infinito, en el cual todo sería el todo, sino un conjunto armónico de muy diversas substancias. Hay multiplicidad en el universo, porque hay potencia y acto, materia y forma, hay cantidad que extiende la substancia en mil y mil partes distintas.

Estas doctrinas tomistas sobre el *hylemorfismo* son perentoria refutación del panteísmo bajo todas sus formas.

Para completar nuestro asunto, queremos aplicar estos principios a la refutación de los más recientes errores; diremos algunas palabras acerca del teosofismo, que la Iglesia acaba de condenar¹¹⁹.

En reunión plenaria de los EE. Cardenales e Inquisidores Generales en asuntos de fe y costumbres, el día 19 de julio de 1919, fue propuesta esta cuestión: "Si las doctrinas, llamadas teosóficas, pueden conciliarse con la católica, y si es lícito a los fieles inscribirse en las sociedades teosóficas, asistir a sus reuniones, leer sus libros, revistas o escritos en general." Los EE. Cardenales, asesorados por los Consultores, mandaron responder: *Negativo*. Al día siguiente, en la acostumbrada audiencia del Papa al Asesor del S. Oficio, S. S. Benedicto XV aprueba la decisión, con orden de que se publique¹²⁰.

Para mostrar el alcance de este decreto, recordaremos a grandes rasgos las doctrinas del teosofismo, confrontándolas con las católicas.

El título en sí es harto inofensivo. *Teosofía* quiere significar sabiduría divina, conocimiento superior de las cosas de Dios; *teósofo* pudiera llamarse al discípulo o iniciado en tan alto saber. En tal sentido, no pocos escritores eclesiásticos alabaron la Teosofía y al teósofo, como son de alabar los nombres de Teología y de teólogo.

El título es aquí lo de menos. Así como los antiguos gnósticos abusaron de la palabra *gnosis*, o ciencia, los fundadores del teosofismo entienden por teosofía, o sabiduría divina, un conocimiento antiguo, universal y *oculto*, que tiende a confundir a Dios con el hombre y el mundo. Aunque este sistema se haya ofrecido y se ofrezca disfrazado con innumerables formas, pueden todas éstas reducirse a la forma fundamental del panteísmo.

Mad. Blavatski, noble rusa de gran ardor militante, fue, con el norteamericano coronel Olcott, la fundadora y principal propagandista de la sociedad teosófica; el secretario era Leadbeater, perseguido en estos últimos años por un asunto de moralidad. Hoy es

119 La crítica filosófica de este sistema ha sido hecha por E. GUENON en su libro *Le Théosophisme*. París, 1922.

120 *Acta apóstol. Seáis*, agosto 1919, pág. 317.

presidenta de la sociedad Mad. Annie Besant, alta dignataria de la masonería mixta y harto célebre por sus escritos y conferencias teosóficas¹²¹.

Hay otra corriente de las mismas ideas fundamentales, vigorosamente desarrolladas bajo la dirección del alemán Rodolfo Steiner.

Ante todo, el teosofismo ataca la doctrina fundamental del verdadero Dios personal y creador de todas las cosas. "Nosotros rechazamos la idea de un Dios personal, o extraeósmico. Afirmamos y probamos que el Dios de la Teología es un conjunto de contradicciones, una imposibilidad lógica. Por esto nos resistimos a reconocerlo"¹²². El Dios de la Teosofía se confunde con el mundo; más todavía, el espíritu y la materia constituyen un "solo ser." Según nuestras enseñanzas, el Espíritu y la Materia son cosa idéntica; el Espíritu contiene a la Materia en estado latente, y la Materia es Espíritu cristalizado, como el vapor enfriado se convierte en hielo"¹²³.

Huelga decir que en tal sistema el dogma de la Trinidad se desvanece; no hay para el teósofo más Trinidad que la manifestación intelectual y gnóstica de la Unidad impersonal e infinita¹²⁴.

Niegan rotundamente el dogma de la creación *ex nihilo*, pues todo está en todo; Dios, el alma y el universo son *uno* con la unidad absoluta, la esencia divina incognoscible. "Creemos, no en una *creación*, sino en consecutivas manifestaciones del Universo, pasando del plano subjetivo al objetivo del ser, con regulares intervalos o períodos cíclicos de inmensa duración"¹²⁵.

Contra nuestras doctrinas católicas de la libertad, de los actos humanos, de la moralidad, del último fin, oponen la substancia universal, que, pasando a través de innumerables formas, se convierte en hombre, en ángel y en Dios. "La humanidad es una sola substancia; o esencia, única, infinita, increada y eterna"¹²⁶. "Esta substancia evolucionando, llega a ser todo, llega a ser ella misma, por una especie de maravilloso retorno." "Tal es el poder misterioso de la *evolución*, de la omnipotente, omnipresente y hasta omnisciente potencia creadora"¹²⁷.

121 La literatura teosófica es ya copiosísima. Basta citar: BLAVATSKI, *La Doctrina Secreta; Clave de la Teosofía; La Sabiduría antigua*; Conferencias por A. BESANT; COUBMES, *Cuestionario teosófico elemental*; CHATBRJI, *La Filosofía esotérica de la India*. Hay también no pocas revistas en las principales lenguas. Puede verse también *Le Sentier théosophique*, por CH. NICOLAUD, director de la *Sevue internationale des Sociétés Secretes*.

122 BLAVATSKI, *Clave de la Teosofía*.

123 *Ibid.*, *Ibid.*

124 Cf. COUKMES, *op. di.*, pág. 11.

125 BLAVATSKI, *op. cit.*, pág. 118.

126 *Ibid.*, págs. 60 y sigs.

127 *Ibid.*, pág. 92. — El Conc. Vaticano condenó todas estas formas de panteísmo y evolucionismo. *De Deo omnium re-rum Creatore*, can. 1-4.

Nada puede llamarse sobrenatural o gratuito; todo en el Todo Universal es debido a la Naturaleza.

Los mandamientos de Dios y de la Iglesia, la oración y los actos religiosos, no tienen razón de ser; no necesita elevarse sobre sí misma el alma; le basta con replegarse interiormente en ese gran Todo, que osan llamar nuestro Padre en los cielos¹²⁸.

En orden a la Encarnación del Divino Salvador, sólo acierta a proferir blasfemias, llamando a Dios encarnado "antropomorfo", o la sombra gigantesca *del hombre*, sin reproducir siquiera lo mejor que el hombre tiene¹²⁹. Distingue, además, el Cristo universal del Cristo singular. El Cristo universal puede considerarse, o en su estado de *involución*, y es entonces *el Verbo o Logos*, encarnado y de algún modo inmolado por su inmersión en el Universo; o bien en estado de *evolución*, elevándose de grado en grado hasta alcanzar el matrimonio en espíritu con lo Absoluto¹³⁰.

El Cristo singular, o histórico, es un gran sabio, o perfecto teósofo, semejante a Manú, Zoroastro, Buda, etc., mas de ningún modo un verdadero Dios Personal. El dogma de la Redención, que supone y repara un pecado original, carece de sentido, pues el género humano, substancia divina y eterna, en lo íntimo de su ser, es impecable e infalible, y también porque las acciones de un puro hombre, como llaman al Cristo de la historia, carecen de valor infinito necesario para satisfacer por la culpa¹³¹.

Queda, pues, destruida de un golpe en su raíz, toda la economía sobrenatural de la gracia y de los sacramentos, que en los dogmas de la Encarnación y de la Redención se fundan.

Niega también el Teosofismo todas nuestras verdades de *novissimis*, muerte, juicio, infierno y gloria, haciendo consistir toda la sanción y expiación de nuestras culpas en una serie de *transmigraciones* o *encarnaciones* sin número, en otros tantos cuerpos renovados.

A tantos ensueños y aberraciones nos basta oponer la definición del IV Concilio de Letrán: "El Juez supremo dará a cada uno según su merecido, tanto a los reprobos como a los predestinados, todos los cuales han de resucitar *con el mismo cuerpo que ahora tienen (cum suis propriis resurgent corporibus* QUAE NUNC *gestant)*, para recibir, conforme a sus buenas o malas obras, los unos el *castigo eterno* con el diablo, los otros la *gloria eterna* con Cristo"¹³².

Era, por consiguiente, muy justo e indispensable que el Santo Oficio, tribunal supremo y guardián nato de la doctrina y de la moral, condenara tales errores, prohibiendo a los católicos entrar en las sociedades, asistir a las reuniones y leer los escritos teosóficos.

Tales aberraciones no tendrán fácil cabida entre los buenos tomistas que han comprendido a fondo la triple composición de la criatura corpórea, composición de potencia y acto, de materia y de forma, de substancia y accidentales. De todo esto

128 OUEMES, *op. cit.*, pág. 88.

129 BLAVATSKI, *opi, cit.*, pág. 88.

130 CHATERJI, *La Philosophie ésoiérique*, págs. 132 y sigs.

131 Of. nuestro libro *Le Mystère de la Bedemption*, capítulo II y sigs.

132 Cap. *Firmiter*, DENZINGER, 429.

necesariamente resulta la radical distinción en géneros, especies e individuos, unos en la especie, distintos cada uno de por sí por su principio de individuación, que es la materia tal, sellada por tal cantidad (*materia signata quantitate*).

Firme la mente en los anteriores datos y principios fundamentales, fácilmente descubre el absurdo del panteísmo en todas sus formas, que, al identificar las substancias, admite necesariamente la *consustancialidad* de Dios con todas las cosas del Universo. Notemos especialmente la oposición radical entre el panteísmo y el dogma de la encarnación. Si la persona divina uniera a sí misma hipostáticamente todas las substancias humanas y aun las de todo el Universo, no iría tan allá como el panteísmo; la substancia divina jamás se confundiría con todas estas substancias; no habría jamás *consustancialidad* de Dios y del mundo¹³³.

Ved cómo estas tesis, a primera vista meras sutilezas sin transcendencia, que se relacionan con la composición de las substancias creadas y con el principio de individuación, nos llevan a la glorificación del Acto Puro, verdadero Dios personal.

133 Sobre esta hipótesis, vid. nuestra obra *Tractatus do* matici*, tom. III, págs. 104, 107, 120.

TERCERA PARTE
La Biología y la Psicología de
Santo Tomas
(TESIS XIII a XXI)

CAPITULO PRIMERO

EL PRINCIPIO DE LA VIDA ORGÁNICA Y DE LA VIDA SENSITIVA

TESIS XIII. —" *Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subjecto pars movens et pars mota per se iibebantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogéneas.*"

"Los cuerpos se dividen en dos categorías: la de los vivientes y la de los que carecen de vida, La forma substancial de los vivientes, llamada alma, requiere cierta disposición orgánica, o sea partes heterogéneas, para que haya en el mismo sujeto una parte que mueve y otra que es movida por sí"¹³⁴.

La teoría fundamental de la materia y la forma se aplica en este caso al problema de la vida, teniendo en cuenta que la forma substancial es el alma. Primeramente hay que considerar la vida en los cuerpos pertenecientes al reino vegetal y animal, cuyo estudio abarca la *Biología* mirada a vuelo en sus principios esenciales. Viene después la *Psicología* propiamente dicha a ocuparse del reino humano, investigando cuanto atañe al alma racional en su naturaleza, origen y destino, y como forma del cuerpo; y establecida la distinción entre el alma y sus facultades, se detiene de un modo especial en las potencias espirituales, inteligencia y voluntad, y en aquellos problemas relacionados con el conocimiento y el libre albedrío.

I. — La verdadera noción de la vida

Nuestra tesis asienta, desde luego, la radical diferencia que separa a los cuerpos vivientes de los no vivientes, haciendo resaltar como característica en la vida de aquéllos el *moverse por si mismos*, lo cual exige un complicado organismo que no sería concebible sin partes heterogéneas.

Un error ya muy antiguo, el viejo monismo, restaurado en la actualidad bajo diversas formas, entre otras, con el nombre de *hilosoísmo* (*yle*, forma; *zoe*, materia), pretende que toda materia sea viviente, y que sólo existe en el mundo un principio único, alma del universo, en el que todo viene a confundirse: todo es todo y todo es Dios. Aun más expresamente, si cabe, lo presenta el teosofismo contemporáneo: "Decimos nosotros que ese destello divino que anima al hombre es uno e idéntico en esencia al Espíritu universal... *el Espíritu y la Materia son idénticos*, según nuestras enseñanzas"¹³⁵.

134 Santo TOMÁS enseña esta doctrina en muchos pasajes de sus obras. Vid. V *Metaphys.*, lect. 14»; I *Cont. Gent* e. 97; *Sum. Theol*, I. P., q. 18, aa. 1 y 2, q. 75, a. 1; *De Anima*, passim, pero especialmente I. II, c. 1.

La tesis presente elimina semejantes aberraciones con sobriedad de palabra, bien apoyada en el sentido común. Este y la experiencia, efectivamente, nos han demostrado de consumo que todo no es todo, es decir, cualquier cosa no es todo. El escrupuloso análisis de las *propiedades irreductibles* nos induce a establecer, sin género de duda, que los cuerpos simples difieren esencialmente de los compuestos; que hay especies irreductibles e infranqueable distancia desde los cuerpos vivientes a los no vivientes.

No precisa recordar ahora las nociones elementales de Fisiología y Biología, comparando la *célula* con la *molécula mineral* y contraponiendo los varios fenómenos de la vida celular, nacimiento, desarrollo, reproducción y muerte, a los diametralmente opuestos de la materia inorgánica¹³⁶; basta el firme y ya requerido apoyo sobre los sencillos datos del sentido común. ¡)ícej el Doctor Angélico: " La vida es más aparente o visible en el animal, pues de seguida notamos que se mueve de por sí; tenémosle por vivo mientras dura ese movimiento, y le damos por muerto desde que vemos deja de moverse por sí mismo, a falta de vida"¹³⁷.

De ahí parte la Psicología. Tan elocuente es ese indicio vital, que todo cuanto se mueve, sin causa aparente, está vivo para la creencia de los niños. El filósofo no desestima esos pormenores, antes bien los completa con sus investigaciones y sobre ellos funda el edificio de la ciencia.

Quede en firme, por consiguiente, que lo propio de la vida es moverse de por sí con un movimiento *activo* del cual es principio y término, a la vez, el ser viviente, puesto que su operación permanece en el mismo sujeto de donde brota. Ahora bien; el movimiento de los cuerpos inorgánicos es exclusivamente *pasivo*, porque la molécula material no sólo no se aprovecha para sí de esa especie de actividad interna que desarrolla, sino que va perdiendo fuerzas, y sus energías concluyen junto con su operación; todo lo contrario a la planta, que se beneficia con su propio trabajo, se perfecciona al obrar y encuéntrase vestida de flores y coronada de frutos al cabo de su operación. El movimiento vital de los animales resulta aún más intrínseco que el de las plantas, por ser la misma potencia o facultad el principio y término de la sensación, por ejemplo, de la visión o de la emoción; y mayor unidad todavía se aprecia en la vida intelectual, a causa de que un mismo acto del espíritu abraza conjuntamente todo lo que hayamos podido acopiar durante el largo proceso y múltiple trabajo de los sentidos externos e internos.

Véase el concepto que la filosofía aristotélico-tomis-ta se ha formado de la vida: Vivir es moverse por sí mismo, mediante una operación que, partiendo del sujeto, permanece, sin embargo, en él, lo desarrolla, perfecciona y lleva a su término o, cuando menos, lo conserva en su estado de perfección. Es claro que, así, la diferencia esencial entre vivientes y no vivientes proviene de su movimiento o acción; la vida no puede ser ya el movimiento *pasivo* que agota al sujeto, como en el reloj cuya cuerda hay que dar, o en la pila eléctrica cuya carga ha de renovarse, ambas periódicamente, sino el movimiento

135 BDAVATSKI, *La Cléf de la Théosophie*, traducida del inglés por Mme. de NEUVILLE, págs. 14, 43, 88, 90, etc. — Véase el capítulo precedente.

136 Sobre este asunto, léase a CL. BERNARD, *Legons sur les phénomènes de la vie eommuns aux animaux et aux végétaux*.

137 Cf. Santo TOMÁS, I. P., q. 18, a. 1.

activo que lo sostiene, alimenta y perfecciona. Los materialistas más exaltados se han visto precisados a confesar que, mientras el ser viviente forma su propio organismo, y se asimila los elementos extraños, y se reproduce en otros semejantes, permaneciendo siempre *idéntico* a sí mismo, el cuerpo bruto carece por completo de esos caracteres. Durante la vida de un organismo, "al mismo tiempo que se destruyen las moléculas, se reconstituye una cantidad mayor de moléculas *idénticas*"; y, por el contrario, en las reacciones químicas de todos los cuerpos inorgánicos, cualesquiera que ellas sean, las moléculas preexistentes que se destruyen son substituidas por otras *diferentes*"¹³⁸.

II. — El principio de la vida

A continuación indica la tesis propuesta, que el principio de la vida es la forma substancial, llamada alma. Con efecto, hay que reconocer en el viviente un principio estable, y permanente que mantenga al ser en su unidad, frente al continuo vaivén de fenómenos que ya comienzan, ya acaban, y a pesar de los incesantes cambios a que se hallan sometidas las moléculas. He aquí dos hechos o leyes que lo mismo consigna la común experiencia que la ciencia moderna: la unidad del ser viviente y la inestabilidad de la materia. "Cada cual sabe perfectamente —escribía P. Janet— que permanece el mismo en todos y cada uno de los momentos de su existencia. Testigos fidedignos de nuestra identidad son: el pensamiento, la memoria, la responsabilidad"¹³⁹. Por otro lado, la actual Biología ha venido a confirmar, bañándole de luz, aquel aforismo de Cuvier: *Ninguna molécula queda fija en un mismo lugar, todas entran y salen sucesivamente*. ¿Cómo, pues, podría salvarse la identidad del ser viviente, sin ese principio perdurable y específico que llamamos forma substancial? Si el alma en lugar de substancia fuera un fenómeno, se desvanecería como se desvanecen todos los fenómenos; y si fuese, no uno, sino toda una serie entera de ellos, según quiere Taine, el alma entonces sólo existiría en el pensamiento; porque, en definitiva, una serie de movimientos sucesivos no tiene más existencia de la que le presta el espíritu, al llevar cuenta y relacionar esos distintos movimientos o fenómenos pasajeros¹⁴⁰. Por donde los postulados del sentido común y las comprobaciones evidéntísimas de la Biología, convergen hacia una misma infalible conclusión: que no hay modo de explicar la vida sin la forma substancial que llamamos alma.

Falta por explicar la última palabra de nuestra tesis tomista, el último elemento que completa la noción de la vida. Dejando a un lado a los cuerpos brutos, por ser *homogéneos*, échase de ver en el campo contrario esa subordinación y jerarquía indispensables entre las diversas partes de cada viviente para que unas puedan mover y otras ser movidas: tan maravillosa *estructura* de partes *heterogéneas* que, dentro de un mismo e indivisible organismo, constituyen *órganos, aparatos y sistemas*, no es una simple agregación de moléculas.

138 LE DANTEC, *Les limites du connaissable, la vie et les phénomènes naturels*, p. 70.

139 P. JANET, *Le matérialisme contemporain*, paga. 121, 122.

140 Quien desee una refutación más completa de Taine y de los filósofos de su misma escuela, lea al P. COCONNIER, O. I., *L'âme humaine*, I. P.

El órgano significa, precisamente, una parte del organismo dotada de especial estructura con destino a una función fisiológica determinada, como es el pulmón, el corazón, el hígado, el estómago. Aparato es el conjunto de muchos órganos que conspiran a un mismo fin; así, por ejemplo, el aparato digestivo comprende la boca que recibe y mastica los alimentos, el estómago que los digiere, el intestino que los absorbe, las glándulas que segregan los líquidos necesarios para la digestión. Sistema es el conjunto de partes de la misma naturaleza que desempeñan un oficio parecido en todo el cuerpo.

En medio de esa heterogeneidad de partes reina la más estricta subordinación de unas con otras, sin la cual no podrían concurrir a un fin común, ni formar un todo completo, un solo organismo. Esa continuidad es tan severa, tan armoniosa, tan infalible, que bastábale al genio de Milne Edwards el análisis de un solo diente para deducir la naturaleza íntegra de todo el ser.

Cuando aun no se podían prever los maravillosos descubrimientos de nuestra fisiología, Aristóteles y Santo Tomás nos legaron una definición del alma que explica perfectamente los fenómenos actuales. Decían: "El alma es el acto primero del cuerpo físico-orgánico que se halla en potencia para la vida: *Actus primus corporis physici organici, potentia vitam habentis*"¹⁴¹. El alma es el acto *primero*, conviene a saber, *específico y substancial*, que distingue radicalmente el mundo viviente del mundo mineral; del cuerpo *físico*, esto es, natural, en contraposición al matemático o al artificial; y *orgánico* u organizado, para demostrar que las partes de ese cuerpo son desemejantes entre sí —no homogéneas, como en los cuerpos brutos,— y que a todas ellas anima la forma substancial, o el alma, que es lo mismo. En el sentido aristotélico-tomis-ta, la organización supone una sola alma en todo el compuesto, cuyas partes informa substancialmente con tal manera de información, que se aplica diversamente a cada parte, según su importancia y el oficio que desempeña: de un modo a la mano, de otro al cerebro, al corazón, etc., en la inteligencia de que toda el alma está íntegra en cada parte.

Los últimos términos de la definición, "*de un cuerpo que tiene la vida en potencia*", significan que el cuerpo no es viviente por sí mismo, sino por su alma o forma substancial; y que con todo y estar animado por ella, se encuentra todavía en potencia para el ejercicio ulterior de la vida, o sea, para las operaciones vitales. De conformidad con la doctrina fundamental anteriormente expuesta sobre la potencia y el acto, la substancia y los accidentes¹⁴², el ser viviente tiene la vida en acto primero por su alma, y en acto segundo por sus operaciones, que brotan de las facultades vitales como de sus principios inmediatos, y del alma, forma substancial, como de su principio radical.

Tal es la profunda y algo compleja enseñanza contenida en la Tesis XIII, que ha de precisarse más con el estudio del alma en las plantas y en los animales.

TESIS XIV. — "*Vegetalis et sensilis ordinis animae nequáquam per se subsistunt, neo per se producuntur, sen sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et,*

141 II *De Anima*, c. 1.

142 La explicación de esta definición del alma se puede ver en JUAN DE SANTO TOMÁS, *Philos. Nat.*, III. P., y nuestro *Ours. Philos. Thomist.*, t. III, págs. 42-46.

cuin a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur."

"Las almas del orden vegetativo y del sensitivo no pueden por sí mismas, ni existir, ni ser producidas, sino que únicamente son a modo de principio que da ser y vida al viviente, de tal suerte que, por el mero hecho de corromperse el compuesto, se corrompen también ellas accidentalmente, a causa de su dependencia omnimoda de la materia"¹⁴³.

Esta proposición resume todas las cuestiones relacionadas con la naturaleza, origen y destino de las almas inferiores.

Su naturaleza hállase debidamente señalada con precisos caracteres: no son un todo subsistente, desde el momento que dependen de la materia, y, sin embargo, tampoco son la materia misma, sino una energía que la gobierna y domina, un principio específico que da al viviente el ser y la vida.

Queda ya demostrado que el alma es un principio substancial y permanente. Aun en la planta, es una fuerza que mantiene al ser viviente en su unidad, mientras que las moléculas materiales se renuevan constantemente; una energía intrínseca, superior a todos los recursos de la Física y la Mecánica, que nunca llegarán a reproducir o imitar las más hábiles manipulaciones de nuestros laboratorios. "Está claro —observa Claudio Bernard— que la propiedad evolutiva del huevo que ha de producir un mamífero, un pájaro o un pez, no es asunto que pertenezca a la Física ni a la Química"¹⁴⁴.

Por este motivo, la vida no pudo aparecer originariamente en el mundo sin la intervención de Dios, el cual produciría de modo inmediato las especies o, cuando menos, infundiría en la materia una virtud *activa* para evolucionar y ascender hasta las formas superiores. Jamás la vida de ningún vegetal llegará a ser producto de una acción o reacción química; siempre se ha de requerir un principio que coordine y gobierne los distintos elementos, encauzándolos al bien general de toda la planta.

Con mayor razón no cabe en los moldes de un simple automatismo el alma del animal, principio de las sensaciones *conscientes*, tan reales como vivas, y de las más vehementes pasiones, con frecuencia manifestadas al exterior en sus violentos efectos. El buen sentido del pueblo ha sabido siempre hacer fácil justicia de las teorías que convierten a los animales en puras máquinas, y al escribir San Agustín: "*El dolor que sienten las bestias demuestra una fuerza admirable, en su género, y digna de alabanza*"¹⁴⁵, no hacía más que interpretar con acierto verdad tan elemental.

Sin embargo, al revés de lo que sucede con las formas subsistentes, esas almas no pueden desligarse de las condiciones de la materia. El carácter típico de lo que no depende de ella, es el *progreso*; y el animal, que vive en domesticidad con el hombre y a la vista de sus inventos, no ha dado un paso en su perfeccionamiento, porque es incapaz

143 Esta proposición es como una síntesis de las doctrinas de Santo TOMÁS; bastará citar *Summ. Theol.*, I. P., q. 75, a. 3, y q. 90, a. 2; II *Cont. Gent.*, c. 80 y 82.

144 Claudio BEENABD, *La Science expérimentale*, página 209. .

145 "Dolor autem quem bestiae sentiunt, animarum etiam animalium *vim quamdam* IN SITO GENEKE MIRABILEM LATJDABILEMQUE *commendat*". San AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, lib. III, c. XXIII, n. 69, P. L., XXXII, 1305.

de progreso. Si se puede hablar de progreso relativo a los animales, será siempre en un sentido *unilateral*, circunscrito a un estrecho orden de cosas, como efecto de hábitos adquiridos en idénticas circunstancias y de impresiones sentidas ante los mismos objetos. No se ocultó ese detalle a la fina observación de nuestro gran Bossuet: "Quien tan sólo vea que los animales nada han inventado de nuevo desde el principio del mundo y, por otra parte, considera tantas maneras de inventos, de artes y de máquinas con que la naturaleza humana ha cambiado la faz de la tierra, comprenderá fácilmente cómo campean de un lado la rudeza y del otro el genio"¹⁴⁶.

La naturaleza, pues, de esas almas se caracteriza por su dependencia de las condiciones de la materia, sin dejar de ser una forma simple, admirable en su género e inexplicable por las leyes fisicoquímicas o de la mecánica.

Además, según indica la tesis, las almas vegetativas y sensitivas son a la vez principio del ser y de la vida: *quo vivens est et quo vivit*. Lo que vale tanto como decir que es una misma realidad substantiva la que da el ser y la vida al viviente, por formar éste un todo en el que no se pueden distinguir dos principios substanciales, uno para el ser y otro para la vida. De ahí proviene aquel axioma de Aristóteles y los escolásticos: *In viventibus vivere est esse*, el primer principio del ser de los vivientes lo es también del vivir¹⁴⁷, sin cuyo requisito no compondrían un todo substancial.

De lo dicho se infieren fácilmente el origen y el destino de esas almas. Al no existir de por sí, no son producidas por sí mismas, sino en y por el compuesto. Tampoco son creadas de la nada, sino engendradas de la potencia de la materia. ¿Cómo se entiende esto? Dada la incapacidad de la materia, lo mismo sola que acompañada de las fuerzas químicas, para producir la vida, Dios, al crear a los primeros vivientes, les infundió la virtud de elaborar una semilla que contuviera virtualmente la vida, para que cuando dicha semilla acabara su evolución, con el andar del tiempo y según las leyes establecidas por la Providencia, el alma fuese producida o resultase necesariamente como término natural de la generación.

El destino de esas almas corre parejas con su origen; porque, dependiendo su existencia del organismo, al fallar éste con la muerte, deben ellas también desaparecer o sufrir lo que se llama en lenguaje escolástico corrupción por accidente. Absolutamente hablando, Dios podría hacerlas existir aún separadas del cuerpo, por medio de milagro, como en la Eucaristía sostiene los accidentes sin el apoyo normal de su substancia; mas no tenemos derecho a suponer tales derogaciones en la suave Providencia que gobierna a los seres según su naturaleza. Esas almas, de suyo corruptibles, perecen con sus cuerpos. Y no es que caigan en la nada, como tampoco salieron de ella: van a parar a la potencia o reserva de la materia, es decir, se disuelven las diversas energías que estaban contenidas en ese principio simple; mas la naturaleza, dotada de un poder equivalente y mediante la influencia de la vida, utiliza los elementos informados anteriormente por la primer alma y puede reproducir una forma o un alma semejante a la primera, al cabo de numerosas transformaciones.

Así se cumplirá una vez más el axioma de que "Nada se crea de nuevo, nada se pierde".

146 BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soimême*, e. V, n. VII.

147 Cf. nuestro *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, págs. 42, 61 y sigs.

CAPITULO SEGUNDO

EL ALMA HUMANA: SU NATURALEZA, ORIGEN Y DESTINO

TESIS XV. —" *Contra, per se subsista anima humana, quae, quum subjecto sufficienter disposito potest infundí, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.*"

"Por el contrario, el alma humana subsiste por sí misma, es creada por Dios en el momento que puede ser infundida en el sujeto suficientemente dispuesto, y por su naturaleza es incorruptible e inmortal"¹⁴⁸.

Cuatro afirmaciones capitales encierra esta proposición : 1º El alma humana es subsistente o espiritual; 2º Dios la crea; 3º Esa creación se realiza en el mismo instante de ser infundida en el cuerpo suficientemente dispuesto; 4º El alma es incorruptible e inmortal por naturaleza.

No intentamos exponer detalladamente todas esas doctrinas, para lo que se requeriría un verdadero tratado, sino presentar sus fundamentos inquebrantables.

I. — Espiritualidad del alma

El principio, siempre de actualidad, en que se funda Santo Tomás para probar que el alma es espiritual, es Ja misma espiritualidad de la operación y de su objeto. Porque no satisfecha nuestra alma con alcanzar objetos del todo inmateriales, como lo universal, lo infinito, lo eterno, considera también de manera abstracta e ideal los objetos materiales que percibe, y los contempla desde puntos de vista enteramente desconocidos para los sentidos. Así, al ver un efecto sensible, deduce la idea de causa; de la operación, infiere la naturaleza del agente, y corrige, además, el yerro de los sentidos, enderezando con su raciocinio el bastón que los ojos ven doblado en el agua, etc.

Pero donde soberanamente descuella esa independencia de las condiciones materiales, es en los *tres actos* del entendimiento humano.

La simple *aprehensión* se verifica por medio de un concepto enteramente abstracto que representa las cosas, en su misma esencia, independientes del tiempo y del espacio, como los universales, las especies y los géneros.

En el *juicio* hay un punto de vista más abstracto, y es la *relación necesaria* que une al predicado con el sujeto, de la cual nacen esos juicios absolutos, irreformables, analíticos, *a priori*. De más perfecta independencia goza todavía el *raciocinio*, porque la

148 Entre los numerosos lugares donde Santo TOMÁS sustenta estas doctrinas, bastará citar: *Sum. Theol.*, I. P., q. 75, a. 2; q. 90; q. 118; y *QQ. disp.*, de *Anima*, a. 14; de *Potentia*, q. 3, a. 2; II *Cont. Gent.*, ce. 83 y sigs.

consecuencia, o el *paso lógico* de las premisas a la conclusión, sobrepuja a la mirada de los sentidos, entrando de lleno en el orden puramente inmaterial.

Finalmente, un alma que por aferrarse a lo invisible expone su cuerpo a los padecimientos, tiene que ser necesariamente espiritual como los objetos en que se deleita. Es el argumento de Bossuet: "He notado en mí una fuerza superior al cuerpo con la que puedo ponerle en trance de ruina inevitable, a pesar del dolor y la violencia que sufro con ello"¹⁴⁹.

Ningún espíritu leal y sincero puede eludir la fuerza decisiva de estos argumentos. La espiritualidad del alma es una verdad natural que la *razón a solas* puede demostrar. Por este motivo, la Sagrada Congregación del Índice expidió un decreto el 11 de junio de 1895, que aprobó Pío IX el día 15 del mismo mes y año, obligando a M. Bonetty a subscribir esta proposición: "*Se pueden probar CON CERTEZA, por medio del raciocinio, la existencia de Dios, LA ESPIRITUALIDAD DEL ALMA y la libertad del hombre*"¹⁵⁰.

II. — Origen del alma por vía de creación

Una vez admitida la espiritualidad del alma, resulta obvio que no pueda explicarse su origen de otra manera que por vía de creación¹⁵¹.

La hipótesis de que fuera una partícula de la substancia divina, repugna a la espiritualidad del alma e injuria a la simplicidad de Dios. Decir que procede de un germen corporal, es caer en grosero materialismo; pensar que nace de un germen espiritual, es pervertir la noción de substancia espiritual, que ni consta de partes, ni está sujeta a tales evoluciones; pretender que la engendre el alma de los padres, a la manera que una llama enciende otra llama, es también destruir la simplicidad del espíritu, porque la llama se *divide* al comunicarse, evidentemente.

Frohschammer, en el siglo pasado, se imaginó que el alma era creada por los padres, sirviendo como instrumentos de Dios y con una virtud recibida de él, sin parar mientes en que la creación, privilegio incommunicable del Omnipotente, no se compadece con ningún instrumento. Su obra quedó prohibida por un decreto del Índice, el 5 de mayo de 1857.

Más absurda aún es la teoría de Eosmini: el alma, que antes era sensitiva, se transforma y llega a ser racional, intelectual, subsistente e inmortal, *cuando se le aparece la idea (jel ser*. Tal evolución destruye el concepto de substancia indivisible, espiritual e incorruptible. Esos y otros desvarios, por el estilo, fueron condenados por Santo Oficio, el 14 de diciembre de 1887¹⁵².

149 BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. IV, n. 11. — Sobre este asunto de la espiritualidad del alma, véase al P. COCONNIER, *Ame humaine*, y al Card. MERCIÉB, *Psicología*; CL. PIAT, *La destines de l'homme*.

150 "*Batiocinatio Dei existentiam, ANIMAS SPISITUA-LITATEM, hominis libertatem, CŪM CEKTITŪDINE probare potest*". DENZINGER, 1650.

151 Vid. P. COCONNIER, *Ame humaine*, c. VII.

152 Cf. DENZINGER, 1911.

La filosofía tomista nos proporciona un argumento tan sencillo como demostrativo. Siendo el alma subsistente, tiene que existir de por sí y ser producida por sí misma, de la nada, no de un sujeto preexistente, porque en este caso implicaría partes, sería divisible y estaría sometida a cambios. Es así que sólo a Dios pertenece sacar las cosas de la nada. Luego el alma humana es creada directamente por Dios.

Hasta ahora la Iglesia sólo ha manifestado su opinión ; y si no ha definido explícitamente que el alma es sacada de la nada, lo cree como una de tantas verdades tocantes al dogma. "Creo y pregonó — dejó consignado León XIII en su profesión de fe — que el alma no es parte de Dios, sino sacada de la nada, y que, sin el bautismo, es reo de pecado original... Tal es la fe que la Santa Sede Apostólica Eomana cree de corazón para la justicia y confiesa de palabra para la salvación"¹⁵³. Negar, pues, el origen del alma por vía de creación, sería un ataque a la doctrina católica y temeridad gravemente culpable.

III. — Cuándo es creada el alma

Añade nuestra tesis que el momento de la creación del alma es el mismo de su infusión en el cuerpo, una vez que éste se halla convenientemente dispuesto. Pueden aquí presentarse dos cuestiones: la de si es creada el alma antes de unirse al cuerpo, y si se une al cuerpo en el instante de su concepción.

La Iglesia dio el golpe de gracia a los sostenedores de la primera en sentido afirmativo, al combatir vigorosamente y condenar el error de los platónicos, de Plotino y los origenistas, según el cual las almas, después de haber llevado una existencia anterior, irían siendo encerradas en cuerpos más o menos nobles, a proporción de sus merecimientos o pecados¹⁵⁴.

En el pontificado de León X, el V Concilio de Letrán declaró que el alma humana se multiplica individualmente según la multitud de los cuerpos: "*Pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit*"¹⁵⁵. Sin llegar a una definición, da a entender el Concilio que el alma es multiplicada o creada individualmente en el momento de infundirse al cuerpo.

San Bernardo lo había dicho también: " *Sed creando immittitur te immittendo creatnr.* al ser creada es infundida, y al ser infundida es creada"¹⁵⁶.

La razón de Santo Tomás¹⁵⁷, aunque muy sencilla en la apariencia, tiene meollo de profunda filosofía: lo que es preternatural no debe existir antes de lo que es natural; porque lo que Dios produce por sí mismo ha de ser en su estado normal. Ahora bien; el

153 "*Animam non esse partem Dei, SED EX NIUILO CSEATAM... et absque baptisate originali peccato obnoxiam, credo et praedico. Hanc fidem Sancta Komana et Apostólica Sedes corde credit ad justitiam et ore confitetur ad salutem*". MANSI, XIX, 662, B. ss.

154 Sobre el asunto, léase a San AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, lib. II, c. xx y c. xxl; *De Qvív.*, lib. X, e. xxxi; P. L., XXXII, 1299, sigs., y XLI, 311, sigs.

155 DENZINGER, 738.

156 San BERNARDO, Serm. II, *De Nativ. Domini*, n. 60; P. L., CLXXXII, 122.

157 I. P., q. 90, a. 4, y q. 108, a. 3.

estado de separación no es el normal del alma humana, por ser ésta esencialmente forma del cuerpo. Su estado natural es el de unión al cuerpo. De donde se sigue que el estado de unión ha de preceder al de separación; y que si el alma puede vivir todavía después de haber estado unida al cuerpo, no puede, sin embargo, haber existido antes de la unión con él¹⁵⁸.

¿Cuándo comienza dicha unión? Al estar el cuerpo suficientemente dispuesto. A Santo Tomás y a los antiguos no les parecía que se verificase en el instante de la concepción: primero informaría al embrión un alma vegetativa, y luego otra sensitiva, con la tarea de preparar el camino al alma humana, por decirlo así, como sirvientes de una reina, para que cuando viniese a informar al organismo lo hallase digno de ella.

Va generalizándose más y más la opinión de los modernos¹⁵⁹, que niegan el supuesto y, por ende, la consecuencia de los antiguos, ya que estando vivo el embrión y dotado desde el principio de una organización suficiente, según hoy en día parece, no hay motivo para que el alma no intervenga también desde el primer instante en la construcción, de cierto modo, o formación de aquel cuerpo que ha de asociar a su propio ser y a su vida.

Sin entrar a fondo en esta disputa, bástenos decir con la Sagrada Congregación: el alma interviene cuando el sujeto se halla suficientemente dispuesto, *quum subjecto sufficienter disposito potest infundí*.

IV.—Pruebas de la inmortalidad

El último punto de la tesis señala que el alma es incorruptible e inmortal, no por milagro o favor gratuito, como hubiera sido inmortal el cuerpo del primer hombre a no haber perdido el estado de inocencia, sino por naturaleza y en virtud de sus principios constitutivos.

Los argumentos que establecen la inmortalidad del alma, prueban de rechazo su inmortalidad *por naturaleza*, haciéndola evidente y palmaria.

Muy contados escolásticos pretendieron con Escoto que la inmortalidad del alma es una verdad de fe y no puede demostrarse por la razón a solas. En nuestros tiempos¹⁶⁰, sin que hubiera ya lugar a duda, muchos escritores católicos han sacado a debate la opinión de Escoto, que Melchor Cano¹⁶¹ censuró severamente, y de la cual escribió Báñez: "Es un error decir que la inmortalidad del alma no es demostrable por la razón natural"¹⁶².

Tan persuasivo es el argumento sacado de la necesidad de una sanción para después de la vida presente, que J. J. Rousseau se vio obligado a escribir aquella conocidísima frase suya: "Aunque no tuviera otras pruebas sobre la inmortalidad del alma que el triunfo del

158 Santo TOMÁS expone y refuta largamente los errores contrarios, II *Cont. Gent.*, e. 83 y 84.

159 Cf. ANTONELLI, *Medicina Pastoralis*, a. XIX.

160 Véanse, a este propósito, los artículos del abate BER-NIES y de CL. PIAT en la *Sevue du Clergé francais*, 1903.

161 Melchor CANO, *De Locis Theologicis*, lib. XII, c. XIV.

162 "*Dicere animae immortalitatem non esse demonstrabilem per rationem naturalem, erroneum est*". BÁÑEZ, *Com-ment. in I. P.*, q. 75, a. 6.

malvado y la opresión del inocente, esto sólo me impediría ponerla en duda. Tan estridente disonancia en la armonía universal, me empujaría a buscarle una solución, y me diría: Para nosotros no acaba todo con la vida; todo entra en orden con la muerte." Sabido es, asimismo, que el general Du Barrail exclamó un día en la tribuna de la Cámara de Diputados: " ¡Si quitáis a los soldados la fe en la otra vida, no tenéis derecho a exigirles el sacrificio de su existencia!"

Otro tanto puede decirse de la prueba basada en la finalidad. "Si todo acaba con el último suspiro, el hombre es un ser frustrado por naturaleza; y tanto más lo será, cuanto más se acerque a la madurez de sus años. No es racional creer en una antinomia tan profunda ; no se puede admitir que esa finalidad tan visible en todas las especies inferiores, venga a detenerse bruscamente al llegar al más alto grado de la vida, y allí falle para siempre. Si el amor que constituye el fondo de las almas clama por la existencia del Absoluto, es señal de que existe como fin nuestro, y no de cualquier manera; de que es el principio que nos mueve y el término hacia donde tendemos; de que nuestro ser está pendiente por completo de su ser. "Hay algo en nosotros que no muere¹⁶³ y cuya vida es el mismo Dios"¹⁶⁴.

No es menos demostrativo el argumento sacado del objeto. El alma tiene que estar al nivel de su objeto, y como éste es eterno, eterno ha de ser ella. Lo mismo que expresa Bossuet con tanto vigor: " Nacida el alma para contemplar esas verdades, y al mismo Dios que encierra toda verdad, *ahí halla su razón de conformidad con lo eterno*"¹⁶⁵.

Esta verdad es un corolario de la espiritualidad ya demostrada. Espiritual = inmortal por su naturaleza. Porque, la substancia espiritual, ¿qué cosa es? La que no depende del cuerpo, ni en su ser, ni en su operación específica. Y ¿qué es una substancia inmortal por naturaleza? La que es independiente del cuerpo en su ser y en su operación, de tal suerte que pueda existir y obrar sin él. Existe, por tanto, una ecuación perfecta entre espiritual e inmortal por naturaleza; y si la razón puede demostrar la espiritualidad del alma, como ya se explicó, por el mismo hecho queda demostrada su inmortalidad por naturaleza. Pero, dirá alguien: y ¿quién demuestra que el alma no pueda renunciar a su inmortalidad, o que Dios no se la quitará algún día?

Ya está demostrado. Es evidente que el alma no puede despojarse de lo que constituye su naturaleza, como es evidente que el mismo poder se requiere para aniquilar que para crear, esto es, un poder infinito que haga pasar a la criatura del ser a la nada y de la nada al ser. Por consiguiente, sólo Dios podría aniquilar. Mas Dios, que ha constituido la naturaleza, enseña el Angélico Doctor, no priva jamás a los seres de lo que les es natural¹⁶⁶, y, por tanto, jamás quitará al alma la inmortalidad, que le corresponde por su misma naturaleza.

163 BOSSUET, *Sermón sur la mort*, Carême du Louvre, edit. Lebarq, t. IV, p. 17.

164 PIAT, *La destinée de l'homme*, p. 193. — Véase también a Henri HUGON, *Y a-t'il un Dieu? Y a-t'il survie de l'ame aprés la mort?* París, Tequi.

165 BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, 1. V, n. XIV.

166 "*Deus, qui est institutor naturae, non suitrahit rebus quod est proprium naturis earum*". Santo TOMÁS, *II Cont. Gent.*, c. 55; Cf. Santo TOMÁS, *I. P.*, 104, a. 4.

La Iglesia siempre ha mirado con el mayor interés esta cuestión, y prueba de ello es que la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares hizo subscribir al abate Bautain un Formulario, comprometiéndose "a no volver a enseñar que la razón a solas es incapaz de demostrar la espiritualidad y la INMORTALIDAD del alma"¹⁶⁷.

167 Cf. DE REGNY, *L'abU Bautain*, pág. 336-338.

CAPITULO TERCERO

LA UNIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO

TESIS XVI. — "*Eadem anima rationalis ita unitur corpori ut sit ejusdem forma substancialis única, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens, Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectio-nis essentialem, insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.*"

"La misma alma racional se une de tal modo al cuerpo, que es su única forma substancial, y por ella el hombre tiene el ser de hombre, y de animal, y de viviente, y de cuerpo, y de substancia, y de ser. Por consiguiente, el alma le da al hombre todo el grado esencial de perfección y, además, comunica al cuerpo el acto del ser con que ella existe"¹⁶⁸.

Toda la proposición actual dice orden a la *naturaleza* del alma, por ser ésta *esencialmente* la forma del cuerpo. Comienza enunciando la doctrina católica que el alma racional es la verdadera forma substancial del cuerpo humano, e inmediatamente propone la explicación tomista: para tener el rango de forma substancial, ha de ser la forma *única* que confiere todos los grados esenciales de perfección.

En el Concilio de Viena, celebrado el año de 1311, la Iglesia definió que el alma racional es la forma substancial del cuerpo humano, porque esta verdad es necesaria para defender y explicar el punto dogmático de que "el Hijo de Dios tomó *unidas juntamente las dos partes de nuestra naturaleza*, esto es, el cuerpo humano y el alma intelectual o racional, a fin de ser *verdadero hombre* sin dejar de ser verdadero Dios"¹⁶⁹. Por donde el Concilio vino a indicar la razón fundamental de esta enseñanza: para que *dos partes* no constituyan más que *una sola naturaleza*, tienen que unirse a la manera de materia y forma.

La explicación de las tesis VIII y IX habrá hecho comprender que la materia y la forma se unen como la potencia y el acto substanciales, en orden a constituir un solo todo, un solo supuesto, una sola esencia o naturaleza.

I. — Unidad de naturaleza y de persona en el hombre

Nuestra proposición se reduce a lo siguiente: el cuerpo y el alma se han entre sí como la materia y la forma, porque de su unión resulta una sola persona y una sola naturaleza.

El sentido común nos dice que no hay en nosotros más de una sola persona, la cual no es ni sólo el cuerpo, ni sola el alma. "Testigo de esa verdad, el lenguaje: porque la palabra *yo*, en cualquiera de sus casos declinables, nos sirve para designar indistintamente la parte espiritual o la material de nuestro ser. Del mismo modo que decimos, yo pienso, yo

168 Esta afirmación capital se encuentra claramente en la *Simm. Theol.*, I. P., q. 76; Qq. Diap., de *Spiritual. creaturis*, a. 3; de *Anima*, a. 1; II *Cont. Geni.*, ce. 56, 68, 6Jf, 70, 71.

169 DENZINGER, 480-481.

siento, yo quiero, decimos también, yo ando, yo respiro. Lo mismo nos da decir yo sufro, que mi cuerpo sufre " (3). Así, pues, no le tenemos por un "andrajó" a este cuerpo que forma parte de nuestro yo; la persona humana no podría existir ni concebirse sin el cuerpo o sin el alma.

No es menos evidente que la *naturaleza* humana requiere la unión de los dos elementos. El cuerpo y el alma, separadamente y por sí solos, no constituyen la *especie humana*; ésta es el *compuesto* en que se desarrollan las potencias vegetativas y sensitivas que residen en el organismo corpóreo, y las potencias espirituales que brotan del alma racional. Si el alma y el cuerpo no se encontrasen unidos en la misma substancia, serían ajenos el uno al otro, por lo menos en la intelección, que es la operación propia del alma.

Ahora bien; aunque la intelección sea del todo espiritual, concurre a ella el cuerpo, como instrumento, subministrando el fenómeno empírico en que se apoya la abstracción; y en nuestras más elevadas especulaciones hemos de volvernos frecuentemente hacia las imágenes de los sentidos, o las representaciones de la imaginación, para buscar los ejemplos que nos ayuden a comprender lo inmaterial. La operación espiritual, a su vez, repercute en el organismo. "El trabajo intelectual acelera el corazón, aumenta la presión sanguínea en las arterias periféricas, da pie a los fenómenos de vasoconstricción periférica que alteran la normalidad del pulso, y dilata el volumen del cerebro (fenómeno de vasodilatación local). Todos los cuales fenómenos se acentúan tanto más cuanto la intensidad del trabajo sea mayor"¹⁷⁰. En una palabra, la Fisiología eonfirma maravillosamente la doctrina católica sobre la unidad substancial del compuesto humano. "Esa inefable y misteriosa unión —añade otro sabio,— es la condición de toda unidad y de toda substancia... *La unidad viviente se substancializa hasta en las profundidades inaccesibles de la organización*"¹⁷¹.

II. — Documentos eclesiásticos

Una vez explicada y justificada la tesis, será conveniente que nos detengamos algo en las declaraciones de la Iglesia.

El Concilio de Viena declara "hereje a todo el que presuma afirmar, defender o sostener con pertinacia, que el alma *racional o intelectual no es por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano*"¹⁷² ; definición que fue renovada por el V Concilio de Letrán, bajo el pontificado de León X ¹⁷³.

Pío IX, en su Carta de 1857 dirigida al Cardenal Geissel, arzobispo de Colonia, condena con estas palabras los libros de Guenther:" Sabemos que esas obras hieren la doctrina

170 EABIEB, *PhfiosopMe*, t. I, p. 441. (4) GLEY, *Etudes de Psychologie physiologique et patho-logique*, pág. 94.

171 CHAUFPARD, *La Vie*, pág. 50-60.

172 DENZINGER, 481. — Sobre el alcance de la definición del Concilio de Viena y de los errores apuntados en esta definición, léase el artículo del P. JANSBN, S. J., en el *Gregaria-num*, fase. I.

173 DENZINGER, 738.

católica acerca del hombre, el cual se compone de alma y cuerpo, pero de tal modo que el alma racional sea *por sí e inmediatamente la forma del cuerpo*¹⁷⁴.

Se desprende de estos documentos y conviene tener en cuenta:

1º Que el alma, en cuanto espiritual y racional, es la forma del cuerpo, y no metafóricamente o por analogía, como se dice de la forma de los Sacramentos, sino con toda verdad, en el sentido filosófico como se entendía en la época cuando se dio la definición. Entonces se trataba, efectivamente, de explicar la unidad real de la naturaleza humana en Cristo, quien es verdaderamente hombre, como nosotros, porque las dos partes de nuestra humanidad se juntan para no formar más que una sola naturaleza.

2º Que el alma se une *de por sí* al cuerpo, esto es, sin necesidad de ningún intermediario, por su misma substancia e inmediatamente, como lo explica Pío IX, *per se et immediate*. Además, el Concilio de Viena intentaba rechazar el error "de los que negaban o ponían en duda que la *substancia* del alma racional o intelectual es verdaderamente y por sí misma la forma del cuerpo humano". En cuya consecuencia quedan descartadas la teoría de Rosmini, de que el alma se une al cuerpo por medio de un acto intelectual que percibe la sensación fundamental; y la de los *espiritistas*, que han colgado al alma una envoltura o funda sumamente sutil, el *perispiritu*, para que la sirva de intermediario en su unión con el cuerpo, y se la lleve como sudario después de la muerte. Demasiado sabemos que el alma espiritual está libre de toda materia, por muy sutil que la supongamos, y que no necesita de intermediarios para unirse al cuerpo, pues se comunica por sí misma.

3º Que se une esencialmente, o sea, que esta unión no es accidental, sino esencial. La expresión del Concilio puede significar, a un tiempo, que el alma es *por su esencia* la forma del cuerpo, y que pertenece *a la esencia* del cuerpo humano, en el sentido de que no sería esencialmente humano sin el alma racional.

Declaraciones tan precisas del Magisterio supremo excluyen todos aquellos sistemas que, negando la unión substancial, hacen consistir la substancia del alma en el pensamiento, como el sistema cartesiano, o en la conciencia de sus acciones, como el kantismo; o que admiten una unión que consiste en la percepción del tiempo y del pasado, como el bergsonismo: "La distinción entre el cuerpo y el espíritu no debe establecerse en función del espacio, sino del tiempo... Es necesario que el pasado sea puesto en juego, o representado, por la materia, e imaginado por el espíritu"¹⁷⁵. Toda unión que se verifique en virtud de la conciencia, la memoria o de cualquier percepción, es puramente accidental.

Tal es la enseñanza católica que nos hace recordar la primera parte de la Tesis XVI.

174 "Noscimus iisdem libris laedi *catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvitur, ut anima eaque rationalis SIT VESA, PEE SE atque INMEDIATE corporis forma*". DENZINGER, 1655.

175 BERGSON, *Matière et Mémoire*, págs. 246-249.

III. — Una sola alma

En la segunda parte se halla contenida la explicación tomista: la forma verdadera, substancial e inmediata del cuerpo humano, debe de ser *única* y dar todos los *grados esenciales* de perfección. Estos grados constituyen una escala metafísica, fácil de subir o bajar : El hombre es un *ser*, antes que nada; este ser es *substancia*, esta substancia es *cuerpo*, este cuerpo es *viviente*, este viviente es *animal* (ser animado y sensible), este animal es *racional*. Luego el alma intelectual es la única forma por la que uno es hombre, y animal, y viviente, y cuerpo, y substancia, y ser.

Tan armoniosa es esta doctrina de Santo Tomás, que parece debiera imponerse de por sí sola al espíritu. No ha logrado, sin embargo, convencer a todos los escolásticos, que sólo están acordes respecto a la unidad del alma. Sabido es que Platón ponía tres almas en el hombre, y los maniqueos, dos, por lo menos, procedente la una del principio bueno, y la otra del malo. Apolinar veía en el hombre tres elementos, el *cuerpo*, el *alma* y la *razón*, de modo que el principio intelectual fuera distinto del alma sensitiva. En los tiempos modernos, la escuela de Montpellier, con Barthez al frente, admite dos almas, una inferior para las operaciones vegetativas, y otra intelectual para las de la inteligencia y la sensibilidad. Y Baitzer, casi en nuestros días, pretende que la vida sensitiva no procede del alma intelectual, sino de otra distinta¹⁷⁶.

La Iglesia condenó en el VIII Concilio ecuménico a los que ponen *dos almas* en el hombre¹⁷⁷, cuya definición implica, por lo menos, que no hay dos almas *intelectuales*. Pero, ¿es de fe que no tenemos varias almas, una que fuera sólo racional, por ejemplo, y la otra principio de la vida inferior? No parece que la definición haya apuntado directamente a ese lado del problema; mas tampoco cabe duda respecto a la doctrina católica. Pío IX, en 1860, escribió al obispo de Breslau, contra Baitzer: "El común sentir de la Iglesia de Dios reconoce un solo principio de vida en el hombre, el alma racional, de la que el cuerpo recibe el movimiento, la vida y la sensibilidad; y a juicio de muchos de los más probados autores, tan estrechamente está ligada dicha doctrina con el dogma católico, que parece ser la única y legítima interpretación verdadera, hasta el extremo de que *no se podría negarla* sin error en la fe."

La razón filosófica está de acuerdo: si hubiera en nosotros dos almas, habría dos series de vidas y de operaciones independientes, y no se podría salvar la *unidad substancial*, esa persona única y única esencia que hemos comprobado en el hombre.

Quiere decirse que se impone a los católicos la unidad sobre ese punto.

IV. — Una sola alma

Pero, entonces, ¿tampoco podría haber muchas formas, accidental o esencialmente subordinadas entre sí? Recordemos, a este propósito, que la escuela escotista admite una forma de corporeidad distinta del alma humana: ésta no es recibida en la materia

176 Guenter tiene también una teoría particular, sobre la cual puede leerse al Cardenal GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*.

177 DENZINGER, 338.

primera, sino en el cuerpo ya dispuesto y organizado por la *forma de corporeidad*, al que le da el ser humano, no el ser corporal; y cuando se separa con la muerte, la primera forma sigue manteniendo al cuerpo en su ser corporal. Muchos sabios de nuestros tiempos han pensado que, además del alma racional, forma primera y principal del compuesto humano, es necesario admitir también las formas substanciales de los cuerpos químicos.

Tongiorgi, Ramière, Botalla, Palmieri, el doctor Fredault¹⁷⁸, han enseñado la pluralidad de formas en el hombre; sin embargo, la mayoría de los escolásticos actuales siguen fieles a la teoría de Santo Tomás, tan cabalmente traducida en la presente tesis.

A ella hay que volver los ojos para mantener la unidad substancial del cuerpo humano. No es concebible que el alma se una substancial e inmediatamente al cuerpo, si éste ha recibido ya su forma substancial. Toda forma substancial confiere al propio sujeto la perfección primera, substantiva, fundamental; el alma que viniera en pos de ella, no le añadiría más que una perfección secundaria, accesoria y, por lo tanto, la unión habría de ser accidental.

Es muy cómodo el decir que la primera forma se subordina al alma a su término definitivo. La unidad de subordinación será siempre accidental, resultando imposible, por consiguiente, de salvar esa unidad que, al decir de un sabio, "*se suostancializa hasta en las profundidades inaccesibles de la organización*"¹⁷⁹. Para comprender cómo es dado al alma informar a todo el cuerpo, y explicar de pasada ciertos experimentos muy interesantes, por cierto, débese tener en consideración que hay *en el* organismo, sin ser *de él* mismo, sin pertenecer a la integridad de la naturaleza humana, numerosos elementos sólidos y líquidos destinados a purificarle o nutrirle, los cuales, al no formar parte del viviente, no se hallan informados por el alma, si bien ésta puede servirse de ellos como de instrumentos, dirigiéndolos y encauzándolos al bien común. Cuando se trate de verdaderas partes del viviente, *integrantes* de nuestra naturaleza, entonces habrá que admitir que están informadas por el principio radical que da precisamente la perfección específica a la naturaleza humana, es decir, por el alma racional. Esos distintos elementos se unen entre sí por medio de fibras vivientes, a veces muy delicadas, tan tenues que fácilmente pueden romperse, pero que muy presto se rehacen, de suerte que no haya quebranto en la *continuidad* de las diversas partes del organismo. Así, la información del alma no se ve detenida por vacíos, intervalos o interrupciones, pues se ejerce en un verdadero continuo cuyas partes, enlazadas a lo menos por alguna extremidad, reciben de una misma forma una nobleza común.

V. — El ser comunicado por el alma

No menos dignas de nuestra atención son las últimas palabras de la tesis: " además, el alma comunica al cuerpo el acto del ser con que ella existe".

178 Cf. FKEDAULT, *Traite d'anthropologie*, lib. II, c. 1.

179 Para lo restante, noa remitimos a la obra del P. Co-CONNIER, *Ame Immaine*, e. V, donde trata magistralmente toda la cuestión.

El ser, en efecto, conviene de suyo al alma, como hemos visto anteriormente que convenía de por sí a la forma¹⁸⁰, y por mediación del alma al cuerpo y a todo el compuesto, en los cuales no hay un ser nuevo: el cuerpo, el compuesto y el alma, todos tienen un mismo ser.

El alma posee, sin duda alguna, un ser racional y *espiritual* que domina a la materia, que no está sumido en ella y que jamás se ha comunicado al cuerpo; pero esto no quita que el ser substancial del alma, en razón de forma, se comunique al compuesto y le sea propio de tal manera, que lo que se corrompe o disuelve sea el ser del compuesto¹⁸¹. Al separarse del cuerpo, sigue el alma conservando su ser: el ser espiritual e incommunicable permanece sin alteración, lo mismo que la inteligencia y la voluntad conservan su identidad después de la muerte; el ser comunicable no es formalmente el mismo, pues no se manifiesta en acto, pero persiste, virtualmente, como en la otra vida persisten virtualmente las potencias vegetativas y sensitivas. Y cuando la Omnipotencia de Dios haga el milagro de la resurrección, *el ser del alma* volverá a difundirse por todo el organismo restaurado, y todas las facultades estarán de nuevo en acto.

Aunque rápida y somera esta exposición de las grandes tesis tomistas, nos da una idea siquiera sintética de toda la Psicología¹⁸², mostrándonos nuestra naturaleza, origen y destino, y elevándonos, por decirlo así, hasta las alturas de Aquel que nos ha creado a su imagen y semejanza.

180 vid. mas atrás, *Cosmología*, c. I.

181 De ahí proviene aquel axioma escolástico: "Generatio et corruptio airéete afficiunt compositum, non materiam et formam".

182 Para un estudio más extenso, cf. nuestro *Cursus Philosophiae Thomistiae*, t. III, y especialmente el Tract. II.

CAPITULO CUARTO

LAS FACULTADES DEL ALMA

TESIS XVII. — "*Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ad organo intrinsece independens.*"

"Dos órdenes de facultades orgánicas e inorgánicas, emanan del alma humana por resultado natural: el sujeto de las primeras, a las que pertenece el sentido, es el compuesto, y de las segundas el alma sola. Es, pues, el entendimiento una facultad intrínsecamente independiente de los órganos"¹⁸³.

Cinco afirmaciones fundamentales abarca esta tesis : 1º La distinción entre el alma y sus facultades; 2º Que las facultades proceden del alma por resultado o emanación natural; 3º La existencia de dos órdenes principales de facultades; 4º Que para los sentidos, el sujeto de las facultades es el organismo, y el alma sola para las facultades espirituales; 5º La independencia o espiritualidad absoluta de la inteligencia.

I. — Distinción real

Las facultades o potencias del alma significan los principios *próximamente e inmediatamente* de donde procede la operación. Así, por ejemplo, cuando *veo, pienso o quiero*, sé muy bien que es mi alma la que obra, pero por medio de mi vista, de mi inteligencia o de mi voluntad: mi alma es el principio *remoto o radical*; mis sentidos, mi inteligencia, mi voluntad, son los principios *inmediatos y próximos* de la visión, del conocimiento y de la volición.

Lo primero que interesa al filósofo y a cualquiera que reflexione sobre su naturaleza y analice su pensamiento, es saber cómo el alma se distingue de sus sentidos, de su entendimiento y de su voluntad. La solución de este problema dependerá de los principios fundamentales de la ontología. Admitido que la potencia y el acto están en el mismo género supremo, y que los accidentes se distinguen realmente de la substancia, según queda ya explicado¹⁸⁴, resulta evidente que el alma no puede ser ni su operación, que es accidental, ni el principio inmediato que la produce. Pero si se echa por tierra esa metafísica, no hay norma eficaz que la substituya para resolver la cuestión. Han negado

183 Esta doctrina la enseña Santo TOMÁS, I. P., q. LXXVII-LXXIX; II *Cont* Gent.*, c. 72; *De Spirit. creaturis*, a. 11 y sigs.; *De Anima*, a. 12 y sigs. Pueden también consultarse los comentadores de Santo TOMÁS, in I. P., CAYETANO, BÁÑEZ, PEGUES, L. JANSSENS y nuestro *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, tract. III, q. 1; FAKGES, *Le Cerveau, l'Âme et les Facultes*.

184 Véase anteriormente, *Ontología*, ce. I y IV.

esa distinción los antiguos y modernos materialistas, que no admiten otra cosa que "el flujo de los hechos pasajeros"¹⁸⁵; los nominalistas de la Edad media y de nuestros tiempos; los cartesianos y todos los subjetivistas contemporáneos, que llegan a confundir el alma con el pensamiento y la volición. Con Aristóteles, en cambio, la sostuvieron y defendieron los Padres de la Iglesia, pues en tal sentido escribía San Agustín: " No llamamos *espíritu* a la misma alma, sino a lo que en ella hay de excelente"¹⁸⁶; con lo que venía a decir : el espíritu, o la facultad intelectual, no es la esencia misma del alma, sino algo que se le añade como una perfección excelente. San Anselmo, San Buenaventura y demás grandes escolásticos, concuerdan en este punto con el Doctor Angélico¹⁸⁷. El mismo Bossuet, que parece hablar a veces como un cartesiano, defiende aquí la tesis del sentido común: " Rara me parece esa metafísica de que la substancia del alma, en el fondo, sólo sea pensamiento o volición"¹⁸⁸.

La prueba tomista parte del siguiente hecho experimental : no se explicaría el conflicto y la lucha entre nuestras facultades, de que somos testigos, si se confundieran entre sí, identificándose con la esencia del alma¹⁸⁹; y termina con la aplicación de los principios ontológicos ya demostrados, según es fácil de ver. Dado que la potencia y el acto están en el mismo género supremo, las facultades o potencias de las cuales proceden actos accidentales no pueden confundirse con la substancia, sino que deben ser accidentales como la operación. Luego si es verdad que toda acción de las criaturas pertenece al género de accidente que se añade a la substancia y puede desaparecer, mientras ésta perdura, igualmente lo es que las potencias de operación o facultades se diferencian de la esencia y reducen al mismo género de accidente.

II. — Emanación de las facultades

El segundo punto de la tesis se refiere al modo con que proceden del alma las facultades. Aunque distintas de la esencia, de ella se derivan y con ella están esencialmente ligadas. No ha de entenderse este origen en un sentido material, como el río que nace de la

185 He aquí cómo se expresa TAIKE: "Las palabras *facultad, capacidad, poder*, que tanto juego han dado en Psicología, no son otra cosa que nombres cómodos por medio de los cuales catalogamos en casilleros distintos todos los hechos de distinta especie; tales nombres señalan un carácter común a los hechos estampados con la misma etiqueta, mas no designan una esencia misteriosa y profunda que permanece y se oculta bajo el flujo de los hechos pasajeros". — Ya hemos demostrado antes la *realidad* del principio permanente que perdura y se oculta bajo el flujo de los hechos pasajeros y sin el cual no se producirían los hechos.

186 "Non igitur anima, sed quod exellit in anima *mens vocatur*". *De Trinit.*, lib. XV, c. VII, P. L., XLII, 1065. — Véase también *De Origine Animae*, lib. 1, c. XVI, y las *Cvnfess.*, lib. X, c. VII y sigs.; P. L., XLIV, 489, y XXXII, 784 y sigs.

187 Cf. San ANSELMO, *De Concord. Grat. et Liber. Arb.*, q. III, e. XI; S. BONAV., I *Sent.*, Dist. III, P. II, a. 1, q. 3.

188 Cf. BOSSUET, *Tradition des nouveaux mystiques*, Sect. VI.

189 Q. *De Anima*, a. 12.

fuelle; ni como una consecuencia puramente lógica, a la manera que la conclusión viene de las premisas, sino como una consecuencia física, al modo de las propiedades que resultan de la esencia (*per resultantiam* o *resultationem*, en frase de Santo Tomás y los antiguos) ; esto es, una emanación natural, espontánea, irresistible. La acción del Creador llega a la substancia, y por la substancia a las facultades, de suerte que éstos son *concreadas* en virtud del acto divino que produce el alma y la une al cuerpo. De ahí aquel axioma escolástico: *Qui dat esse dat consequentia ad esse*; quien da el ser, da también todo lo que necesariamente sigue al ser¹⁹⁰. Suele a menudo compararse la substancia del alma y sus facultades con el tronco de un árbol y sus ramas, respectivamente ; comparación que resulta exacta en el sentido de que obra el alma por sus facultades, como el árbol por sus ramas, pero que fallaría al forzarla demasiado; porque si el árbol produce ramas, hojas, flores y frutos, el alma, que también produce en sus múltiples acciones a modo de flores y frutos, no puede decirse con propiedad que dé algo comparable a las ramas, por la sencilla razón de que sus facultades fueron creadas al mismo tiempo que ella. Tal es el alcance de ese origen misterioso que nuestra filosofía llama una resultancia o emanación espontánea.

III. — Divisiones principales

La tesis señala, como de pasada, la gran división de las facultades en orgánicas e inorgánicas.

No es más que una aplicación de las anteriores tesis. Siendo nuestra alma una substancia singular y subsistente, es, sin embargo, forma del cuerpo; y perteneciendo a un orden enteramente espiritual, posee toda la virtualidad de las formas corporales; y unida substancialmente a la materia, no sólo no se deja dominar o absorber por ella; tiene, además, en su ápice y en su fondo íntimo una virtud superior que no admite mezcla de ningún género con el compuesto. Desde luego, pues, se comprende que el alma haya de tener dos órdenes de facultades: correspondientes al ser que comunica al organismo, las unas, y al ser que permanece siempre elevado por cima de la materia, las otras.

Esas potencias orgánicas e inorgánicas, a su vez, pueden clasificarse en diversas categorías. Teniendo sólo en cuenta las funciones o hechos psicológicos, los filósofos modernos forman tres grupos¹⁹¹: *sensibilidad*, *inteligencia* y *voluntad*; o bien, el *sentimiento*, el *pensamiento* y la *volición*; o si no, facultades de la *vida vegetativa*, de la *vida sensitiva* y de la *vida social*.

Amén de otros inconvenientes que pudiera ofrecer¹⁹², esta clasificación olvida el principio fundamental de que la especificación primera viene de los objetos desde cuyo punto de vista, precisamente, descubrió Santo Tomás hasta cinco géneros de potencias en el alma. Primeramente hay un objeto de muy reducida extensión, cual es el cuerpo unido al alma

190 Para un estudio más profundo de esta cuestión, véase BÁÑKZ, I. P., q. LXXVII, a. 1; JUAN DE SANTO TOMAS, *l'hilos. Naturalis*, III. P., q. II, art. II, y en sentido contrario a SUÁKEZ, II *De Anima*, cap. 3, *Disp. XVIII, Metaph.*, sect. 3.

191 Vid. KABIER, *Psychologie*, pág. 80.

192 Cf. nuestro *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, páginas 219-220.

que se ha de nutrir, conservar, desarrollar y reproducir en otros semejantes; de ahí la razón de ser de la potencia *vegetativa*. Viene luego el mundo sensible, objeto mucho más extenso, aunque limitado, para cuyo alcance se nos ha dado la potencia *sensitiva*. Después encontramos el objeto universal, el ser mismo en toda su amplitud, al que debe corresponder una facultad del mismo orden, vastísima como él; y así es la potencia *intelectiva*. El alma necesita, finalmente, ponerse en relación con los objetos y tender hacia ellos: si esta tendencia es sólo de inclinación y afecto, tendremos la potencia *apetitiva*; mas si, por estar lejos los objetos útiles o cerca los nocivos, conviene acercarse a los unos y alejarse de los otros, por medio del movimiento local, hay una última potencia motriz, o *locomotiva*, encargada de asegurar la vida de relación.

He aquí los cinco géneros de facultades que ha descubierto y justificado la filosofía escolástica: la potencia *vegetativa*, la *sensitiva*, la *intelectiva*, la *apetitiva* y la *locomotiva*¹⁹³. Aun pueden subdividirse muy diversamente: así, por ejemplo, la facultad apetitiva se desdobra en *apetito sensitivo* y *apetito racional*, en razón a que su objeto puede ser reducido y sensible o universal y espiritual. Al cabo, siempre habrá que recurrir a la división fundamental de las facultades en orgánicas e inorgánicas, indicada por nuestra tesis.

IV. — Sujeto de las facultades

Añádese que el sujeto de las primeras es el compuesto u organismo animado, y el alma sola el de las segundas. Resumida así la doctrina, guarda un justo medio entre los dos extremos: porque los positivistas someten al cuerpo todas las facultades o fenómenos, y los idealistas, los espiritualistas exagerados, los nominalistas, los cartesianos, enseñan la teoría que Bos-suet sintetizó en estas palabras: " La sensación es algo que se forma después de todo aquello, y en otro sujeto, es decir, no en el cuerpo, sino en el alma sola"¹⁹⁴.

Nuestra psicología responde que todas las facultades radican en el alma, puesto que fluyen de ella como un resultado espontáneo y por vía de emanación natural; pero que por sí sola no podría ser el sujeto inmediato de las potencias orgánicas. Una substancia espiritual no puede recibir la impresión directa de los objetos materiales y extensos que, desde el exterior, provocan la sensación: requiere un sujeto del mismo orden que los objetos cuya influencia experimenta. Tampoco basta la materia nérvea por sí sola para dar cumplida explicación de la maravillosa unidad que supone el fenómeno sensitivo: si es representativo, percibimos sintética y unitariamente lo que es múltiple por de fuera, como en realidad de verdad es una la percepción del triángulo en mi vista o en mi imaginación; si es afectivo, concentramos en una emoción indivisible nuestros sentimientos de goce o de dolor, que pueden ser más o menos intensos, empero nunca fraccionables. Para explicar, pues, la sensación, hace falta un elemento extenso capaz de recibir las impresiones de fuera, y otro simple que sea el principio de la unidad; el organismo y el alma, respectivamente, son los dos elementos indispensables. De todo lo cual se desprende que el sujeto de la sensación, lo mismo que de los restantes fenómenos de las

193 Santo TOMÁS, I. P., q. 78.

194 BOSSUET, *Connaissance de Dieu, et de soi-même*, III, 22.

facultades orgánicas, es el compuesto del alma y el organismo," llámesele materia viviente u organismo animado. "A fin de cuentas, la teoría más plausible y racional parece ser la de la materia viviente. Se apoya: 1º En el testimonio de nuestra conciencia, que percibe la sensación como un estado extensivo; 2º En el hecho de la localización, difícil de explicar fuera de la concepción tomista"¹⁹⁵.

Por el contrario, las facultades inorgánicas deben reposar en lo íntimo de la substancia, lejos de todo quebranto, precisamente porque corresponden a aquel ser superior del alma que jamás se ha mezclado con la materia. Y desligadas del cuerpo, en el estado de separación, no hay motivo para que no perseveren inalterables en su pleno ejercicio.

En cuanto a las facultades orgánicas, cuyo sujeto se desmorona en la catástrofe final, no pueden desplegarse después de la muerte. Sin embargo, el alma las conserva virtualmente y como retiradas en su interior, por ser raíz de ellas; y el día en que vuelva a reunirse con su cuerpo, sin necesidad de nueva creación ni de milagro alguno, sin ninguna dificultad las hará reflorar en el organismo restaurado¹⁹⁶.

V. — Independencia del espíritu

Clara y manifiesta, como ilación de un corolario, viene en pos de lo expuesto la independencia *intrínseca* del entendimiento humano. *Extrínsecamente* depende del concurso indispensable de la imaginación que le representa los objetos externos; y como ésta depende del cerebro, nada tiene de extraño que el espíritu padezca indirectamente ciertas dificultades por parte del organismo. Ello viene a confirmar aquella *unidad substancial* del hombre de que hemos hablado en la tesis anterior; pero evitemos cualquier equívoco.

A la objeción de que el pensamiento no está libre de las condiciones temporales y que la ciencia ha inventado instrumentos para medirlo y determinar su intensidad, respondemos que lo que requiere tiempo, lo que miden los instrumentos de precisión, es el trabajo previo que deben realizar las facultades auxiliares del espíritu. La inteligencia tiene que volverse frecuentemente hacia la imaginación, para abstraer de ella su objeto; al trabajo de la imaginación va unido el de las otras facultades orgánicas, y el ejercicio de todas y cada una depende del sistema nervioso o del gran simpático. Claro es que al medir la intensidad de la actividad nerviosa, *indirectamente* se mide también el trabajo intelectual; pero la operación del espíritu es intrínsecamente y en sí misma del todo inmaterial, alcanza su objeto de una manera abstracta, universal, desde un punto de vista en el que por ningún concepto pueden colocarse los sentidos, según quedó explicado al analizar los tres actos del entendimiento, la *aprehensión*, el *juicio* y el *raciocinio*.

Concluyamos, pues, con Bossuet: "Las operaciones intelectuales no son al modo de las sensaciones anejas a los órganos corporales; y aunque el entendimiento se sirva de los sentidos y las imágenes sensibles, debido a la mutua correspondencia que debe haber

195 C. ALBERT, *La Psychologie thomiste et les concep-tions modernes*, págs. 58-59.

196 Cf. *Béponses théologiques*, "L'état des ames sépa-rées", pág. 216 y sigs.

entre todas las operaciones del alma, no es de este lado hacia donde se vuelve para llenarse de verdad, sino hacia la verdad eterna¹⁹⁷.

197 BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. V, n. XIV.

CAPITULO QUINTO

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO. — EL OBJETO DEL ESPÍRITU HUMANO

TESIS XVIII. — "*Immaterialitatem necessario sequitur inte-llectualitas, et ita quidem ut secundum gra-dus elongationis a materia, sint gradus in-tellectualitatis. Adequatam intellectionis objectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani objectum in praesenti statu unionis quidditatibus ábstractis a conditionibus materialibus continetur.*"

"*Ía*, intelectualidad sigue necesariamente a la inmaterialidad, y de tal suerte, que los grados de intelectualidad se computan por los de alejamiento de la materia. Es objeto adecuado de la intelección el ser en sí mismo y en general; mas el objeto propio del entendimiento humano, en el estado actual de unión, se circunscribe a las esencias abstraídas de las condiciones materiales"¹⁹⁸.

Tres puntos esenciales toca esta proposición, referentes, el primero a las relaciones entre la inmaterialidad y la intelectualidad, el segundo al objeto *adecuado* de la intelección, y al objeto *propio* del espíritu humano, el tercero.

VI. — Conocimiento e inmaterialidad

Con profunda elegancia establece nuestra psicología que el conocimiento se halla en razón directa con la inmaterialidad. Conocer es recibir en nosotros la forma de un objeto extraño, sin perder nuestra propia forma; y así, cuando conozco un árbol, recibo en mí su representación o forma sin perder yo nada, de tal suerte que tengo a la vez mi forma humana y la forma del árbol por una asimilación vital que, lejos de perjudicar a mi espíritu, lo perfecciona y pone en actividad.

Esta asimilación requiere que el árbol se una a mí, no de una manera corporal y en su ser concreto, sino con cierta independencia de las condiciones materiales. Por ese motivo son incapaces de conocimiento aquellos seres que sólo materialmente y en presencia corporal se asimilan a los otros. La planta vive y se asimila los elementos por un maravilloso movimiento vital; pero esa asimilación llévase a cabo mediante un contacto físico y con entera dependencia de la materia. Salta, pues, a la vista la incapacidad de las plantas para*el conocimiento.

El alma de las bestias se asimila el objeto exterior por medio de una representación más alambicada; y así, por ejemplo, la oveja recibe en sus facultades la forma del lobo en virtud de esa percepción que, siendo verdaderamente *única y simple*, le revela en el animal a un enemigo que ella ve o barrunta. He ahí un principio de independencia, aunque

198 Santo TOMÁS enseña todo esto en la *Suma Teológica*, I. P., q. xiv, a. 1, y q. LXXXIV, a. 7; q. LXXXIX, aa. 1 y 2; II *Cont. Gent.*, I, ce. 50 y 72; IV, c. 11.

restringida y precaria, que constituye el primer grado del conocimiento. Mas como, por otra parte, esas percepciones y sensaciones dependen de los órganos a que están vinculadas las facultades, no hay todavía verdadera inmaterialidad, y, por lo tanto, ni intelectualidad ni conocimiento espiritual. Recuérdese que nosotros tenemos una facultad exenta de todo órgano, cuyo ser no se comunica nunca con la materia, por cima de la cual se eleva, libre de todas sus condiciones: ésta es la inmaterialidad propiamente dicha, equivalente a la intelectualidad. Sin embargo, con no haber mezcla de nuestra inteligencia con el mundo inferior, por el mero hecho de ser ella propiedad de una substancia que informa a la materia, hemos de contentarnos con pisar los umbrales de la inmaterialidad que corresponden al primer grado de intelectualidad. La facultad cognoscitiva de los ángeles es toda luz, y su substancia no se ha juntado nunca a la materia como forma corporal; pero está compuesta de potencia, y acto, es decir, de esencia y existencia, de substancia y accidente; por eso gozan los ángeles del segundo grado de inmaterialidad y de intelectualidad. En Dios no hay ni composición ni multiplicidad, ni potencialidad, sino que es el Acto puro; tal es su inmaterialidad que constituye el grado supremo. De donde se sigue que Dios está en la cumbre de la intelectualidad y del conocimiento, porque se halla en la cima de la espiritualidad¹⁹⁹.

II. — Objeto adecuado y objeto propio

Las precedentes consideraciones nos ayudarán a comprender lo que añade nuestra tesis acerca del objeto adecuado y el propio.

El objeto *adecuado* de una facultad designa todo lo que ésta puede alcanzar, directa o indirectamente, por sí y con sus propios recursos o con los ajenos. Por ejemplo, el ojo sólo puede percibir los objetos colorados, siempre que se hallen presentes a conveniente

I. — Conocimiento e inmaterialidad

Con profunda elegancia establece nuestra psicología que el conocimiento se halla en razón directa con la inmaterialidad. Conocer es recibir en nosotros la forma de un objeto extraño, sin perder nuestra propia forma; y así, cuando conozco un árbol, recibo en mí su representación o forma sin perder yo nada, de tal suerte que tengo a la vez mi forma humana y la forma del árbol por una asimilación vital que, lejos de perjudicar a mi espíritu, lo perfecciona y pone en actividad.

Esta asimilación requiere que el árbol se una a mí, no de una manera corporal y en su ser concreto, sino con cierta independencia de las condiciones materiales. Por ese motivo son incapaces de conocimiento aquellos seres que sólo materialmente y en presencia corporal se asimilan a los otros. La planta vive y se asimila los elementos por un maravilloso movimiento vital; pero esa asimilación llévase a cabo mediante un contacto físico y con entera dependencia de la materia. Salta, pues, a la vista la incapacidad de las plantas para el conocimiento.

El alma de las bestias se asimila el objeto exterior por medio de una representación más alambicada; y así, por ejemplo, la oveja recibe en sus facultades la forma del lobo en

199 Cf. nuestro tratado *De Veo Uno et Trino*, pág. 160-171.

virtud de esa percepción que, siendo verdaderamente *única y simple*, le revela en el animal a un enemigo que ella ve o barrunta. He ahí un principio de independencia, aunque restringida y precaria, que constituye el primer grado del conocimiento. Mas como, por otra parte, esas percepciones y sensaciones dependen de los órganos a que están vinculadas las facultades, no hay todavía verdadera inmaterialidad, y, por lo tanto, ni intelectualidad ni conocimiento espiritual. Recuérdese que nosotros tenemos una facultad exenta de todo órgano, cuyo ser no se comunica nunca con la materia, por cima de la cual se eleva, libre de todas sus condiciones: ésta es la inmaterialidad propiamente dicha, equivalente a la intelectualidad. Sin embargo, con no haber mezcla de nuestra inteligencia con el mundo inferior, por el mero hecho de ser ella propiedad de una substancia que informa a la materia, liemos de contentarnos con pisar los umbrales de la inmaterialidad que corresponden al primer grado de intelectualidad. La facultad cognoscitiva de los ángeles es toda luz, y su substancia no se ha juntado nunca a la materia como forma corporal; pero está compuesta de potencia y acto, es decir, de esencia y existencia, de substancia y accidente; por eso gozan los ángeles del segundo grado de inmaterialidad y de intelectualidad. En Dios no hay ni composición ni multiplicidad, ni potencialidad, sino que es el Acto puro; tal es su inmaterialidad que constituye el grado supremo. De donde se sigue que Dios está en la cumbre de la intelectualidad y del conocimiento, porque se halla en la cima de la espiritualidad²⁰⁰.

II. — Objeto adecuado y objeto propio

Las precedentes consideraciones nos ayudarán a comprender lo que añade nuestra tesis acerca del objeto adecuado y el propio.

El objeto *adecuado* de una facultad designa todo lo que ésta puede alcanzar, directa o indirectamente, por sí y con sus propios recursos o con los ajenos. Por ejemplo, el ojo sólo puede percibir los objetos colorados, siempre que se hallen presentes a conveniente distancia, directamente o por medio del telescopio o de cualquier otra manera; el oído sólo puede escuchar todo aquello que es sonoro y que llegue hasta él, natural o artificialmente, como en el teléfono.

Nuestra inteligencia se extiende al ser en toda su extensión, bajo la razón más universal. Testigo es la experiencia de que comenzamos por entender lo que hay de más general en las cosas, y que nuestros conocimientos particulares van determinando y detallando la inmensidad que encierra el concepto del ser: Dios y criaturas, substancia y accidentes, espiritual y material, relativo y absoluto, todo lo abarca el ser.

Ved aquí, pues, el objeto adecuado de toda intelección: "La inteligencia tiene por objeto lo real bajo su aspecto más general e indeterminado, es decir, el ser. Esta indeterminación, lejos de socavar la realidad en cuanto tal, nos la presenta en su más alto grado de actualidad y realización. Todo cuanto existe es un ser, y nada existe más que por el ser. Si el ser universal aparece despojado de todas las determinaciones de las cosas, es porque las contiene a todas en su potente virtualidad. La inteligencia se fija en él al primer golpe, por efecto de un destino original, y trata con todas las demás cosas de igual a igual

200 Cf. nuestro tratado *De Veo Uno et Trino*, pág. 160-171.

bajo ese aspecto acaparador del ser, consistiendo su actividad en detallar lo que ya poseía desde su primer balbuceo²⁰¹.

El objeto *propio* es el que corresponde a la naturaleza del sujeto cognoscente y que le viene enteramente medido y proporcionado, en el mismo orden de inmaterialidad. Dios, Acto puro y sin límites, que reside en la cima de la intelectualidad, tiene por objeto propio al Acto en sí mismo, es decir, a su esencia infinita. Esas son las profundidades y abismos que el espíritu de Dios sondea eternamente²⁰²; al contemplarse a sí mismo, contempla todo lo demás, viendo a las criaturas no fuera de él y en sí mismas, sino sólo en él, como taxativamente lo dicen San Agustín y Santo Tomás²⁰³.

El ángel, substancia inmaterial, por no decir relación necesaria al cuerpo, tiene por objeto propio lo espiritual que no haya venido del mundo sensible. Transcendiendo absolutamente por cima de toda criatura la visión intuitiva de Dios, y no estando el espíritu angélico al mismo nivel de inmaterialidad que la esencia divina, no puede tener a ésta por su objeto propio; y al no estar destinada la substancia angélica a ningún cuerpo, debe encontrar su perfección independientemente de él; el objeto proporcionado de esas inteligencias tiene que ser la substancia separada, y sus ideas no deben llegarles de nuestro mundo, sino bajar de lo alto, infundidas por Dios en el momento de la creación.

El alma humana es, sí, espiritual, mas necesita unirse al cuerpo para desplegar toda su virtud; es forma de la materia sin las condiciones materiales. Del mismo orden ha de ser su objeto proporcionado, es decir, la esencia de las cosas materiales sin las condiciones de la materia; o en otros términos, la esencia abstraída de las condiciones singulares y concretas en las cuales hállase envuelto el universal. Por experiencia sabemos que, en este estado de vida mortal, el objeto propio de nuestro espíritu es el universal contenido en las imágenes sensibles, supuesto que a ellas hemos de recurrir para formar nuestros conceptos. "De hecho tenemos conciencia que así es. Para pensar nos servimos de las imágenes, no de vez en cuando y ocasionalmente, sino siempre y de un modo normal"²⁰⁴.

Las aplicaciones de esta tesis revisten el mayor interés, lo mismo en Teología que en Filosofía. Desde el momento en que el objeto adecuado de nuestra intelección es el ser en toda su amplitud, la visión beatífica resulta posible.

Dios en sí mismo, en su propia vida, entra de lleno en ese objeto adecuado, porque todo cuanto hay de perfección en el concepto del ser está contenido en Dios, toda la razón del

201 P. GAKDEIL, O. P., *Sevue Thomiste*, 1904, páginas 636-637.

202 "Spiritus enhn omnia serutatur, etiem *profunda Dei*", I *Cor.*, II, 10-11.

203 "Non enim *extra se* quidquam positum intuebatur". San AGUSTÍN, lib. 83, q. 46, n. 2; P. L., LX, 30. — "Id quod est extra seipsum *non intuetur nisi in ipso*". Santo TOMÁS, I. P., q. XIV, a. 5, ad 1.

204 Card. MEECIEE, *Psicología*, n. 160. Dice con toda propiedad el eminente filósofo: "Cada uno de nuestros conocimientos intelectuales comprende a la vez un conocimiento y una imagen, y tan estrechamente unidas están las dos representaciones, que no es fácil disociarlas ni aun mentalmente. Por consiguiente, el objeto propio de la inteligencia debe ser al mismo tiempo un objeto sentido e imaginado, en una palabra, un objeto material". *Ibid.*

ser está en Dios; y nuestro espíritu, por consiguiente, cuya capacidad se mide por la del ser, puede ser elevado sobrenaturalmente a la visión de la vida íntima de Dios.

Al abandonar este mundo, el alma separada adquiere un nuevo modo de ser semejante al de los ángeles, y podrá comprender a la manera angélica, sin necesidad de imágenes. Pero, mientras tanto, acá en esta vida, el objeto propio de nuestra inteligencia hállase envuelto en el fenómeno empírico, y las ideas tienen que venir del mundo sensible. En la siguiente tesis encontraremos la explicación de este origen.

CAPITULO SEXTO

ORIGEN DE NUESTRAS IDEAS

TESIS XIX. — "*Cognitionem ergo acoipimus a rébus sensibi-libus. Cuin autem sensibüe non sit intelligibüe in actu, praeter intellectum formáliter intelli-gentem, admitiendo, est in anima virtus aioti-va quae species intélligibiles a phantasmatis abstrahit.*"

"Eecibimos, .pues, nuestro conocimiento de las cosas sensibles. Mas como lo sensible no es inteligible en acto, hay que admitir en el alma, además del entendimiento formalmente inteligente, una virtud activa que abstraiga de los fantasmas las especies inteligibles"²⁰⁵.

Es un resumen del problema referente al origen de las ideas. La tesis afirma: 1º Que nuestro conocimiento parte del mundo sensible; 2º Que no bastando los sentidos para explicar el origen de nuestras ideas, hay que admitir un entendimiento agente; 3º Que las especies inteligibles se forman mediante la abstracción.

I. — El factor sensible

La presente cuestión está íntimamente ligada con la de la unión del alma con el cuerpo, de la cual viene a ser una consecuencia. Para los filósofos que niegan la transcendencia o espiritualidad del alma, nuestras ideas no tienen otra causa que los sentidos: es la teoría del materialismo, el sensualismo, el empirismo, el positivismo bajo diversas formas. Para quienes el hombre es una inteligencia servida por órganos, o, hablando más en general, los que niegan la unión substancial de los dos elementos, nuestras ideas no han tenido nada que ver con el cuerpo, bien sea porque, innatas o infusas, las hayamos recibido junto con la inteligencia, o porque ésta las haya creado de sí misma, o porque veamos todas las cosas en la esencia divina: innatismo, subjetivismo transcendental, ontologismo, etc. Finalmente, para los que enseñan que el hombre no es sólo cuerpo ni sólo alma, sino un compuesto substancial de entrambos, dicho se está que la causa total de nuestras ideas no han de ser ni los sentidos por sí solos, ni tampoco el espíritu a solas, sino conjuntamente los sentidos y el espíritu: aquéllos como instrumento, y éste como factor principal. Tal es el sistema aristotélico-tomista resumido en nuestra tesis.

Hay que comenzar estableciendo que nuestro conocimiento viene de los objetos exteriores por mediación de los sentidos, cuya prueba se funda en dos hechos experimentales. Primer dato: siempre que tratamos de comprender alguna cosa, recurrimos a la formación de imágenes por vía de ensayo o a modo de ejemplos; y cuando queremos transmitir nuestros conceptos a los demás, nos valemos también de ejemplos que les sirvan de imágenes para mejor comprender la verdad propuesta. "De ahí proviene la necesidad en que se encuentra la mente de recurrir a las imágenes, con el fin

205 Santo TOMÁS toca frecuentemente esta doctrina, que es fundamental en la psicología escolástica: I. P., q. LXXIX, aa. 3 y 4; q. LXXXV, aa. 6 y 7; II *Cont. Gent.*, c. 76 y sig.; *Ve Spiritualibus creaturis*, a."~10. — Cf. nuestro *Curs. Phü. Thomist.*, t. I, IV P. I.

de representarse las ideas más sutiles. Siempre la imagen tiene que estar como apuntalando a la idea que es objeto de la consideración intelectual. Concepto e imagen forman una pareja estrechamente unida"²⁰⁶.

Otro dato de la experiencia: cuando alguna lesión orgánica impide el ejercicio normal de la imaginación, como sucede en los casos muy frecuentes de alienación mental, o cuando se encuentra atada la memoria, por ejemplo, durante la letargía, el trabajo intelectual será suspendido²⁰⁷.

Estos hechos experimentales nos dan pie para sacar la conclusión de que nuestros conocimientos intelectuales tienen por punto de partida al fenómeno concreto, y para establecer como ley del espíritu la necesidad de recurrir a las imágenes, puesto que de ellas le vienen las ideas. "Sin imágenes, no hay conceptos; ésa es la ley del conocimiento humano. Ley muy natural, porque lo contenido en el concepto es una abstracción de la experiencia, y si en cuanto abstracción se opone a la experiencia, no cesa de recurrir a ella hasta justificarse plenamente"²⁰⁸.

La prueba tomista se apoya, además, en la razón de ser de la unión entre el alma y el cuerpo. No cabe duda de que esta unión ha de aprovechar a la parte más noble, quiérese decir, que el cuerpo debe servir al alma para su perfeccionamiento en el ser o en la operación. Pero como el alma no necesita del cuerpo para su ser, que recibe directamente de Dios, lo necesitará únicamente para la operación, para el conocimiento que se efectúa por medio de las ideas. En definitiva, el alma tiene necesidad del cuerpo para adquirir las ideas, porque si las adquiriésemos independientemente de los sentidos, no tendría razón de ser la unión del alma con el cuerpo²⁰⁹.

II. — La participación del espíritu

Por otra parte, no bastan por sí solos los sentidos. En los tres actos del entendimiento humano, la aprehensión, el juicio y el raciocinio, hemos señalado un punto de vista abstracto, necesario, universal, que prueba la transcendencia de nuestro espíritu, demostrando que la idea en que está contenido ese punto de vista transcendental debe tener por factor principal a una inteligencia del mismo orden.

Es claro para todo el que admite la espiritualidad del alma, que el fenómeno empírico y las imágenes sensibles son incapaces de obrar directamente sobre nuestro espíritu; a la inteligencia corresponde, más bien, obrar sobre ellos, no precisamente haciéndoles pasar desde el cerebro al espíritu, sino transformándoles por algún procedimiento que les vuelva inteligibles, lo cual supone dotada al alma de una actividad enérgica y capaz de separar lo universal, abstraer lo concreto y cambiar lo sensible. Ahora bien; como quiera que la inteligencia humana es pasiva y dependiente de los objetos, no es ella la medida de las cosas, sino éstas las que dan la pauta a nuestro entendimiento, hasta el extremo de que

206 P. GAHDEIL, O. P., *Mevue Thomiste*, t. XI, p. 646.

207 Santo TOMÁS, I. P., q. 84, a. 7.

208 P. GAHDEIL, *Ibid.*

209 Santo TOMÁS, I. P., q. 84, a. 4.

nuestros conocimientos tienen que ajustarse y conformarse a su objeto para ser verdaderos. Y hemos aquí forzados a distinguir en la parte intelectual de nuestra alma dos virtudes distintas: una, pasiva, que suponga ya su objeto y se adapte a él, a la que pertenece el acto cognoscitivo; y otra, activa, que eleve y transforme el objeto de la imaginación: aquélla es formalmente inteligente, porque realiza el acto del conocimiento intelectual; ésta es virtualmente inteligente, porque si no produce el acto mismo de la intelección, lo prepara, formando la idea o especie inteligible, que es el principio de ese acto; la primera se llama entendimiento *posible*, porque puede llegar a ser todas las cosas mediante la representación inmaterial de todos los objetos; la segunda se llama entendimiento *activo*, o *agente*, porque su oficio, meramente activo, consiste en extraer el universal de las condiciones materiales en que está envuelto.

Careciendo de verdadera intuición sobre nuestro interior, nada tiene de extraño que la experiencia y la conciencia no nos den fe de la existencia de ese entendimiento agente; sin embargo, proporcionan a nuestro raciocinio un punto de apoyo, al darnos conciencia de que siempre nos estamos volviendo hacia las imágenes, aun para las concepciones más intelectuales.

Véase lo que ha llamado más la atención de los filósofos no afiliados a la Escuela." Sin inclinarnos decididamente por ninguna de estas teorías — escribía P. Janet, — confesaremos, no obstante, que la teoría aristotélica *del entendimiento agente es la que nos parece más sencilla, más conjetural y más aproximada a los hechos*²¹⁰.

III. — Abstracción e iluminación

El oficio y tarea del entendimiento "agente es abstraer e iluminar. El universal existe en los singulares, como la naturaleza humana en el individuo humano. Del mismo modo que ante la presencia de una fruta — observa Santo Tomás, — la vista se fija en el color y el gusto en el sabor, sin atender a otros detalles, así en los fenómenos imaginativos, el entendimiento no mira a otra cosa que a la esencia del objeto, en sí misma, menospreciando las condiciones particulares que reviste en el individuo²¹¹. Alcanzar así la naturaleza sola, destacándola aisladamente en medio de los principios individuales que la determinan, tal es la obra del entendimiento agente. Por medio de ese acto poderoso, la naturaleza queda separada de las envolturas concretas y despojada de las condiciones singulares; ha entrado ya en el reino de lo abstracto, de lo universal, de lo ideal; la especie inteligible está formada.

Esta teoría de la abstracción merece todo elogio, cuando se la interpreta debidamente. Oigamos el testimonio de M. Vacant: " Permítaseme confesarlo. Durante muchos años no he comprendido al santo Doctor. Yo no atinaba a ver en esa abstracción más que una simple disociación de los elementos proporcionados por los sentidos. Hágaseme imposible de explicar ese oficio atribuido a las imágenes sensibles y a la inteligencia en la formación de los conceptos; pero, después que me he dado cuenta del carácter absoluto, universal y necesario del conocimiento intelectual, me ha parecido que la enseñanza del

210 P. JANET, n. 196.

211 Santo TOMAS, I. P., q. 85, a. 1.

Doctor Angélico expresaba en forma sencillísima una operación que estamos renovando sin cesar de un modo consciente²¹².

Una vez producida la idea mediante el trabajo del entendimiento activo, se hace necesaria otra representación más perfecta, más viva, más actual: el verbo mental. La especie inteligible no es más que el objeto impreso en el alma, mientras que el verbo es el objeto hablado, expresado; por eso a la idea le damos el nombre de especie *impresa*, y al verbo el de especie *expresa*. De donde vienen a resultar cuatro cosas realmente distintas, cada vez que comprendemos algo: la facultad intelectual; la especie impresa que representa el objeto en su estado habitual; el acto peculiar del entendimiento, y, por último, el verbo mental, término de ese acto. Ahí concluye la manifestación del objeto, al hacerse la luz. Sin embargo, la influencia del entendimiento activo llega hasta el último momento, porque, según Santo Tomás²¹³, a él toca aclarar los primeros principios con la luz de las especies inteligibles, y el entendimiento pasivo no podría conocer actualmente a su objeto sin la ayuda de aquél. "Es el entendimiento agente como un sol encendido en la cúspide de nuestra alma para verter su luz sobre las dos laderas: ilumina la vertiente que mira al mundo sensible con su acción sobre los fenómenos oscuros de la imaginación; y con su influencia en el entendimiento pasivo, llena de luz la otra vertiente que hace cara a las riberas de la eternidad"²¹⁴.

212 A. VACANT, *Etudes comparées sur la philosophie de St.-Thomas et sur celle de Duns Scot*, pág. 134.

213 Cf. Santo TOMÁS, *De Anima*, a. 4 ad 6; *De Verit.*, q. X, a. 6.

214 *La Lumière et la Foi*, pág. 43.

CAPITULO SÉPTIMO

NUESTRO MODO DE CONOCER

TESIS XX. — "*Pes has species airéete universália eognosci-mus: singularid sensw attingimus, tum etiem in-tellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualiwm per analogiam as-cendimus.*"

"Por medio de estas especies inteligibles conocemos directamente los universales; con los sentidos alcanzamos los singulares, y también con el entendimiento, pero en este caso volviéndonos hacia las imágenes; y nos elevamos al conocimiento de las cosas espirituales, por analogía"²¹⁵.

Esta tesis viene a ser un comentario de las dos anteriores acerca del objeto propio del entendimiento humano y el origen de nuestras ideas, aplicables al universal, al singular y a las realidades espirituales.

I. — Conocimiento del universal

Desde el momento en que el objeto propio de nuestro entendimiento es la esencia abstraída de las condiciones materiales, y que el origen de nuestras ideas es por vía de abstracción, resulta evidente que lo que conocemos en primer término y directamente ha de ser aquello que la mente ha extraído de lo concreto y singular, esto es, el universal. En este proceso del entendimiento, lo mismo que en todo tránsito de la potencia al acto, vamos siempre de lo imperfecto a lo perfecto, de lo vago a lo preciso, de lo indeterminado a lo determinado, y por este motivo los primeros objetos que percibimos son los más generales y comunes. Así sucede también en el conocimiento sensible, según observa Santo Tomás: *en el orden local*, porque al ver algo en lontananza, primero nos percatamos de que es un cuerpo, luego, ya más cerca, de que es un animal, y, por último, de que es un hombre; *en el orden temporal*, otro tanto de lo mismo, porque en un principio sólo distinguimos al hombre de lo que no es hombre, antes de distinguir un hombre de otro, y por eso los niños muy pequeños a todos llaman papá, hasta que con el andar del tiempo acaban por no confundir a su padre con ningún otro hombre²¹⁶.

No se puede, pues, negar, sin chocar contra el testimonio de la experiencia, que los primeros objetos que conocemos son los más universales. Comenzamos por tener idea de lo más común e indeterminado que es el ser en general; en seguida vamos detallando, concibiendo ya al ser en sí mismo o apoyado en algo, lo que constituye un conocimiento confuso de la substancia y los accidentales; y esto no es todo, todavía precisamos más." Parécenos que el conocimiento intelectual se desarrolla en esta forma: 1' Conocimiento del ser, de algo que existe y que implica un conocimiento *confuso* de la substancia; 2P

215 Santo TOMÁS expone largamente estas doctrinas en la I. P., qq. XXXV-XXXVI.

216 Santo TOMÁS, I. P., q. LXXXV, a. 3.

Conocimiento *confuso* de los accidentes; 3º Conocimiento *distinto* de la substancia, precisada más, porque acabamos de comprender confusamente a los accidentes; 4º Conocimiento *distinto* de los accidentes. En la misma progresión: 1º Conocimiento *confuso* de la esencia, fruto de la abstracción espontánea del entendimiento agente que se ejerce sobre los datos centralizados por el sentido común; 2º Conocimiento *confuso* de las propiedades; 3º Conocimiento *distinto* de la esencia definida por el género y la diferencia, y si ello no es posible, con una definición descriptiva; 4º Conocimiento *distinto* de las propiedades hechas inteligibles en la medida que pueden deducirse de la diferencia específica, que es su razón de ser²¹⁷.

Una vez adquiridas las primeras ideas, puede el espíritu detallarlas, por su propia virtud, volverlas más claras, compararlas entre sí, unir las por medio de la afirmación, separarlas por la negación, fecundarlas y multiplicarlas por el juicio y el raciocinio, por inducción o deducción, por vía de análisis o de síntesis.

II. — Conocimiento de los singulares '

En cuanto a los singulares, constituyen el objeto de los sentidos, por ser de su mismo orden. El objeto exterior produce en el organismo una impresión que excita al nervio sensible, propagándose por él como una ondulación, atraviesa el ganglio, sube por la medula espinal hasta el encéfalo, y allí excita el centro nervioso sensible. Sin esta excitación del cerebro y la atención indispensable por parte del sujeto, no podría verificarse la percepción. Además de los sentidos externos, el conocimiento completo del singular requiere una potencia interna que centralice las impresiones recibidas de fuera: es el *sentido común*. Otra que reciba en el interior las imágenes de los objetos presentes: la *imaginación*. Otra que guarde y *conserva* esas imágenes *en ausencia* de los objetos: la *memoria*. Y otra que aprehenda o estime, más bien, lo que los sentidos externos no pueden apreciar de por sí, como lo que es útil o nocivo. A esta última facultad, que llamamos la *estimativa*. P. Janet la define así: "La causa desconocida en virtud de la cual los animales, y aun el mismo hombre, realizan con seguridad infalible y sin educación, esa serie de movimientos necesarios para la conservación del individuo y de la especie"²¹⁸.

Una vez más la conciencia es fiel testimonio de que nuestro entendimiento conoce los singulares, que debe compararlos entre sí y con el universal, que en derredor de ellos se mueve nuestra vida cotidiana y versa toda la moral, formando la trama de la historia humana. A pesar de todo lo cual, no pueden ser objeto directo del espíritu. "Nuestro entendimiento podría alcanzar el singular, si fuera material como los sentidos; pero desde el momento que es inmaterial, no puede tener por objeto a lo que principia en la materia. Ahora bien; el principio de individuación de las cosas materiales, las únicas que directamente se ofrecen a nuestro conocimiento, es la materia, luego nuestro conocimiento no puede dirigirse directamente a ningún ser individual y singular"²¹⁹.

217 P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Revue Thomiste*, 1910, pág. 824.

218 P. JANET, *Traité de Philosophie*, pág. 61. — Véase también nuestro *Curs. Phil. Thomist.*, t. III, III. P.

219 A. VACANT, *op. cit.*, pág. 145.

i Cómo explicar, entonces, que el entendimiento llegue hasta conocerlo distintamente? Por una especie de conversión, reflexión o vuelta sobre las imágenes; *per conversionem vel reflexionem quandam ad phantasia*. La idea sacada de la imagen o del singular por el procedimiento de abstracción, ya explicado, tiene que representar de algún modo la realidad concreta que ha sido su punto de partida; lo que expresa directamente y en primer lugar es el universal, fruto espontáneo de la abstracción, y lo que reproduce, indirectamente, es el singular del cual lia sido abstraída. El espíritu se apodera primero de lo que está representado directamente en la idea, y, en seguida, volviéndose sobre la imagen y el objeto contenido en ella, conoce el fenómeno concreto, el singular o el ser individual.

III. — Conocimiento del alma y de los objetos superiores

Al aperebirse el alma de sus operaciones, se da también cuenta de su existencia. Por esta razón, la existencia del sujeto pensante es una de las verdades imposibles de negar, por ser el objeto de la conciencia infalible²²⁰. Nuestra alma, sin embargo, no tiene intuición de su esencia en el estado presente de unión, por el hecho de que, estando esa esencia unida a la materia, carece de aquella pureza necesaria para la intelección actual de sí misma. Para conocerse, pues, a fondo, tiene que enfrascarse en un análisis trabajoso y sutil: después de haber alcanzado su objeto, vuelve sobre su acto; de la naturaleza de aquél, infiere la de éste; de la naturaleza del acto, la de la facultad, y, finalmente, la de la substancia completa²²¹.

Derribada la valla del cuerpo que interceptaba los rayos del sol intelectual, el alma se verá a sí misma al desnudo y gozará, en su propia esencia, de una cierta intuición de las substancias separadas; mas, por no representar completa y exactamente a los demás seres, necesitará de ideas infusas. Podemos, pues, decir que el alma separada conocerá de muy diversas maneras: por medio de su propia esencia, y de las ideas llevadas de este mundo, y de las ideas infusas después de la muerte, sin hacer mención por ahora de la visión beatífica concedida a las almas santas²²².

El conocimiento que tenemos en esta vida de los objetos superiores a nosotros, espirituales o sobrenaturales, lo adquirimos por analogía. Del *ángel*, por ejemplo, ser incorpóreo, aunque finito, tengo tres conceptos : *cuerpo*, *negación de corporeidad* y *limitación*. Comienzo por abstraer del mundo que me rodea la idea de corporeidad; prosigue su obra la virtud abstractiva de mi entendimiento, y llego a la negación de corporeidad ; y por último, el espectáculo de ese universo visible que se me presenta con caracteres evidentes de imperfección y contingencia, me proporciona la noción de lo limitado y finito.

Tan sólo la revelación puede darnos a conocer los objetos sobrenaturales, por campear de suyo fuera de los límites de nuestra inteligencia. Y ¿cómo se verifica esa revelación? Dios puede manifestar lo sobrenatural mediante ideas directamente infusas, como le

220 Cf. nuestro *Curs. Phü. Thomist.*, t. I, págs. 317-318.

221 Cf. Santo TOMÁS, I. P., q. LXXXVIII.

222 Cf. *Séponse.i théologiques, L'état des ames séparées*, pág. 230 y sigs.

plugo hacer por medio del alma de Nuestro Señor, de la de Adán y en ciertos casos de revelación a los santos. Pero "de ordinario, se dirige a la humanidad por medio de revelaciones corporales, vistas con los sentidos externos, o de revelaciones imaginarias, vistas con los sentidos internos. La mente ejecuta su trabajo natural de abstracción sobre esas imágenes; una luz infusa viene en ayuda y refuerzo del entendimiento, mas las ideas se forman por el procedimiento normal de la abstracción y generalización. Su naturaleza no cambia porque puedan ser esclarecidas, dispuestas y arregladas de nueva manera bajo la influencia divina; siempre serán un producto de nuestra actividad, representando las realidades sobrenaturales, no en virtud de un concepto propio, eso desde luego, sino por vía analógica, como todos los conocimientos del mundo sensible". Las nociones de naturaleza y de persona que de suyo mi espíritu tenga ya formadas, podrán entrar como elementos de esta proposición: en Dios hay una sola naturaleza y tres personas; sin embargo, si la especie inteligible puede ser natural, sobrenatural tiene que ser el verbo mental que expresa mi fe, porque es fruto y término de un acto sobrenatural, o sea, la adhesión a las verdades reveladas; y porque tiene por objeto a la verdad divina, y por motivo a la autoridad de Dios revelador y por principio a la luz infusa²²³.

Después de haber resumido tan vigorosamente en esas tres grandes tesis la teoría del conocimiento, nuestro documento va a sacar ahora sus consecuencias en el orden afectivo y resolver, al mismo tiempo, el problema de la libertad humana.

223 Cf. nuestro artículo sobre la *Psicología de la conversión*, *Bevue Thomiste*, 1919, pág. 237.

CAPITULO OCTAVO

LA VOLUNTAD Y EL LIBRE ALBEDRÍO

TESIS XXI. — *"Intellectum sequitur, non praecedit voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesen-tatur tanquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed ínter oona quae júdíelo mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio júdicium practicum ultimum; at quod sit ultimum voluntas efficit."*

"La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente aquello que le presentan como un bien que sacia por completo al apetito; empero elige libremente entre aquellos otros bienes cuya apetencia depende de un juicio variable. La elección sigue, por consiguiente, al último juicio práctico, y a la voluntad toca determinar cuál sea el último"²²⁴.

Puntos fundamentales de esta proposición: 1º Relaciones de la voluntad con la inteligencia; 2º Necesidad en que se halla la voluntad de dirigirse hacia el bien universal; 3º Su independencia con respecto a los bienes particulares; 4º Relación de dependencia entre la elección y el último juicio práctico.

I. — La voluntad y la inteligencia

El principio dominante de esta cuestión es que la voluntad sigue a la inteligencia, pero de manera que todo ser inteligente está dotado necesariamente de voluntad, *por el hecho preciso de ser inteligente*.

Toda naturaleza tiene una tendencia proporcionada que nace de la forma y la acompaña siempre. Constituida y puesta en actividad por su forma específica, el ser recibe de ella su inclinación, y por eso encontramos en la creación tantas inclinaciones irreductibles cuantas formas diversas: a la forma del cristal sigue una tendencia que le mantiene en la unidad y hace reparar sus ángulos rotos, de conformidad siempre a un tipo invariable; a la forma de la planta acompaña otra inclinación que busca el bien del individuo y hace que todo conspire hacia la perfección de la planta, hacia su desarrollo, su conservación y propagación.

No habiendo aquí más de la forma natural, la tendencia que descubrimos es del mismo género y la llamamos apetito *innato*. En los animales que reciben la forma intencional o imagen de los seres corporales, sin perder su propia naturaleza, debe haber, además de su apetito innato, un apetito *sensible* procedente de la forma y del conocimiento sensible. En el hombre y el ángel, que reciben una forma intelectual distinta de su substancia,

224 Es la doctrina de Santo TOMÁS en I. P., q. LXXXII y LXXXIII; QQ. *disp. De veril.,* q. XXII, a. 5; De *malo*, q. 11; II *Cont. Gent.*, c. 72 y sigs. — Cf. nuestro *Curs. Philos. Thomist.*, I. IV, tract. II; P. GARHIGOU-LAGRANGE, *Intellectua-lisme et Liberté*, en la *Bevue des Sciences philosophiques et théologiques*, oct. 1907.

reclama también un apetito *intelectual* distinto de su substancia, y a ese apetito es al que llamamos voluntad²²⁵. Dios, que reside en la cumbre de la inmaterialidad y de la espiritualidad, tiene una voluntad perfecta, es acto puro e idéntico a la substancia. Sin duda, pues, todo conocimiento está acompañado de un apetito proporcional, y el ser inteligente debe estar dotado de un apetito espiritual, o voluntad, por el hecho mismo de ser inteligente y de asimilarse espiritualmente los objetos²²⁶.

Fuera de Dios, la voluntad no puede identificarse con la substancia, porque siendo aquélla el principio de las operaciones accidentales, tiene que reducirse a su mismo género de accidente²²⁷.

Nuestra prueba fundamental demuestra que la voluntad resulta o emana de la esencia del alma por mediación del entendimiento, como el apetito nace de la forma. Dado, pues, que la voluntad procede necesariamente de la inteligencia, toda filosofía que anteponga aquélla a ésta, tiene que chocar contra la naturaleza y el sentido común.

II. — De cómo tiende la voluntad hacia el bien universal

Sigúese de lo dicho, que, a causa de su procedencia intelectual, la voluntad habrá de ser iluminada por el entendimiento y tender hacia su objeto en tanto cuanto le es presentado por el mismo. Si el entendimiento le propone el bien universal, capaz de saciar todas sus inclinaciones, de colmar toda su capacidad, la voluntad queda necesariamente dominada por un objeto más grande que ella misma; y así como nuestro espíritu se adhiere necesariamente a los primeros principios evidentes y a las conclusiones que palmariamente de ellos se derivan, de idéntica manera se ha de ver arrastrada la voluntad hacia el fin último, que es el bien universal en toda su plenitud, y hacia los medios necesaria y evidentemente llevaderos a ese fin.

Hay un cúmulo de cosas que constituyen un todo indisoluble sin el cual nuestro ser humano no podría subsistir y a cuya presencia no puede permanecer indiferente la voluntad; y ésa es la razón del porqué quiere el bien para sí, la verdad para la inteligencia, para las otras facultades sus objetos propios, y la existencia y la vida para el hombre entero y completo. Querer la felicidad es querer vivir siempre.

225 Cf. Santo TOMÁS, I. P., q. XIX, a. 1, y nuestro *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, tract. 1907.

226 Nuestros principios ya expuestos refutan la teoría moderna expuesta en esta forma por FBANK, *Dictio. phüo&*, palabra *volonté*: "La voluntad es el fondo mismo, el principio constitutivo, la substancia del alma humana ". —Si lo que simple y sencillamente quiere decir es que la substancia del alma es el principio y el origen de la actividad y de la volición, está en la verdad; mas se aparta de ella, si entiende que la substancia es la facultad misma que quiere.

227 Ese conjunto constituye lo que Santo TOMÁS llama *consistentiam naturalem*. Gf. loe. cit. y la. Ilae, q. X, a. 1.

III. — De cómo tiende a los bienes particulares

La voluntad conserva su independencia de elección respecto de aquellos bienes particulares que el entendimiento le muestra como no ligados necesariamente con el bien universal: su elección es libre, por lo mismo que es reformable el juicio del intelecto. Ya se deja ver que la prueba fundamental de la libertad es la naturaleza misma de la substancia racional. "El hombre es libre, porque es inteligente; el libre albedrío es don y privilegio del espíritu. Doquier haya espíritu, tiene que haber libertad"²²⁸. Y ¿de dónde proviene esa independencia sino de la elevación del alma sobre la materia? "La voluntad humana es libre, porque es una energía capaz de lograr el bien universal y absoluto; esa inmensa capacidad le viene de la inteligencia y del alma, que, a su vez, la reciben de su independencia de la materia, o si lo queréis, de su espiritualidad. Por donde espiritualidad del alma y libertad es una misma cosa. Esos dos dogmas de la razón se sostienen mutuamente en nuestro espíritu por el hilo áureo e indestructible de la sabiduría, como se sostiene en la realidad por el lazo de una vida inmortal"²²⁹.

A causa de su misma amplitud que le permite ver todas las fases de la realidad, la mente descubre en el objeto *finito* un lado agradable que puede excitar verdadera complacencia en la voluntad, y otro desagradable, que puede provocar repulsión; y juntos y a la vez, los presenta a la voluntad. Un objeto propuesto de tal suerte no puede dominar a la voluntad; por la sencilla razón de ser más pequeño que ella, hecha para lo infinito, es incapaz de colmar una capacidad inmensa. Si por un lado encuentra razón suficiente para inclinarse al objeto, por el otro le repugna; y si se decide por un lado, en medio de semejante alternativa cuyos términos no la fuerzan, es en virtud de esa independencia y holgura de la voluntad comparables a las del entendimiento y del alma.

Cuando Santo Tomás afirma que la voluntad permanece indiferente a presencia de los objetos finitos, no quiere decir que dependa de ella el experimentar o no algún placer, sino únicamente que la aceptación final o *definitiva* procede de la voluntad sola, porque es más grande que todos los objetos; y así, la libertad de la elección se funda en la mutabilidad del juicio, *mu-tabili iudicio proponuntur*.

A propósito de la perfecta conformidad de la conciencia y el sentido común con este gran argumento del tomismo, oigamos el parecer de dos pensadores franceses: "No necesita ninguna prueba de su libre albedrío, porque lo siente, quien no tenga su alma corrompida; y no siente o se da cuenta de que ve, de que vive o que razona, más claramente que se siente capaz de *deliberar o elegir*"²³⁰. "¿Por ventura no será cierto —añade Fenelón— que se extravagante filósofo en cuya escuela osa negar el libre albedrío, lo dará por indudable en su casa, y que será tan exigente con las personas como si hubiera sustentado durante toda su vida el dogma de la más grande libertad?" Es, pues, evidente que esa filosofía carece de unidad y que se desmiente a sí misma sin ningún pudor."

228 P. JANVIER, O. P., *La Liberté*, segunda conferencia.

229 *Ibid.*, ídem.

230 BOSSUET, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. I, n. XVII. Véase el mismo autor en el *Traite du Libre Arbitre*, y a FENELON en el *Traite de l'Existence de Dieu*.

Siendo la libertad del juicio la que asegura el libre albedrío, falta por comparar la elección con el último juicio práctico, para extremar la demostración.

IV. — Análisis de la elección

La psicología de la libertad abarca una serie de actos coordinados, tanto por parte de la inteligencia como de la voluntad. Al primer acto, que es la *aprehensión* del espíritu, corresponde la simple *volición* en la parte apetitiva; y al juicio, por cuyo medio la razón propone el fin, como posible y conveniente, corresponde en la voluntad la *intención* del mismo fin. Hace falta luego una información detallada sobre las medidas que se han de tomar, y para eso está el *consejo*, encargado de descubrir laboriosamente los medios más a propósito y, después de bien ponderados, proponer los más dignos de preferencia. Al consejo del entendimiento responde el *consentimiento* por parte de la voluntad.

Pero ¿a quién toca resolver en última apelación cuál sea el medio que definitivamente hemos de preferir a todos los demás? Al último *juicio práctico* del entendimiento, cuyo acto correlativo es la *elección* de la voluntad. Réstanos todavía pasar a vías de ejecución: al *mandato* del espíritu, surge la *aplicación activa* de la voluntad que pone en movimiento a las diversas facultades encargadas de la *aplicación pasiva*, después de la cual reposa ya la voluntad en el fin realizado con la posesión del bien, conviene a saber, en el *gozo*, duodécimo y último acto que corona toda la serie²³¹.

Con harta razón el documento que venimos comentando insiste sobre el juicio práctico y la elección, puesto que se define la libertad, *vis electiva*, "la facultad de elegir". Todo el juego del libre albedrío depende de la armonía entre la elección y el juicio práctico.

Frecuentemente anda de espaldas el juicio especulativo con la conducta de la vida, pues a cada paso vemos que el hombre elige lo que la razón condena muy alto; mas una vez formulado el juicio práctico, la elección le sigue infaliblemente. Siendo el espíritu de suyo indiferente, el juicio no llega a ser práctico ni último mientras que la voluntad no empuje al espíritu a salir de su indeterminación y a decidirse efectivamente en tal o cual sentido. Por este mero hecho se obliga a seguirle, mientras dure el último juicio práctico, a menos que la hagamos incurrir en flagrante contradicción. Es esa una obligación hipotética hija de la misma elección, una ley que se impone la voluntad y que, por lo tanto, se convierte en testimonio de su independencia y garantía de su libertad. La elección permanece en firme mientras no cambie el juicio práctico; pero la voluntad puede inclinar al espíritu a otra determinación, y, revocada ésta, a otra, de manera que si el juicio práctico es en verdad el último, lo es porque así lo hace o quiere la voluntad, según los términos de nuestra tesis: *at quod sit ultimum voluntas efficit*.

El anterior análisis del acto libre basta para refutar la objeción de los deterministas. Sería inexplicable la elección si dijéramos que se verifica sin ninguna razón proporcionada. Por eso tenemos mucho cuidado, y han de tenerlo todos, de no confundir el motivo suficiente que determina a la voluntad con el de necesidad imperiosa, o *necesitante*. El único que se da de esta naturaleza, y que obliga necesaria e imperiosamente, es el fin último, el bien

231 Vid. Santo TOMÁS, Ia. Ilae., q. XI y XVIII, con el comentario del P. PEQUES; P. GAEDEIL, *La Crétabilité*, I, I.

universal y absoluto, acerca del cual no hay lugar a elección, como lo hay sobre los todos otros bienes particulares. Entre éstos, lo mismo, se explica que la voluntad opte por cualquiera de ellos, cuando le muestran en su lado agradable una razón suficiente para conquistarla, como que los rechace de plano cuando le ponen delante su otro lado detestable. En ninguno de los dos casos obra ciegamente ni por imposición, y el aceptar a uno y rechazar a los otros es señal bien clara de que la voluntad espiritual goza de plena independencia.

Tal es la psicología de Santo Tomás en sus principios más esenciales y en sus grandes aplicaciones.

La primera parte de la Ontología nos condujo hasta hallar a Dios en el Acto puro, y la última de la Psicología nos lleva hasta la Providencia. "Si llegáramos a destruir la libertad a causa de la Providencia, o la Providencia con motivo de la libertad, no sabríamos por dónde empezar: tan necesarias son ambas a dos, y tan evidentes e indudables las ideas que de ellas tenemos"²³².

232 BOSSUET, *Traite du Libre Arbitre*, o. XIV.

CUARTA PARTE
La Teodicea de Sanio Tomás
(TESIS XXII a XXIV)

CAPITULO PRIMERO

LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

TESIS XXII. — "*Veum esse ñeque inmediata intuitione percipimus, ñeque a priori demonstramus, sed utique a posteriora, hoo est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motor em immobilem: a processu rerum mundanarum e causis Ínter se subordinatis, ad primam causam incausatam: a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad esse absolutum et necessarium: ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est máxime intelligens, máxime vivens, máxime ens: denique ab ordine universi ad intellectum qui res ordinavit, disposuit et dirigit in finem.*"

"Conocemos la existencia de Dios, no por intuición inmediata, ni por demostración o *priori*, sino a *posteriori*, es decir, por las criaturas, arguyendo de los efectos a la causa; partiendo de las cosas que se mueven sin tener en sí mismas un principio suficiente de movimiento, hasta llegar al necesario primer motor inmóvil; subiendo de los efectos causados y de las causas subordinadas, a la causa sin causa, o primera; deduciendo de los seres corruptibles, indiferentes para existir o no, la absoluta necesidad de un ser absolutamente necesario; a vista de las innumerables criaturas limitadas en el ser, vivir y entender, nos persuadimos de que no pueden ser ellas ni nada semejante sin lo primero y esencial, tenemos que llegar al ser esencial e infinito, viviente e inteligente en grado supremo; por fin, el orden sublime del Universo no puede concebirse racionalmente sin un supremo Ordenador que enderece todas las cosas a su fin"²³³.

Tres tesis fundamentales resumen la teodicea tomista : en la "primera se exponen los argumentos demostrativos de la existencia de Dios; la segunda se refiere a la esencia divina en sí misma; la tercera considera a Dios en sus relaciones con el mundo, en cuanto creador y Causa primera.

La primera tesis que ahora vamos a estudiar, excluyendo inexactas o falsas teorías, establece la existencia de Dios con cinco pruebas clásicas, aducidas y formuladas por Santo Tomás.

I. — Primera teoría inaceptable

En orden al problema del conocimiento de Dios hay dos sistemas opuestos, ambos inadmisibles, como vamos a ver: para el primero la existencia de Dios es evidente, *no*

233 Esta es la tesis resumida en la q. 2 de la *Suma teológica*. Puede verse, además, I *Cont. Geni.*, q. 10 y 11; *De Veri-tote*, q. 1 y 10; *De Potent.*, q. 4 y 7.

necesita demostración; para el segundo, lejos de ser un hecho de inmediata evidencia la existencia de Dios, *ni siquiera es demostrable* por la razón.

Por diferentes vías se ha intentado concluir que la existencia de Dios no necesita ser comprobada por el espectáculo de las criaturas. Unos dicen que basta pronunciar conscientemente el nombre de Dios para deducir el hecho de su existencia *real*. Así lo afirma y trata de probar San Anselmo, seguido por los cartesianos, añadiendo que la idea de lo infinito, innata en nosotros, es infundida por el Infinito, y para esto necesariamente debe existir²³⁴.

Otros, los ontologistas de varios matices, afirman que conocemos a Dios, no por demostración, sino por visión directa e intuitiva.

Tenemos que ceñirnos a muy rápidas observaciones sobre estos sistemas.

San Anselmo argumenta así: " Se entiende por Dios una entidad tan grande y tan perfecta que sea totalmente imposible concebir nada más perfecto y más grande; es así que tal ser existe, pues si no existiera podríamos concebir algo mejor; luego nos basta la idea de Dios para concluir o afirmar su existencia real".

Santo Tomás responde que no todos los hombres conciben a Dios de ese modo; pero aunque así fuera, sólo podrían llegar todos a esta conclusión: Nosotros *concebimos* que Dios tiene una existencia real, y *si hay un Dios*, necesariamente existe por sí mismo. Lo que aquí se trata de probar es si el Dios que concebimos dotado de todas las perfecciones, y por consiguiente de existencia real, existe *fuera de nosotros* como existe en nuestra idea²³⁵.

La idea de lo infinito, replican los cartesianos, no nos puede venir de un mundo finito; sólo ella nos basta para comprender que lo infinito existe en la realidad, sin necesidad de sacar argumentos del mundo exterior para demostrar la existencia de Dios²³⁶.

Para averiguar que también nuestro concepto de lo infinito nos viene de los objetos sensibles que nos rodean, basta un somero análisis. La idea de lo infinito • incluye dos negaciones: la de lo infinito o limitado, que es un *non plus ultra*, y la de *negación de lo finito*, con un fondo de realidad positiva. Para concebir lo finito nos basta considerar las realidades concretas, las criaturas limitadas y contingentes; para negar lo finito sólo necesitamos poner en juego nuestra facultad mental abstractiva. La experiencia psicológica nos convence de que, lejos de poder llamar innata e infusa la idea de lo infinito, es evidente fruto de nuestra actividad mental. Lo que podrá persuadirnos de la *realidad* de lo infinito, no es un puro concepto *a priori*, sino el hecho *a posteriori*, ya que

234 Cf. S. ANSELMO, *Proslogi.*, e. 3, y *Contra Gaunilonem*; BAINVEL, art. 8. *Anselme, Diction. Théol. Cathol.*; KLEUTGEN, *La Philos. Scholast.*, n. 937.

235 Cf. 8. *Theol.*, q. 2, a. 1 ad 2, y los comentaristas CAYETANO, BUONPENSIEKE, BILLOT, JANSSENS, TABARELLI PEGUES, VAN DER MEERSCH, etc., y el artículo del P. HURTAUD, O. P., sobre el argumento anselmiano en la *Sevve Thomiste*, 1895, pág. 326 y sigs.

236 Cf. DESCARTES, *V Meditation*; Cardenal MERCIER, *Cri-teriol.*, n. 94, y *Origines de la Philos. Contemp.* página 18 y sigs.

todo lo finito sin razón de ser ni de existir por sí mismo, pide, para existir, una previa realidad, infinita y necesaria.

Por otro lado, al tratar de la psicología tomista hemos visto ya que el objeto propio del humano entendimiento es el ente en general, vago e indeterminado, y no Dios, el Acto purísimo colocado en la cumbre de la intelectualidad²³⁷.

Que la intuición inmediata de Dios, ni siquiera en un estado habitual, es esencial a la humana inteligencia, que una idea innata acerca de Dios resplandece en todas las cosas englobando todos nuestros conocimientos, ningún católico lo podrá admitir, después de la condenación directa del Ontologismo, el 18 de septiembre de 1861²³⁸.

II.— Teoría opuesta a la anterior

Y perniciosa en extremo, es la sostenida por tradicionalistas, fideístas, agnósticos, pragmatistas y otros fautores del modernismo, concordes en negar la capacidad radical de la razón para conocer y demostrar la existencia de Dios²³⁹.

No es preciso recordar aquí todas las declaraciones del Magisterio Supremo; nos basta fijarnos en la fórmula del juramento antimodernista, prescripto por S. S. Pío X en su *Motu Proprio "Sacrorum Antistitum"*, 1° de septiembre de 1910. Obliga, bajo juramento, a confesar: "*Deum certo cognosci adeoque demonstran etiam posse profiteor*". "Declaro que la existencia de Dios puede ser conocida con certeza, y por lo mismo, puede ser demostrada." Prosigue señalando el *medio* de la demostración con estas palabras: "*Per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectus*." "Por las obras visibles de la creación, como la causa por los efectos"²⁴⁰.

El término *profiteor*, yo profeso, en lengua eclesiástica designa el acto de fe.

No es que Pío X intentara una nueva definición dogmática; únicamente declara de un modo explícito lo mismo que ya contenía el canon del C. Vaticano.

"Ser conocido con toda certeza por las obras de la creación es lo mismo que ser conocido por vía de demostración, como la causa por sus efectos". La fórmula del juramento, indicando la consecuencia, prosigue: "*adeoque demonstran etiam posse, y, por tanto, puede demostrarse*". Creemos y profesamos directamente que la existencia de Dios puede conocerse ciertamente por el espectáculo de las criaturas mediante la luz racional; confesamos indirectamente, como ineludible consecuencia, *adeoque*, que la divina existencia puede ser *demonstrada* por las criaturas, como la causa por los efectos. La profesión de fe se refiere, pues, directamente a las primeras palabras: "*certo cognosci per visibilia crea-tionis opera*"; e indirectamente a las segundas: *adeoque demonstran*

237 V. Tesis XVIII y XIX.

238 DENZINGER, 1659-1664.

239 Cf. la Encíclica *Pascendi*; O. MICHELET, *Bieu et l'Ag-nostic. Contempor.*; SENTROtn-, *La Philosoph- religieuse de Kant*; GARRIGOU-LAGRANGE, *Bieu*, I. P., y *De Bevelatione*, I. P.; CHOSSAT, *art. Agnosticisme*, en el *Diction. Apolog.*

240 *Acta apost. Sedis*, año 1910, pág. 669 y sigs.

posse tanquam causam per effectus". En este gran problema de la existencia de Dios, la Iglesia condena como contrarios a la doctrina católica, los siguientes sistemas:

1º El *Agnosticismo* (palabra puesta de moda por Huxley hacia el 1869), según el cual de modo alguno la existencia de Dios puede ser objeto de la ciencia.

2º El *Inmanentismo*, que pretende ser imposible por argumentos externos la demostración de la existencia de Dios, sólo asequible a la íntima experiencia de la conciencia humana.

3º El *Positivismo y demás sistemas materialistas*, que, encerrados en un mundo de fenómenos sensibles, no pueden elevarse a la región de un Dios espiritual.

4º El *Kantismo*, al afirmar que la razón humana nada alcanza más allá de lo fenomenal y que está sujeta a insolubles antinomias con relación a Dios, se ve obligado a concluir que todos nuestros argumentos racionales en pro de la existencia de Dios son ineficaces para demostrar la divina existencia., Kant sólo admite como único argumento de algún valor probativo de la existencia de Dios, la necesidad de una ley moral. Al proponer la Iglesia argumentos *a posteriori*, sacados de las criaturas, es porque los tiene por suficientes; negar su eficacia es oponerse al supremo magisterio. Sin embargo, los documentos eclesiásticos no niegan ni afirman la existencia de otras pruebas. No está condenado el Kantismo por atribuir un valor demostrativo al argumento moral.

5º El *Tradicionalismo*. También este sistema está directamente incluido en la condenación de la Iglesia. Tres clases de tradicionalistas se conocen: los fideístas, que siguen a Huet, afirmando que la razón pura, o desprovista de fe, es radicalmente impotente para conocer cosa alguna; otros, con Bonnetty y Ventura, confiesan que la razón puede alcanzar ciertas verdades del orden sensible y físico, pero nunca elevarse hasta Dios sin el concurso de la fe, al menos de alguna fe humana; finalmente, Ubaghs y su escuela afirman que nada puede alcanzar el hombre aislado de la sociedad, depositaría de la revelación y única fuente de todos nuestros conocimientos. La primera forma de tradicionalismo se tiene por sencillamente herética; la segunda, por al menos vecina a la herejía; y la tercera, por francamente errónea.

De capital importancia resulta nuestra Tesis XXII: el ducto argumento *ab effectibus ad causam*, equivale a la fórmula del juramento antimodernista, *tanquam causam per effectus*.

III. — De qué modo llega nuestra mente al conocimiento de Dios

¿Conocemos a Dios por ideas infusas, por intuición inmediata, por un don de la gracia, o por vía de razonamiento? Los documentos citados en el párrafo anterior, sin darnos bastantes datos para una completa definición, suponen en nosotros una capacidad natural de conocer a Dios y el modo de ejercitarla para conseguir tan alto fin. Sugieren la demostración por los efectos, o mediante el conocimiento de las criaturas: *A magnitudine speciei et creaturae* (*Sap.*, cap. XIII); *Per ea quae facta sunt* (S. Paul, y Conc. Vaticano) ; y por el raciocinio: *Raciocinatio probare potest* (Cong. del índice, 1840 y 1845)²⁴¹.

241 Cf. n. libro *Be Deo uno et Trino*, págs. 32-43.

Por otro lado, el Santo Oficio, al condenar el On-tologismo el día 18 de septiembre de 1861, muestra que no es esencial a la humana inteligencia la intuición inmediata de Dios, ni aun en estado habitual, que no vemos al Ser divino en todas las cosas, que no es una idea innata acerca de Dios la que incluye y sirve como de fondo a todos nuestros conocimientos, etc.²⁴²

Finalmente, Pío X, reprobando el modernismo, afirma que, para llegar a Dios, no es medio ni la inmanencia ni el sentimiento religioso.

Henos de mirar, pues, como doctrina indiscutible el natural poder de nuestra razón para conocer a Dios, partiendo del conocimiento de las criaturas, elevando con todo rigor lógico nuestra mente de los efectos a la causa necesaria.

No siendo imprescindible la revelación y la fe, ¿será necesaria, al menos, una especial ayuda de la gracia? Si se quiere dar a entender en la pregunta que sin la gracia nuestro poder natural de conocer a Dios es nulo, o es tal conocimiento pura vanidad y presunción, caemos en el error de Quesnel, condenado por Clemente XI, el 8 de septiembre de 1713. "Todo conocimiento de Dios, aun el puramente natural de los filósofos paganos, sólo del mismo Dios puede venir; desprovisto de la gracia nada produce sino presunción, vanidad y hasta oposición al mismo Dios, en vez de sentimientos de adoración, de gratitud y de amor"²⁴³. Una vez condenada esta proposición, hemos de confesar que, aun sin la gracia, podemos tener de Dios un conocimiento pleno y loable en sí mismo.

Si sólo se dice que *de hecho* y moralmente hablando no llegará el hombre a conocer a Dios sin la gracia, volvemos a una estrecha teoría sostenida por algunos teólogos del pasado, que si no está condenada en forma, ningún doctor católico defiende en el día y todos la tienen por radicalmente insostenible.

No está herida de muerte ni condenada a impotencia absoluta la razón; de su propio fondo, radicalmente espiritual, puede educir energías vitales, luminosos razonamientos, fundamentales demostraciones que se imponen con la invencible fuerza del principio de causalidad.

No es sólo la idea de una divinidad disfrazada y amenguada, como la pintaban los paganos; es la de un Dios verdadero y único, principio y fin de todas las cosas²⁴⁴, a quien debe rendir pleito homenaje la humanidad, como a su Creador y Señor²⁴⁵.

Aunque el Concilio Vaticano manda reconocer estos títulos con que designan al verdadero Dios las Escrituras, no nos obliga a creer que la razón por sus solas fuerzas debe llegar a comprender el dogma de la creación, o que Dios haya sacado las cosas de la nada²⁴⁶.

242 DENZINGER, 1659-1664.

243 ID., 1391.

244 Id., 1785.

245 ID., 1806.

246 Para un estudio más completo, puede consultarse: VA-CANT, *Etudes sur les Const. du Cono. ñu Vatican*; CHOSSAT, S. J., art. *Dieu* en el *Diction. ele Théolog. Cathol.*; GAEKIGOU-I.AGRANGE, art. *Bien*, I. P.

Otros textos eclesiásticos oficiales concretan todavía más esta doctrina. En el año 1840, la Santa Sede ordenó al Abate Bautain subscribir la proposición siguiente: "El raciocinio puede probar con certeza la existencia de Dios y la infinidad de sus perfecciones"²⁴⁷.

Pocos años después, un decreto del índice hizo firmar a Bonnetty, director de los *Anuales de Philos. chrétienne*, una proposición parecida: " El raciocinio puede probar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad del hombre"²⁴⁸.

Estos documentos son más explícitos que los del Conc. Vaticano; se refieren al "raciocinio y a la demostración", mientras que el Concilio sólo dice "la razón y el conocimiento".

Pío IX, en su epístola del 11 de diciembre de 1862 al Arzobispo de Munich, expone cómo la razón humana, aunque obscurecida por la primera culpa, puede comprender, explicar y demostrar, y por lo mismo, defender por sus propios medios y recursos, ciertas verdades del orden filosófico, que, por otro lado, también son artículos de fe, como la existencia, naturaleza y atributos de Dios²⁴⁹.

Por todo lo anterior se ve que todo ese ruido y alardes de importancia con que los modernistas, partidarios de las teorías agnósticas nos querían aturdir, ni siquiera tenían el mérito de la originalidad, pues ya de antemano habían sido señaladas y condenadas por la Iglesia tales doctrinas.

La Encíclica "Pascendi" sólo necesitó evocar las condenaciones anteriores. Pío X reprueba el agnosticismo y fenomenalismo, según los cuales, la razón, encerrada en el estrecho círculo de las cosas sensibles, nada sabe de Dios en rigor científico, ni siquiera histórico²⁵⁰. En el fondo, es igual a todo lo anterior.

El llamado inmanentismo, sentimentalismo, pragmatismo y demás sistemas que no admiten más prueba de la existencia de Dios que la necesidad de lo divino, la subconsciencia, el sentimiento y la experiencia religiosa²⁵¹. Acorde con el más general sentir del género humano, concluye el Papa que el exclusivo criterio del sentimiento experimental, sin otra luz y guía de razón, más bien que al conocimiento de Dios²⁵², lleva los hombres hacia el abismo panteísta. "La doctrina de la inmanencia, en sentido modernista, sostiene y profesa que todo fenómeno de conciencia brota exclusivamente del hombre en cuanto tal. Con esto se identifica al hombre con Dios; se incurre en el panteísmo"²⁵³.

247 DENZINGER, 1622.

248 Id., 1650.

249 ID., 1670.

250 Encíclica *Pascendi*, 8 de septiembre de 1907; DEN-ZINGER, n. 2072.

251 DENZINGER 2074-2085.

252 Id., 2106-2107.

253 *Ibidem*.

IV. — Si puede darse ignorancia invencible de Dios

La Iglesia ha tomado de la Sagrada Escritura los documentos que hemos consignado. El libro de la *Sabiduría* llama insensatos, vanos, indignos de perdón, a los hombres que no conocen a Dios, pues la inmensidad y hermosura de la creación descubren suficientemente al Autor²⁵⁴.

Notemos que el escritor sagrado no alude exclusivamente a los intelectuales; habla de *todos aquellos que están privados del conocimiento de Dios: vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei*. "Son inexcusables, añade San Pablo, pues el espectáculo de la creación pone de manifiesto lo que es invisible en Dios"²⁵⁵.

Tres cosas, añade el Apóstol, podemos conocer en Dios mediante las criaturas: su divinidad, su poder y su eternidad: *SEMPITERNA quoque VIRTUS ejus et DIVINITAS, ita ut sint inexcusabiles*²⁵⁶.

A la vista de estos documentos, casi todos los teólogos deducen que una ignorancia completa y absoluta de Dios sólo puede haber en hombres poco menos que destituidos del uso de sus facultades mentales. Que de buena fe puedan errar acerca de los atributos divinos, v. g., la espiritualidad o inmensidad; que otros, en mas o menos número, de mente infantil, no se elevan hasta la idea del Creador, no se puede negar; lo que resulta inadmisiblemente es que la mayor parte de los hombres, en el uso normal y pleno de sus facultades, con revelación o sin ella, pueda ignorar de buena fe y perpetuamente la existencia de un Ser superior al Universo, con perfecto derecho a los homenajes o adoraciones de la humanidad. El libro de la *Sabiduría* dice que tales hombres no merecen perdón: "*Nec Mis debet ignosci*", confirmando lo mismo San Pablo: "*Ita ut sint inexcusabiles*".

También el Salmista condena no sólo a los intelectuales, sino a cuantos en la insensatez de su corazón exclaman: "*Non est Deus*", "no existe Dios". El Salmo XIII, describiendo enérgicamente las aberraciones y crímenes de la humanidad, no supone en los paganos ignorancia invencible de Dios, más bien los impropia por corrompidos y abominables, verdaderos responsables de sus actos: "*Corrupti sunt et abominabiles facti sunt - non est qui faciat bonum, non est usque ad unum*".

La Iglesia no admite que pueda uno tener idea del bien y del mal sin conocer de algún modo a Dios; que se pueda pecar contra la conciencia sin pecar contra Dios. Por eso rechaza la distinción entre "el pecado filosófico, que pudiera ser grave sin ofender a Dios a quien desconoce, o en quien no piensa, y el pecado teológico, que es una libre transgresión de la ley divina". Tal es el sentido del decreto del Santo Oficio del 24 de agosto de 1690²⁵⁷. Por consiguiente, cuantos abusando de su razón normalmente desarrollada pecan, no pueden ignorar a Dios.

254 Sap. XIII.

255 Rom., I. 19.

256 IUd., 20.

257 DENZINGEB, 1290.

No puede la divina Providencia negar a los hombres los medios indispensables para alcanzar su propio fin. ¿Y quién duda que el más indispensable de estos medios es el conocimiento de Dios? Pretender que la mayor parte de los adultos son incapaces de elevarse hasta Dios, su primer principio y último fin, equivale a proclamar el fracaso de la Providencia en orden a sus criaturas.

Los Padres de la Iglesia predicán que la idea de Dios se halla al alcance de todo el mundo, racionalmente impresionado y aleccionado por el espectáculo del Universo. "El conocimiento de Dios, dice Tertuliano, es el dote primordial del alma." "*Animae a primordio conscientia Dei dos est*"²⁵⁸. "La divina Providencia, añade Clemente de Alejandría, brilla ante nuestros ojos; basta mirar para descubrir sus efectos"²⁵⁹. San Crisóstomo no admite en este punto incapacidad radical para los adultos; todos pueden tener este conocimiento, pues el medio es evidente: "Tan a la vista tienen este mundo criado, que el sabio y el ignorante, el escita y el bárbaro y todos los demás, aleccionados por el espectáculo de las cosas visibles, por la belleza y orden del Universo, pueden elevarse hasta Dios"²⁶⁰.

Por esto dicen los santos doctores que la idea general de un ser supremo, aunque procede del conocimiento de las criaturas, viene a nosotros de un modo tan connatural como lo es a nuestra mente el elevarse de los efectos a las causas²⁶¹.

¿Podrá admitirse el gran castigo del diluvio universal, si los hombres de aquel tiempo eran adultos en la edad y niños en la razón?

La cuestión de los infieles ha sido estudiada en todos sus aspectos por los teólogos. Los apologistas de la Edad media, los del Renacimiento posteriores al gran descubrimiento de Colón, los que en el siglo xviii y en el nuestro rebaten las objeciones de los deístas y demás filósofos similares, si no todos están conformes en la explicación del axioma: "*Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*." "A quien hace cuanto está en su mano, Dios no le niega su gracia", todos concuerdan en la afirmación de que Dios concede a los mismos gentiles los medios y gracias, naturales y sobrenaturales, indispensables para alcanzar su salvación.

Hubo, especialmente al principio del siglo pasado²⁶², teólogos que recurrieron a la solución, realmente insostenible, de que los gentiles de buenas costumbres, sin merecer el cielo, pueden evitar el infierno, gozando de cierta bienaventuranza natural más allá del sepulcro; lo que nadie ha dicho es que los paganos sean adultos en la edad y no en la razón.

258 TERTULL., *Adv. Marq.*, 10; P. L., II, 257.

259 CLEM. ALEXAND., *Strom.*, 5, 14, 260; P. G., XX, 15.

260 "Creatum orbem in medio possuit, ita-ut sapiens, idiota scita, barbarus, ex solo visu visibilium pulchritudinem edoc-tus, ad Deum ascenderé posset". Homil. III in epist. ad Rom., n. 2; P. G., LX, 412.

261 Santo TOMÁS, I. P., q. 2, a. 1 ad 1.

262 V. la obra del ab. CAPEBAN: *Le ProUême du salut des infideles*, París, 1912, y nuestro libro: *Hors de l'Eglise point de salut*, I. P., cap. IV.

Bergier y Peller examinan la hipótesis de los *salvajes embrutecidos* que podrían contarse entre los idiotas y los niños²⁶³; pero tal hipótesis es muy distinta del suponer que en el seno de la más refinada civilización puedan abundar los paganos mayores en la edad, mínimos en la razón e incapaces de elevar su mente al conocimiento del verdadero Dios.

A la solución de los soberanos Pontífices debemos «tenernos. En varias ocasiones examinó Pío IX el problema de los infieles²⁶⁴, declarando que: "la ley natural y sus preceptos está grabada por Dios en el corazón de *todos* los hombres": "*Naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo inscriptam.*" Añade que los mismos paganos, ayudados por la luz y gracia de Dios, pueden alcanzar la vida eterna: "*Pos-se, divinas lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam.*" También en su célebre alocución consistorial del 9 de diciembre de 1854 había declarado que jamás faltarían los dones de la gracia celeste a cuantos con voluntad anhelan y piden la luz: "*Gratiae coelestis dona nequáquam illis defutura sunt, qui hac luce recrean sincero animo velint et postulent*"²⁶⁵.

Queda, pues, bien examinado y establecido por los Papas que, en el plan de la divina Providencia, a *todos* los hombres, sin excepción, se les llama al orden sobrenatural, y por consiguiente, han de recibir los divinos auxilios necesarios para alcanzar ese fin, que pide, como base, el conocimiento de Dios en el orden natural, y en el sobrenatural las gracias suficientes, sin las cuales liada son ni pueden en tal orden.

Afirmar que la mayor parte de los gentiles son incapaces de conocer al verdadero Dios y su ley, es negar al Padre celestial la voluntad de salvar a innumerables hombres; es restringir la universalidad de la Redención, proclamando el fracaso de la Providencia.

Al admitir nosotros esa admirable Providencia que, con magnífica prodigalidad, atiende a todas las necesidades naturales y sobrenaturales, debemos confesar que no pueden faltar a los hombres los medios indispensables para alcanzar esa verdad primera, la primera Realidad, Vida, Belleza y Amor, la primera y suprema Felicidad.

263 Cf. CAPEBAN, *op. oit.*, págs. 430-431.

264 Encíclica *Ad Episo, Italiae*, 10 de agosto de 1863; DENZINGER, 1677.

265 DENZINGER, 1648.

CAPITULO SEGUNDO

LAS CINCO PRUEBAS TOMISTAS

Estas demostraciones de alcance universal se fundan en la contemplación u observación razonada de cuantos seres integran este mundo, orgánicos e inorgánicos, vegetales y animales, humanos y angélicos.

Se apoya la primera en el hecho del *movimiento* o *pasividad* de las criaturas; la segunda en su *actividad* o *causalidad*; la tercera en su *esencia* de carácter *contingente*, o igualmente dispuesta para ser y no ser; la cuarta en los *grados* de perfección; la quinta en el *orden* del Universo.

Aunque todas estas pruebas juntas se completan y corroboran, cada una de por sí resulta plenamente demostrativa. Todas *¿m a posteriori*; parten de la *experiencia* fundada en los datos suministrados por el mundo sensible; de los efectos nos conducen y elevan hasta la causa. (Véanse los comentadores de Santo Tomás sobre la 2ª cuestión de la *Summa*, y también el P. Kleutgen, *La Phil. Schol.*, t. IV; Farges, *L'Idée de Bien*; Sertillanges, *Les sources de la croyance en Bien*; P. Garrigou-Lagrange, *Bien*, I. P.)

I. — Exposición de la primera prueba

El hecho más innegable de cuantos presenciamos en el mundo es el *movimiento*. Todas las experiencias de todos los hombres lo confirman. Ahora bien; el primer principio, o motor de todo movimiento, particular o general, necesariamente ha de ser un motor inmóvil o ser independiente y, de por sí, autor de todo los demás, a quien llamamos Dios.

El movimiento es mutación o tránsito de la potencia al acto. Las mutaciones pueden ser múltiples: unas afectan la misma *substancia* del ser, que nace, muere y desaparece; otras se refieren a la *cantidad*, capaz de aumento y disminución; otras a la *calidad*, que mejora o desmejora; otras al *lugar*, que se toma o se deja; otras a la *operación*, que empieza, continúa y acaba.

Ninguno de estos seres es de suyo principio adecuado o completo de su movimiento. Todo lo que se mueve es movido por otro. En esta serie de motores subordinados no es posible proceder hasta lo infinito; es preciso llegar a un primer motor inmóvil, principio esencial y primero de todo movimiento, a quien llamamos Dios.

Dilucidemos estos dos axiomas fundamentales.

Aunque en un ser compuesto pueda una parte ser movida por otra perteneciente al mismo ser, nunca es verdad que la parte o cosa movida pueda ser principio adecuado y total de su movimiento. Los órganos son movidos por el cerebro; el cerebro recibió el movimiento del ser vivo que lo engendró, y el que engendra lo ha recibido de otro.

Para Santo Tomás, la verdad de esta proposición: "*Quidquid movetur ab alio movetur*", "todo lo que se mueve pide un motor extraño o exterior a él", está poco menos que inmediatamente fundada en el principio de contradicción. O lo que es igual, se convierte en una proposición de inmediata evidencia. ¿Qué significa *ser movido*? Segim el término filosófico de Aristóteles y Santo Tomás, equivale a "estar en potencia", "pa-ti", "ser pasivo", o no ser nada en el orden de la actividad. El término "mover" es cabalmente lo contrario: es ser, es "operar", es "estar en acto". Ahora bien; el ser y el no ser, el operar y el estar pasivo, serán eternamente incompatibles o contradictorios " cuando se trata de la misma cosa y en el mismo sentido". De aquí se sigue la más absoluta imposibilidad de que una cosa que es movida, sea en el mismo sentido la cosa o el motor que mueve. Afirmar lo contrario equivale a no entender lo que dice, o negar descaradamente el principio de contradicción. Cualquiera que se fije bien en el significado de esta palabra: "*movetur*", "es movido", necesariamente ha de concluir: luego es movido por algo que no es él; *ergo ab alio movetur*²⁶⁶.

En otros términos. Todo lo que es movido, antes de pasar de la potencia al acto carece en sí mismo de la perfección que luego el acto le comunica; luego necesita de otro que le dé tal perfección. Mal puede comunicar este otro lo que no tiene en acto; luego debe es-lar en acto y ser distinto del que es movido, que sólo estaba en potencia²⁶⁷. Este axioma resiiita evidente, dada la distinción radical establecida en la Ontología entre la potencia y el acto.

No menos claro y convincente resulta el segundo axioma. En toda serie de motores subordinados, el último actúa gracias a la energía que le presta el penúltimo, éste por la que recibe del anterior, y así de grado en grado hasta llegar al primero, que necesariamente ha de existir en acto antes que todos los demás.

¿Será preciso llegar al infinito en esta serie de motores finitos? Todos los motores finitos no pueden llegar al infinito, que carece de principio; son esencialmente motores movidos, son motores potenciales, y no saliendo de este orden faltaría el primer motor actual; imposible entonces el movimiento. Es preciso, pues, llegar a un primer motor que nada tenga de potencial, que sea acto puro, que sea Dios, que no necesita moverse para poner en marcha todos los motores finitos. Y no se diga que la serie de motores que mutuamente se apoyan pueda ser causa de todos los movimientos, pues ni cada motor, ni la serie de todos los motores *potenciales*, podrán ser jamás causa primera, como una cadena sin sostén podrá servir jamás de punto de apoyo a todos sus anillos. Si *más allá* de esta serie de anillos no hay una causa primera que los sostenga a todos, ninguno se sostendrá; si más allá de todos estos motores *potenciales* no hay un primer motor inmóvil, esencialmente actual, jamás pudiera darse el menor movimiento en el Universo²⁶⁸. Existe el movimiento gracias al soberano motor que no se mueve, gracias al Acto puro y extraño a toda potencia, gracias al supremo Hacedor y Dios bendito por los siglos de los siglos.

266 Cf. P. PEGUES, *Comm. S- Theol*, t. I, págs. 98-99.

267 Cf. *Ontolog.*, c. 1. 15

268 BENAN se ve obligado a confesar que desechando esta prueba, "el entendimiento humano *andar*á siempre al retortera, de contradicción en contradicción". *Dialogues Phil.*, pág. 146.

En otra forma, quizá más accesible, podemos proponer el mismo argumento. Según un principio incontestable de mecánica moderna, *ningún cuerpo en reposo puede darse a sí mismo el movimiento; ningún cuerpo en movimiento puede modificar por sí solo su propia acción de moverse*. Los cálculos infalibles aplicados a toda suerte de motores y masas se fundan en esta ley de la inercia²⁶⁹. Concebido el mundo en un estado de eterno reposo, será imposible explicar el movimiento sin la intervención de un motor distinto del mismo mundo e inmóvil por sí mismo; si lo concebimos en movimiento, como realmente está, hay que explicar porqué se modifica con periódicas alternativas de acción y de reposo, observadas por la ciencia y por el sentido común.

Fuera, más allá y más arriba del mundo, es preciso reconocer y confesar un primer Motor inmóvil, que ha producido, mueve y dirige todas las cosas²⁷⁰.

II. — Segunda prueba

El segundo argumento, fundado en la innegable causalidad activa de las criaturas, se puede formular así: Todos los espacios del Universo conocido están llenos de causas eficientes, que no pudieron ser causas de sí mismas (nada puede ser causa antes de existir). Tales causas están de tal suerte encadenadas y subordinadas, que la una depende de la otra, o en su propio ser, como el hijo depende del padre, o en su operación, como el martillo depende de la mano. Toda causa que empieza, o pasa del no ser al ser, es preciso que tenga por primera causa una causa que nunca pudo empezar, que eternamente es el *mismo ser esencial*. ¿Vamos a sacar la serie de las causas del seno de la nada? Por fuerza hemos de llegar a una primera causa independiente, bastante para sí misma e infinitamente capaz de producir todas las causas: hay que llegar a la plenitud de la perfección que llamamos Dios.

Claro es que no todas las causas pueden depender unas de otras en su ser. Si la última viene de la intermedia, ésta de la precedente y así infinitamente proceden todas de las anteriores, sucederá que no hay causa alguna independiente y primera, y a falta de ésta tampoco puede haberlas intermedias ni últimas. Lo que decimos del ser de la causa, con más razón todavía se aplica a la operación. Como la última depende en su operación de la intermedia, ésta de la anterior y así en serie gradual sin término, si no ponemos una primera independiente tampoco habrá operación. Siendo un hecho innegable la operación en el Universo, necesariamente hemos de poner una causa primera, improducta e independiente, con razón suficiente para obrar por sí misma y para ser causa de todas las demás operaciones.

Así como la primera prueba asciende desde los motores subordinados al motor inmóvil, esta segunda se levanta desde las causas subordinadas a una primera causa improducta,

269 Tal como aquí formulamos este principio, no presta a equívocos ni discusiones; otra cosa es la manera con que algunos sabios, fundados quizá en prevenciones cartesianas, presentan la ley de la *inercia*.

270 Para una exposición más completa puede verse Mon-Hciinr FARGES, *L'idée de Dieu*, I. P. Para responder a las objeciones, el P. GARRIGOIT-LAGRANGE, *op. cit.*, pág. 248 y siguientes.

que exista por sí misma y lo explique todo. A tal causa no puede faltar perfección alguna, por ser la fuente del ser; es el verdadero Dios, de donde todo viene y a donde todo vuelve. El gran principio fundamental de la *causalidad* interviene en todos estos argumentos, comunicándoles una fuerza inquebrantable²⁷¹.

III. — Tercera prueba

La tercera prueba que del ser *contingente* deduce la existencia del ser *necesario*, también procede de nuestra cotidiana *experiencia*, que por todas partes nos descubre seres imperfectos y deficientes de suyo, tanto en el ser como en el obrar. Estamos rodeados de objetos contingentes, que pueden ser y no ser, que carecen en sí mismos de razón de ser, que empiezan en la generación y acaban en la decadencia y la muerte. ¿Es posible que en los reinos del ser todo sea contingente? De ningún modo; lógicamente hay que llegar al ser necesario, que sea razón y principio de todos los otros, que se baste a sí mismo, que sea fuente de toda perfección, y verdadero Dios.

Dice Santo Tomás: "Todo lo contingente, igualmente dispuesto para ser y no ser, para existir o no, comienza, y antes de esto hubo un momento en que no existía." Si todo es contingente, hubo un momento en que nada de lo contingente existía. Si nada fue en un momento dado, nada será hoy, ni por toda la eternidad. ¿Cómo vamos a explicar entonces la innegable realidad de los seres contingentes? Es, pues, absolutamente preciso llegar a un ser necesario, existente por sí mismo y causa de todos los demás.

En otros términos, ya que lo contingente no puede existir por sí mismo, necesita de otro que le comunique el ser. Este otro, para comunicar una realidad a los demás, debe existir antes que todos ellos, teniendo su ser como eterna propiedad necesaria por sí mismo y no derivado de otro. El proceso al infinito hemos visto antes que no cabe en lo posible.

El argumento prueba no sólo la necesidad de algo necesario en el mundo, sino de un algo tan sublime que tenga el ser *por sí mismo* y sea la única fuente de todo ser, perfección absoluta, Acto puro.

Si nos replican los eternos materialistas, que aunque aisladamente los seres son contingentes y limitados, el conjunto de todos resulta infinito y necesario, respondemos: Un ser contingente unido a otro, y toda la posible serie de contingentes, sólo puede arrojarla suma que permitan los sumandos. Por mucho que suméis y multipliquéis los ceros, cero resulta; la suma de todos los enanos posibles no puede producir un gigante. Jamás el efecto puede pasar una línea más allá del impulso de la causa. La serie o suma es un efecto de seres contingentes. No hallaremos aquí lo necesario antes de probar que el efecto es alguna vez superior a la causa.

Digamos, pues, que el Ser necesario de donde vienen los contingentes, distinto de éstos, es superior a éstos, razón de ser de éstos, y, al mismo tiempo, suprema razón de su propia o divina existencia. Llevar en sí mismo la razón de ser y de existir, equivale a constituirse en origen de toda perfección, independiente de todo, más allá de todo límite, sin mezcla de imperfección o potencialidad, el Acto Puro y Dios de toda Bondad.

271 Sobre el principio de causalidad, vid. n. *Curs. Piliolos. Thom.*, t. VI, pág. 116 j sigs.

IV. — Cuarta prueba

Fundada también en la observación, o datos ciertos *a posteriori*, a vista de los grados de perfección existentes en los reinos del ser, arguye y demuestra la necesidad de un Ser absolutamente perfecto. No es el argumento de San Anselmo, *a priori* y encastillado en la región puramente ideal; también difiere de los anteriores, apoyados, el primero en el *movimiento*, el segundo en la *operación*, el tercero en la *generación y corrupción* de los seres contingentes. Hay en éste algo más profundo, permanente y substancial, que llega, como si dijéramos, a las entrañas del mismo ser. Parte de las graduadas perfecciones del ser observadas en las criaturas, para llegar al Ser esencialmente perfecto en todos los órdenes.

Hay en el mundo inmensa variedad de cosas dotadas de más o menos ser, de más o menos vida, de más o menos inteligencia, etc. Por lo mismo que hay aquí esparcidos tan innumerables grados de perfección, debemos llegar al que es soberano ser, soberana vida, soberana inteligencia. Lo que es soberanamente *tal* en un género, es la causa de todo lo demás del mismo género. Esta causa de todo ser, de toda vida, de toda inteligencia y perfección, necesariamente posee en sí mismo todas las perfecciones, la plenitud del ser, es el Acto puro y verdadero Dios.

Por los grados imperfectos llega esta prueba a la Perfección esencial; por lo múltiple subordinado sube a la Unidad suprema²⁷².

Vamos a ver en qué sentido concluye aquel axioma: "*quod esi máxime tale...*", "lo que es máximo en *tal* orden es causa de todo lo demás en el mismo orden". Tal principio sólo es aplicable, en primer lugar, a un género de perfecciones que admiten grados, o capaces de más y de más y de menos. Así no podemos decir que el hombre supremo es causa de todos los hombres, pues el hombre se constituye tal por la humana naturaleza, o especie, que no admite más ni menos. Todos tienen el mismo grado específico. Tampoco nos referimos aquí a perfecciones mixtas, o que admiten en su más puro concepto algún grado de imperfección. No podemos decir que la blanca (un accidente incapaz de subsistir por su propia cuenta) en su más alto grado sea causa de todas las blancas.

El sentido del axioma es: Todo aquello que en su más alto concepto excluye toda imperfección, v. g.: el ser, el subsistir, el vivir, el entender, el amar, etc., si a la vez es soberano, o infinito, o en grado máximo *tal* perfección, es siempre causa de todo lo inferior que es, vive, entiende, ama, etc. Las especies o naturalezas de las cosas, en cuanto tales, no admiten grados, son como los números: si son 20, no pueden ser 21. Mas las cosas que son perfección de suyo, o en su más alto y puro concepto, pero al mismo tiempo son imperfección por la capacidad limitada del sujeto que las recibe, éstas todas vienen de lo que es máximo en tal suerte de perfección. Su origen, en último análisis, es la perfección subsistente, aquel soberano ser, a quien conviene sin mengua, sin medida, en grado el más eminente o máximo, es tal. Así entendido concluye plenamente el profundísimo axioma: "Lo que es máximo en tal grado o género es causa de todo cuanto a tal género pertenece"²⁷³.

272 Por esto a veces se le llama argumento *henológico*, de la *unidad*.

También es aquí el principio de *causalidad* quien nos lleva de grado en grado hasta la Fuente de toda belleza, plenitud de toda perfección, hasta el ideal rea-lísimo que debiera inflamar todo amor.

V. — Quinta prueba

Es una aplicación y complemento de la anterior, que de la multitud de seres gradualmente ordenados y más o menos perfectos nos lleva hasta la cumbre de la Perfección esencial.

El orden supone al ordenador, el orden supremo al Ordenador soberano, o lo que es igual, una primera Inteligencia y esencial Sabiduría, distinta del mundo y superior a todo lo demás, a quien adoramos con el nombre de Dios.

También aquí procedemos *a posteriori*. Este argumento del orden del universo suelen llamarlo *cosmológico*, como apoyado en la razonada observación del mundo.

Vemos en la naturaleza un orden *particular*, propio de cada ser que tiende a su propio fin, y un orden *universal* resultante del conjunto, equivalente a la armonía de todas las cosas enderezadas a un supremo fin común. Cada uno de estos dos órdenes evidencia la necesidad de un supremo ordenador, todopoderoso y perfectísimo.

Hemos notado ya en el reino mineral una tendencia interna que clasifica y sustenta cada ser conforme a un tipo tan inconfundible, que la ciencia se ve obligada a contar tantas y tales especies de cuerpos simples y tantas otras de cuerpos compuestos, cada uno con sus propiedades permanentes e irreductibles. En el mundo vegetal, ciego o necio será quien no descubra y sienta esa energía vivaz que ordena todos los elementos de la planta en bien del todo, que asegura la nutrición, el desarrollo, la floración, fecundación y perpetuidad de la especie. En los animales es tan clara y tan firme la tendencia ordenadora, tan segura la armonía y solidaridad de las partes, que basta un sola vértebra al naturalista sagaz y ejercitado para reconstruir mentalmente el organismo de tal especie animal. Las maravillas instintivas, observadas por el célebre entomólogo H. Fabre, le obligaban a exclamar "que *estaba viendo a Dios* en los insectos".

¿Pues qué diremos del cuerpo humano? Es la mayor maravilla entre todas las cosas visibles de nuestro planeta; en cada una de sus partes y en el conjunto podemos descubrir y admirar verdaderos alardes de la más alta sabiduría y arte supremo. Los órganos en general, y especialmente los de los sentidos, el sistema nervioso, cerebral, raquídeo y simpático; el portentoso artificio de la circulación de la sangre, que a todas partes llega, para reparar y nutrir las células necesitadas; los glóbulos rojos vitalizadores; los blancos, siempre alerta contra la invasión de microbios enemigos...

¿Qué podremos pintar y decir que no resulte vacío y pálido ante la milagrosa realidad?

En todos y cada uno de los seres podemos admirar el orden universal, que canta, como los cielos, la gloria de Dios; orden *dinámico*, de causalidad, con que actúan e influyen los unos en los otros, conforme a sus masas y distancias, obedientes a la atracción universal; orden *teológico*, de finalidad, que subordina al mineral a la planta, la planta al animal, el

273 Cf. Santo TOMÁS, II *Contra Gentes*, cap. 15; P. KLEUTGEN, *De Deo*, IV arg., y el P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, pág. 277 y sigs.

animal al hombre. La armonía de lo portentosamente grandioso con lo prodigiosamente mínimo, que convida al éxtasis, "es tan honda — que en vano se sonda — el ojo ve un mundo — y el alma ve a Dios" (Víctor Hugo).

¿Cómo un ciego azar pudo jamás componer el gran libro de la creación?

Eecordemos, para concluir, la demostración al alcance de todos y confirmada por el cálculo de probabilidades : " Suponed que halláis diez letras agrupadas formando la palabra VALLADOLID. Al verla, ni por la tela del juicio os pasa que quien las agrupó no sabía leer ni quería significar la ciudad de este nombre. Teóricamente comprendéis que no es imposible; pero es tan remota la probabilidad de que sea obra del acaso, que en la práctica la rechazáis en absoluto. Realmente, el cálculo muestra que, contra uno en contra, hay a favor de vuestro juicio 3.628,800. Por poco que se aumente el número de las letras, se pasa de los términos de la probabilidad a una certeza práctica"²⁷⁴.

Suponed que se trata aquí no de una palabra, ni de diez, sino de un libro completo, de un exquisito poema, como la *Ilíada*, la *Eneida*, la *Divina Comedia*. Sean cuantas se quiera entonces las fortuitas combinaciones de letras que se formen, teóricamente todavía podrá ser posible el caso, pero es cierto que jamás en los siglos de los siglos quedará reproducido uno de esos libros sin la intervención de una causa inteligente. ¿No es el orden del Universo incomparablemente más complicado que el arreglo de las letras de un libro? Si no hay poema sin poeta, ni reloj sin relojero, también el orden del mundo reclama una inteligencia separada, dotada de infinita sabiduría para concebirlo, y de infinito poder para realizarlo²⁷⁵.

Ved cómo las cinco pruebas tomistas nos conducen al primer Motor, al primer Agente, al primero y soberano Ser, al primero y supremo Ordenador y Gobernador, Fuente de toda existencia, Bien de todo bien, cuya visión ha de ser un día nuestra suprema felicidad.

274 Dr. POISSON, *Meoheróhes sur la probabilité des juge-ments en matière civile et en matière criminelle*, citado por P CARBONELLE, *Les confins de la Science*, t. II.

275 Para completar este estudio, puede leerse: P. SER-TILLANGES, Mona. FARGES, P. GARBIGOTJ-LAGRANGE, *op. oit.*; SAINT-ELMER, *L'Orare du monde*; Dr. MUBAT, *L'idée de Dieu dans les Sciences contemporaines*.

CAPITULO TERCERO

LA ESENCIA DIVINA

TESIS XXIII. — "*Divina essentia, per Jioc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoo quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis oonstituta proponitur, et per hoe idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.*"

"La esencia divina, por identificarse con la máxima e infinita actualidad del ser, por lo mismo que es el mismo ser subsistente, rectamente se nos propone así, como constituida en su razón metafísica, y por eso vemos en ella la razón de su perfección infinita"²⁷⁶.

Esta proposición corta de un golpe la debatida cuestión escolástica relativa al constitutivo, o razón formal de la esencia divina.

Llamamos constitutivo de una esencia aquello que en ésta se concibe como primer fundamento y raíz de todas las demás propiedades que a tal esencia convienen²⁷⁷.

Varios teólogos, siguiendo a Escoto, ponen el constitutivo formal de la divinidad en la infinidad o conjunto de todas las perfecciones. Algunos tomistas de nota, como Juan de Santo Tomás, Gonet, Billuart, los Salmanticenses²⁷⁸, dicen que lo primero y más perfecto en Dios es "la inteligencia en acto, o el supremo grado de intelección". Sin embargo, la opinión más común entre los grandes tomistas, como Capréolo, Báñez, Contensón, etc., seguidos en nuestros días por la mayor parte de los teólogos, tienen por constitutivo divino al ser de por sí, o al ser subsistente. De varios modos expresan esta teoría. Dicen unos que siendo Dios el origen y fuente de todo, no puede ser de otro: es de sí mismo y por sí mismo, *ens a se*, y por lo tanto, su esencia es *aseitas*. Otros, fijándose en que Dios es la actualidad suprema, o acto puro, ponen la esencia divina en el ser subsistente.

Aunque tales matices no dañan el fondo de la doctrina, conviene adoptar la fórmula de nuestra tesis. La esencia divina, identificada con la actualidad del ser, no ha de confundirse con la actualidad abstracta; es la actualidad en ejercicio, *exercitae actualitati*, el mismo ser subsistente.

Nada cuadra mejor con la definición con que el mismo Dios se designó en la Escritura: *Ego sum qui sum*, "yo soy el que soy". No dice: "Soy el que piensa, o el que quiere", sino "El que es"; como si dijera, mi nombre y mi definición es el SER, y por lo mismo que soy el ser, toda perfección es propiedad mía, todo trae su origen de mí. Por esto los Santos

276 Esta doctrina que Santo TOMÁS enseña en varios pasajes, puede verse: I *Sent.*, dist. 8, q. a, 1; I. P., q. 4, art. 2; q. XIII, art. 11.

277 Cf. Comentadores de Santo TOMÁS en la q. III de la I. P., y n. libro *De Deo Trino et Uno*, pág. 67 y siga.

278 SALMANT., *De Scientia Dei*, n. 43 y sigs.

Padres llamaban a Dios abismo del ser, *pelagus essendi*²⁷⁹. Santo Tomás insiste en esta idea: "En Dios, dice, el mismo ser es la esencia; por esta causa, el nombre sacado del ser es el que lo designa con propiedad, es su nombre propio. Este es el mejor nombre entre tantos como atribuímos a Dios"²⁸⁰. El ser mismo, o el ser subsistente, es lo que principalmente Santo Tomás contempla en Dios, y de ahí deduce el Angélico que todas las perfecciones se hallan en Él. " Siendo Dios el mismo ser subsistente, dice, ninguna perfección del ser le puede faltar. Todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser "²⁸¹.

Puesto que el ser en Dios no está como en nosotros, en grado imperfecto, sino en toda su infinita simplicidad y pureza, tiene que ser la fuente, la plenitud, el colmo y conjunto de todo. La criatura no puede ser el ser; lo recibe incompleto en su limitada esencia, y necesita de ulteriores perfecciones, como la vida y la inteligencia en los hombres, que completan y adornan su ser; pero el ser subsistente en toda su plenitud, significa todavía más que la vida, la inteligencia y demás perfecciones derivadas; es la plenitud esencial de la perfección, *includit omnem perfectionem essendi*²⁸².

Concebida de este modo la divina esencia, nos aparece ya rectamente constituida en su esencia metafísica, viendo en ella la razón fundamental de todas sus infinitas perfecciones. Siendo Dios el ser subsistente, la infinita actualidad del ser, es la plenitud y el abismo que excluye todo límite de ser, de espacio y de tiempo; es necesariamente *infinito, eterno e inmenso*.

Esto es lo primero que debemos concebir en Dios; tal es la razón formal constitutiva de la divina esencia y fuente de todos los atributos.

Nuestra fórmula excluye eficazmente ciertos errores modernos relativos a la naturaleza de Dios.

Para Schell, la esencia divina es el ser, *causa de sí mismo*²⁸³; según Carlos Secretan, Dios, o lo Absoluto, es *la causa de su existencia*, causa de su propia ley, y él determina, conforme a su *voluntad*, el modo con qué quiere producirse; de aquí esta fórmula: "*Yo soy lo que quiero*"²⁸⁴; según Lequier y Boutroux. "*la esencia divina no es ella misma mientras no se realice libremente*"²⁸⁵.

279 S. JUAN DAMASCENO, I. *Ortod., Fid.*, P. G. XCIV, 835; S. CIRILO ALEJ., In *Joann.* II, n. 11; P. G. LXX, 924.

280 I *Sent.*, aist. 8, q. 1; y *Suma teol.*, I. P., XIII, a. 11.

281 I. P., q. 4, a. 2.

282 He aquí el texto de Santo TOMÁS : *Msse simplieiter acceptum, secundum quod includit omnem perfectionem essendi, preeminet vitae et ómnibus perfectionibus suosequentibus*, I. P., q. 4, art. 1 ad 3.

283 *Katolische Dogmatik*, II., p. 20, 137 y sigs.

284 SECRETAN, *La Philosophie de la Liberté*, t. II, libro XXV, págs. 361-370.

285 LEQTIER, *La recherche de une verité premiere*, páginas 82-85; BOUTEUX, *Contingence des lois de la nature*, 3º edic, pág. 156.

Todo esto equivale a contradecir e injuriar al verdadero Dios. La causa es, *natura sua*, anterior a lo que produce. Si Dios es la causa de sí mismo, si el Absoluto se produce, si su esencia se realiza, es antes de ser, está sometido al *feri*, o cambio de ser. Esto se llama *evolución* panteísta.

Por otro lado, si la voluntad y la libertad en Dios son la causa de su esencia, debemos concluir que la voluntad es la regla de la verdad y del bien; de esta suerte destruimos el inmutable fundamento de las esencias. "Decir que la justicia depende de la simple voluntad, o que la voluntad divina no procede según el orden de la sabiduría, es tanto como blasfemar"²⁸⁶.

286 Santo TOMÁS, *qq. disp. de Veritate*, q. 23, art. 6.

CAPITULO CUARTO

COMPLEMENTOS TEOLÓGICOS EN ORDEN A LA NATURALEZA. Y A LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Al indicar nuestra tesis tomista, el constitutivo de la esencia divina, toca también la razón primera y fundamental de los atributos. Para complementar esta doctrina nos parece oportuno ofrecer al lector, desde el punto de vista teológico, todo un tratado en resumen *de Deo*, acerca de Dios.

La idea de Dios se oscureció y desfiguró de mil modos en todos los pueblos privados de la luz revelada. No entra en nuestro cuadro la exposición de tan innumerables errores; nos remitimos para ello a la historia de las diferentes religiones²⁸⁷. Sólo podemos reproducir aquí sucintamente las principales enseñanzas de la Escritura, de los Padres y de la Iglesia.

I. — Resumen de las enseñanzas de la Escritura y de los Santos Padres

Con la mayor claridad y energía afirma la Escritura que existe un Dios, único y creador, que por sola su voluntad y su palabra sacó de la nada todas las cosas, el cielo, la tierra y todo cuanto incluyen²⁸⁸; un Dios que es la plenitud del ser y soberano Señor²⁸⁹; un Dios que manda y todo se ejecuta, dice una palabra y brotan de la nada las cosas²⁹⁰; un Dios conocedor del pasado, presente y porvenir, que anuncia previamente los futuros²⁹¹ y penetra los misterios de los corazones²⁹²; un Dios providencia que todo lo gobierna²⁹³; un Dios santo y justo que aborrece la iniquidad, castigando duramente a los poderosos de

287 Acerca de la idea de la divinidad en los diversos pueblos, se puede consultar: E. P. LAGRANGE, O. P., *Les Religions sémitiques*; B. P. DHOEME, O. P., *La Religion assyrebabyXon-niéne*, Conferencia en el Instituto Católico de París, ed. Ga-balda; CAREA DE VATJX, *Conf. en el Instituto Catól. de París*; Mons. LE EOT, *La Religion des primitifs*; BETTSSOLIE, *Cours d' Instruction religieuse, La religion et les religions*; VIGOU-BOÛX, *La Bible et les découvertes*; FUSTEL DE COUTIANGES, *La cité antique*.

288 *Gen.*, I; *Salm.*, XXII, CXXXV; *Eccl.*, XXVIII; *Machao.*, VII, 28.

289 *Exod.*, III, 14; XX, 2.

290 *Salm.*, CXLVIII, 5.

291 *Isa.*, XLI y XLIV; *Eccl.*, XXIII, XX, 24 y sigs. .

292 *Paralip.*, XXVII, 9; *Eccl.*, XLII, 18.

293 *Eccl.*, V, 5; *Sap.*, VI, 8; XIV, 3.

este mundo, violadores de sus leyes²⁹⁴ ; un Dios, todo bondad, que hace brillar su misericordia sobre todas sus obras²⁹⁵.

Nuestro Señor en el Evangelio nos representa a Dios, no sólo como Creador, Señor supremo y Rey²⁹⁶, sino como un Padre, Padre suyo y nuestro, que reparte los tesoros de su bondad sobre todos, buenos y malos²⁹⁷.

El Apocalipsis celebra las alabanzas del Dios único, eterno, Alfa y Omega, principio y fin de todas las cosas, omnipotente Creador del Universo por sólo el imperio de su voluntad²⁹⁸.

En las epístolas de San Pablo se glorifica a Dios soberano, Rey de los siglos inmortal, omnipotente, a cuya voluntad nada resiste, Creador de cuanto existe en el Universo, Padre amantísimo de la salud de todos los hombres²⁹⁹.

Los escritores inmediatos a los Apóstoles, y por esto llamados Padres Apostólicos, reproducen la verdadera doctrina acerca de la divinidad. San Clemente Romano considera en Dios principalmente la omnipotencia, la bondad y la misericordia³⁰⁰. Hermas se esfuerza, sobre todo, en afirmar la unidad de Dios y el dogma de la creación³⁰¹.

Los Padres Apologistas defienden contra los paganos la naturaleza del verdadero Dios. San Justino insiste en la unidad y transcendencia divina³⁰²; Mi-nucio Félix demuestra la existencia de Dios único, creador y sapientísimo, por el espectáculo del cielo, el orden de las estaciones, la contemplación del mar y de toda la naturaleza³⁰³; Tertuliano demuestra la unidad de Dios por la noción del ser absoluto y perfecto; un ser que es la perfección misma, necesariamente debe ser único; aduce luego el testimonio de la humana conciencia en estos términos : " Instintivamente se dirige el alma al verdadero Dios exclamando: ¡Oh gran Dios!"; lo aduce como testigo, diciendo: " Dios lo ve, al juicio de Dios me remito. ¡Oh testimonio del alma naturalmente cristiana!"³⁰⁴. San Ireneo vindica la divinidad de las blasfemias gnósticas. Por muy perfecto que concibamos a Dios, todavía es muy poco lo que de El pensamos; siempre resulta inefable³⁰⁵. Orígenes llama a Dios la

294 *Salm.*, V, 5-7; *Sap.*, VI, 6 y sigs.

295 *Salm.*, CVT, CVII, etc.

296 *Math.*, VI, 9-10; XIII, 43; XXVI, 29.

297 *Math.*, V, 16-45; VI, 1-4; XI, 17; *Joann.*, XX, 17, 16

298 *Apocal.*, I, 8; IV, 8-11; X, 6; XIV, 7; XXI, 6; XXII, 13.

299 *Som.*, IX, 14-21; I *Tim.*, I, 17; VI, 15-16; *Eom.*, VIII, 15, 29; *Gal.*, IV, 5, 6; *Ephe**, I, 5; *Tim.*, II, 4.

300 S. CLEMENS., *Epist. Corint.*, XIX, XXIII-XXVII, XXIX.

301 HERMAS, *Pastor*, Manat. I, 1.

302 S. JUSTIN., *Diálogo* II, P. O. VI, 493.

303 Min. FÉLIX, *Octavius*, 18, 19.

304 TERTULL., *Apol.*, cap. XVII, P. L. I. 377; *Lib Detest, animae*, P. L. I., 610-611.

305 S. IREN., *Adv. Baeres.*, Hb. I, 1; lib. III, 9-15.

Mónada, la Unidad incomprendible, impasible, inestimable, que puede ser gradualmente más y más conocida por el hombre, conforme se purifica de la materia³⁰⁶.

A medida que el Cristianismo se extiende y conquista las inteligencias, los Padres de los siguientes siglos pudieron construir grandiosas síntesis, coronadas por las *Sumas Teológicas* de la Edad inedia.

II. — Resumen de las enseñanzas de la Iglesia

Fundada en los datos de la Escritura y de los Padres, ha formulado las enseñanzas o dogmas que acerca de la naturaleza divina debemos creer.

1º Todos los símbolos, o profesiones de fe, ante todo nos proponen, como artículo fundamental, o nos mandan creer la existencia de un Dios único. El símbolo de los Apóstoles bajo sus múltiples redacciones³⁰⁷, la fórmula llamada Fe de Dámaso³⁰⁸, el símbolo llamado de San Atanasio³⁰⁹, los Concilios de Nicea, de Constantinopla³¹⁰, de Letrán³¹¹, de Florencia³¹², la profesión de fe del Concilio de Trento promulgada por Pío IV³¹³, y, por último, el Concilio Vaticano³¹⁴, han proclamado al unísono la existencia del verdadero Dios, único, Creador y Señor.

2º Con no menor energía confiesa la Iglesia la absoluta transcendencia de Dios y su inconfundible distinción del mundo. Confundir a Dios con los seres finitos, establecer la *consustancialidad* de Dios y de la naturaleza, o hacer del mundo y de Dios una substancia universal, que se explaya y manifiesta en infinitas variedades, ¿no es por ventura tanto como negar al verdadero Dios único, digno de todo honor y gloria?

Tal fue la teoría monista griega, reaparecida en la Edad media con Escoto Erigena, David de Dinant y Amaury de Chartres, erigida en sistema en el siglo XVI por Jordano Bruno, y en el XVII por Espinosa, con el nombre de panteísmo. Con nuevos bríos revive en nuestros días el viejo error, ataviado con el brillante disfraz de imanentismo. La Iglesia lo ha perseguido en todos sus pasos y manifestaciones.

Amaury de Chartres osó defender que Dios es el principio de todas las cosas, en cuanto alma del mundo. El IV Concilio de Letrán, 1215, "reprueba el perverso dogma del impío Amaury, hasta tal punto ofuscado por el padre de la mentira, que su doctrina, más bien que una herejía, debe llamarse una locura"³¹⁵.

306 ORIGEN;., Adv. Cels., VI; In Joann., XIX; De principiis, I. I, 7.

307 DENZINGER, 1-13,

308 ID., 15.

309 ID., 39.

310 ID., 54-86.

311 ID., 428.

312 ID., 703.

313 ID., 994.

314 ID., 1728-1801.

El exagerado misticismo de Eckart había franqueado una puerta al panteísmo. Juan XXII, el día 27 de marzo de 1329, condenó las proposiciones en que este doctor expresaba que los santos pueden transformarse en Dios³¹⁶. Tan distinto es del mundo, tan elevado sobre todas las más excelsas criaturas, según el sentir de la Iglesia, es Dios, que ni los justos por la gracia, ni los santos por la gloria, podrán jamás confundirse con El.

En el siglo XIX especialmente cundió y fue preciso combatir repetidamente este error.

En primer lugar condenó los sistemas ideológicos que lo entrañan. El Santo Oficio, el 18 de septiembre de 1861, reprobó esta proposición de los ontologistas: " El ser que concebimos en todas las cosas y sin el cual nada concebimos, es el ser divino"³¹⁷. No; Dios no se confunde con el ente vago y común que percibimos en todas las cosas; está mucho más alto y es muy superior a todo eso.

El *Syllabus* de 1864, cuya autoridad fue proclamada recientemente por Pío X como indiscutible, dejó marcadas con estigma de reprobación las siguientes proposiciones: " Dios no es otra cosa que la naturaleza ; está sometido a cambios; en realidad, Dios se hace en el hombre y en el mundo; el universo y Dios son de la misma naturaleza; sólo hay un ser que es a la vez Dios y mundo, espíritu y materia, necesidad y libertad, verdadero y falso, justo e injusto"³¹⁸.

El Concilio Vaticano declara la unicidad de Dios, o que el ser divino es totalmente incomunicable; que son imposibles varios dioses, o múltiples naturalezas divinas ; que Dios es distinto del mundo, no ya con distinción lógica o de razón, sino con la distinción más *real*; no como un individuo se distingue de otro de la misma especie, sino con distinción la más *substancial* y radical, que lo separa y eleva sobre todo el universo: "Praedicamus est re et essentia a mundo distinctus"³¹⁹.

El Canon tercero condena el principio general del panteísmo: " Anatema a quien diga que la esencia de Dios y de todas las cosas es idéntica"³²⁰.

El Canon cuarto combate en particular las diferentes formas de panteísmo: el emanatista, según el cual son todos los seres emanaciones de la esencia divina; el evolucionista, para el que Dios, evolucionando, se convierte en todas las cosas; el del ser indeterminado, según el que, Dios, el ser universal, al determinarse se manifiesta y concreta en todo aquello que clasificamos en géneros y en especies: "Anatema a quien diga que las cosas finitas, corporales o espirituales, o cuando menos las espirituales, son emanadas de la substancia divina; o que la esencia divina, manifestándose por la evolución, llega a ser todas las cosas; o que Dios, finalmente, es el ser universal indefinido que, al

315 ID., 433.

316 ID., 510-513.

317 ID., 1660.

318 ID., 1701.

319 *Gonc. Vat.*, Sess. 3, cap. I, *Veo rerum omnium Creatore*. DENZINGER-BANNWART, 1803.

320 DENZINGER-BANNWART, 803.

determinarse, constituye la universalidad de las cosas, y la distinción de todas ellas en géneros, especies e individuos³²¹.

El Santo Oficio, el 14 de septiembre de 1887, condenó la doctrina de Eosmini, que puede reducirse a lo siguiente: "El ser que inmediatamente percibe nuestra mente es algo que verdaderamente pertenece a la naturaleza divina; es el mismo Dios, el ser divino, no en sentido figurado, sino propio, revelándose a todas las inteligencias"³²².

Por fin, Pío X, en su Encíclica *Pascendi*, condena el simbolismo, el inmanentismo, todas las teorías que tienden a negar la personalidad divina, o confunden a Dios con el objeto del pensamiento, o con el sujeto pensante.

De pleno acuerdo con el magisterio supremo, debemos, pues, concluir diciendo que Dios es absolutamente distinto del mundo que nos rodea, de nosotros mismos, de nuestro espíritu y de nuestro conocimiento³²³.

3º Eliminados los errores, la Iglesia define brevemente la naturaleza divina diciendo: "Es una substancia única, del todo simple, inmutable, espiritual, inefablemente elevada sobre todo cuanto existe y puede concebirse fuera de El"³²⁴.

Dios es una *substancia*, es decir, una realidad primera que no necesita de extraño soporte para existir; *única*, realizada sólo en Dios, inmultiplicable fuera de El; *simple*, incapaz de partes, o de distinción y división, toda perfección y actualidad; *espiritual*, esencialmente espíritu del todo extraño a la menor mancha o sombra de antropomorfismo. Todo cuanto es cuerpo, o corpóreo, unido a la materia, o material, es cambiante, excluye de su concepto la perfección absoluta; repugna al Primer ser el menor asomo de imperfección o potencialidad.

Concluyamos sentando que la substancia divina es radicalmente distinta y sobrepuja infinitamente a todo lo criado.

4º Enseña la Iglesia que Dios se basta a sí mismo, y que, en virtud de su soberana transcendencia, para nada necesita de las criaturas. Esencialmente bienaventurado en sí y por sí mismo, si fuera de sí produce este mundo, no es para acrecentar su bienaventuranza, sino sólo para extender su bondad, hacer el bien y manifestar su gloria³²⁵.

Para ver esto más claro, hablaremos de las perfecciones de Dios.

II. — Nociones de los atributos divinos

Hemos visto que Dios es una substancia absolutamente simple, incapaz de partición o división. Sin embargo, nuestra mente limitada necesita múltiples y variados términos para

321 ID., 1804.

322 ID., 1809 y sigs.

323 ID., 2108. — *Mdit. des Questions actuelles*, pág. 63.

324 *Conc. Vat., loa. cit.*, DEZINGER, 1782.

325 ID., ID., 1782-1783. — Para completar estos estudios, cf. P. MONSABRÉ, *Confer. de Notre-Dame*, Carême de 1873 y 1874; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, I. P.

expresar a su modo ese concepto tan único y trascendente. Para conocer algo mejor la divina substancia, le da los más altos calificativos, que llamamos *atributos divinos*. Así decimos que Dios es infinito, inmenso, eterno, bueno, justo, etc.

Hay atributos, llamados negativos, que excluyen de Dios toda suerte de imperfección propia de la criatura, y por lo tanto, indirectamente afirman la soberana perfección divina, en grado supereminente. De este modo la infinidad significa que no está Dios limitado, como las criaturas, por frontera alguna, poseyendo, por consiguiente, la plenitud del ser, de la vida, etc.; la inmensidad y la eternidad indica que no está, como nosotros, sometido a las condiciones del espacio y del tiempo, o que es la perfección eternamente actual e inalienable. Otros atributos de significación positiva designan directamente afirmativas perfecciones, como la sabiduría, la omnipotencia, la santidad, la justicia, la bondad, la misericordia.

Antes de decir algo acerca de cada uno de los principales atributos, conviene fijar claramente sus relaciones con la naturaleza divina.

IV: — No hay en Dios distinción real entre la substancia y los atributos

Notemos, a este propósito, el testimonio de la Iglesia, de los Padres y de la Escritura.

1º La Iglesia hubo de intervenir en este punto doctrinal, que suscitó en la Edad media disputas muy ruidosas. Gilberto Perretano, obispo de Poitiers, del siglo XII, dogmatizaba que los atributos en Dios son como realidades distintas, aunque inseparables, y que por esto no se podía decir: Dios es la divinidad, Dios es la sabiduría, etc. El abad Joaquín reprodujo poco después en otra, forma el mismo error.

Los modernos panteístas, con todos los demás que quieren someter a Dios a un proceso de evolución, necesariamente introducen distinciones reales entre la substancia divina y sus diversas manifestaciones indefinidas a través del espacio y del tiempo.

Ya en el año 668, el Concilio X toledano formuló esta profesión de fe: " En nosotros, hombres, puede existir el ser sin el querer, el querer sin el saber; no sucede lo mismo en Dios, cuya naturaleza es tan simple, que para él es la misma realidad el ser, el querer y el saber"³²⁶.

Eugenio III, en el Concilio de Reims de 1118, habla de esa suerte en nombre de la Iglesia: " Creemos y confesamos que la naturaleza simple de la divinidad es el mismo Dios, y que en ningún sentido católico se puede negar que la divinidad sea Dios, o que Dios sea la divinidad. Al decir que Dios es sabio por la sabiduría, grande por la grandeza, eterno por la eternidad, uno por la unidad, nosotros creemos que esta sabiduría es el mismo Dios, esta grandeza es Dios, esta eternidad es Dios y esta unidad es Dios. Con otras palabras, Dios es por sí mismo sabio, grande, eterno y uno"³²⁷.

El IV Concilio lateranense reprueba también la teoría del abad Joaquín³²⁸.

326 DENZINGER, 294.

327 ID., 389.

Una constitución de Paulo IV, del 7 de agosto de 1555, condena a los socinianos, que no confiesan a un Dios todopoderoso, trino en personas y uno con unidad de substancia que *no admite ni composición ni división*, uno por la esencia y simple en la divinidad³²⁹.

No menos categóricas son las declaraciones del Concilio Vaticano: "Dios es de una substancia completamente simple, *simplex omnino*"³³⁰, en la cual, por consiguiente, no puede haber pluralidad o distinción.

2º Con gran elocuencia predicaron los Padres las mismas verdades.

"La substancia divina, dice San Agustín, es lo que tiene: *quod habet est*. La ciencia por la que Dios sabe y la esencia por la que Dios es, son la misma y única realidad"³³¹. En el mismo sentido abunda San León: "Ningún hombre es la verdad, ninguno la sabiduría ni la justicia, aunque haya muchos que participen de la verdad, de la sabiduría y de la justicia. Nada semejante pasa en Dios; lo que en él no puede ser cualidad participada es su misma esencia"³³².

Concluye San Gregorio el Magno: "La sabiduría posee la vida, mas lo que ella tiene no es otra cosa más que lo que ella es; para ella el vivir y el ser es todo uno. Al revés pasa con los servidores de la Sabiduría, que de tal modo tienen la vida, que lo que ellos tienen no es lo que ellos son, pues para ellos el ser no es la vida... La Sabiduría tiene su esencia, tiene su vida; pero ella misma es lo que ella tiene: *Sed hoc quod habet ipsa est*"³³³.

3º La Iglesia y los Padres toman de la Escritura esta doctrina. Los Libros santos, lejos de distinguir a Dios de sus atributos, afirman que lo que Dios tiene, eso es lo que El es. La vida está en Dios, pero también Dios es la vida³³⁴. El Espíritu de Dios es la verdad: *Spiritus veritas est*³³⁵. El Verbo de Dios es el camino, la verdad y la vida³³⁶; Dios es la luz, Dios es la caridad³³⁷. En el Antiguo Testamento Dios se llama a sí mismo la Sabiduría: "Yo, la Sabiduría, habito en el consejo"³³⁸. También se llama el Ser: "Yo soy el que es"³³⁹; yo soy no solamente la vida y la perfección ; soy todo esto, por lo mismo que soy el ser en toda su plenitud: *Ego sum qui sjum*.

328 ID., 431-433.

329 ID., 993.

330 ID., 1782.

331 s. AGUSTÍN, *In Joann.*, traet. X, cap. IX; P. L. XXXV, 1887.

332 S. LEO M., *Epist. 15 ad Turib.*, 5; P. L. LIV, 689.

333 S. GREGO. M., *Moral.*, lib. XVIII, cap. 50; P. L. LXXVI, 87.

334 Evang. JOANN., I, 4.

335 ID, V, 6.

336 ID., 14, 8.

337 I. Ep. JOANN, E., I, 4; IV, 8.

338 *Proveri.*, VIII, 12.

339 *Exod.*, III, XIV.

V. — Conviene distinguir mentalmente la naturaleza divina de sus atributos

Aunque la substancia y propiedades divinas son en Dios una sola realidad, los términos con que expresamos la una y las otras no son sinónimos, ni tampoco son idénticos los conceptos con que nuestra mente las representa. Tenemos aquí distinciones lógicas plenamente fundadas y justificadas. Si bien en Dios la naturaleza y los atributos son en todo uno y lo mismo, a causa de su infinita perfección, equivalen a las innumerables realidades dispersas y distintas en las criaturas, cuya operación no es la esencia, y cuya esencia no es la existencia, etc. Tenemos, pues, por parte del objeto fundamentos reales para nuestras distinciones mentales.

Por otro lado, nuestra inteligencia no puede prescindir de múltiples y variados conceptos para concebir de algún modo la soberana perfección. Si contempláramos, como los bienaventurados, intuitivamente la esencia divina, una sola idea y una sola palabra nos bastaría para ver y expresar a Dios; mas siendo, como es, tan fragmentario nuestro conocimiento, nos vemos en la necesidad de multiplicar los conceptos y los términos para conocer mejor a Dios bajo diferentes aspectos, y poder hablar de El de una manera más exacta y completa. Sus divinas perfecciones, sucesiva y laboriosamente estudiadas, nos harán penetrar mejor en el profundo abismo de la divinidad.

Este procedimiento y método de conocimiento teológico es no menos legítimo que necesario. Por esto el Papa Juan XXII, el 27 de marzo de 1329, condenó la siguiente proposición del místico Eckart: "Nuestra mente no puede concebir en Dios distinción alguna: Nulla igitur in ipso Deo esse potest, AUT INTELLIGI"³⁴⁰.

Debemos no perder de vista estos principios al estudiar cada uno de los atributos divinos.

VI. — La infinidad de Dios

Lo infinito excluye todo fin; no está coartado o restringido por límite alguno.

¿De dónde vienen los límites? Pueden éstos concebirse o en la substancia, que sujeta a medida, ceñida a un modo particular, no reúne en sí la plenitud; o en la calidad, forzada a detenerse en un grado determinado; o en la cantidad, compuesta de partes que comienzan y acaban. Llamaremos infinito en la substancia a lo que excluyendo de su esencia o de su ser todo límite, concentra en sí misma toda la perfección; infinito en la cualidad a lo que en este orden cualitativo tenga una intensidad sin medida; infinito en la cantidad una línea, una extensión, una profundidad, un número sin principio ni término.

Todos los doctores católicos afirman unánimes que, fuera de Dios, no puede existir substancia alguna infinita, pues al poseer, hasta el agotamiento, la plenitud del ser, sería independiente, sería el mismo Dios. Tal suposición es evidente negación de nuestra fe³⁴¹.

340 DENZINGER, 527.

341 Cf. Santo TOMÁS, *Sitmma Theol.*, q. VII, con el comentario del P. PEGUES, O. P., vol. I, y las *conferencias* del P. MONSABRÉ citadas, Cuaresmas de 1873 y 1874.

Varios teólogos llegaron a la afirmación de que podría existir una criatura tan idealmente acabada que ni la misma divina omnipotencia podría producir cosa alguna más excelente. La teoría común no está conforme con tan extraña aserción, pues por muy elevada que se quiera poner tal criatura, siempre distará infinitamente de Dios (entre lo finito y lo infinito, la distancia es infinita). Jamás podrá igualar a la omnipotencia divina; Dios podrá llegar más y más allá, siempre más y mejor indefinidamente.

En cuanto a la posibilidad de una línea, de una extensión o de un número infinito, los teólogos, como los filósofos, no están acordes. Los tomistas suelen negar tal posibilidad. No podemos concebir cómo una cantidad, o una extensión, propiedades de una substancia finita, puedan llegar jamás al número infinito.

Dejando a un lado estas cuestiones de escuela, en que la Iglesia no ha intervenido, prosigamos la exposición de la doctrina católica. Es una verdad de fe que Dios es infinito en substancia y en perfección. Esta infinitud es negada por los monistas, los panteístas, los emanatistas y cuantos pretenden que Dios es el *devenir* (*feri* o *verdem*) perpetuo, sujeto a evolución y cambio. Saben los verdaderos creyentes que sobre el fondo de esta cuestión no hay controversias posibles: la Escritura y la Tradición no admiten la menor duda sobre el asunto³⁴².

Al decir Dios, según Moisés, "Ego sum qui sum", "Yo soy el que soy", claramente se proclama infinito, el abismo y plenitud del ser³⁴³.

"El Señor es grande, superior a toda alabanza, exclama el Salmista; su grandeza no tiene fin"³⁴⁴. San Pablo, hablando en el Areópago, enseña que dando Dios a las criaturas el ser, la respiración, la vida y cuanto son, no está limitado por este mundo, no habita en templos fabricados por manos de hombres y, por consiguiente, es infinito³⁴⁵.

"Creo de corazón para la justicia, confieso de boca para la salud, dice un piadoso Doctor, en una Trinidad invisible, un solo Dios, infinito en la grandeza, todopoderoso en la virtud, perfecto en la bondad"³⁴⁶. La Iglesia canta este dogma en su liturgia: De tal modo es Dios la plenitud, que su bondad no tiene medida y es infinito el tesoro de su misericordia: *Bonita-tis infinitus est thesaurus*³⁴⁷. También lo proclama en sus Concilios. "La Santa Iglesia, católica, apostólica, romana, cree y confiesa que hay un Dios único, verdadero y viviente, incomprendible, *infinito* en toda perfección": "*Omni perfectione infinitum*"³⁴⁸.

342 Para refutar sobre esto ciertas teorías recientes, léase el excelente artículo del P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Dieu fini du pragmatisme*, en la revista de *Sciences Philosophiques et Theol*, abril de 1907, y su libro *Dieu*, II. P.

343 *Exod.*, III, XIV.

344 *Ps.*, CXLIV, 3.

345 *Act.*, XVII, 25.

346 *De speculo*, c. 33, P. L., XL, 984.

347 *Oratio post Te Deum*.

348 *Conc. Val.*; *Seas*, 3', c. I; DENZINGER-BANNWART, 1782.

Harto evidente es la razón de esta doctrina. ¿De dónde pudiera venir a Dios el límite? No de sí mismo, pues es por esencia el Ser, la perfección, la plenitud; no por algo extraño a su ser, pues todo depende de El, y no está sujeto a nada ni nadie.

De no ser infinito hallaría, como nosotros, límites y fronteras; sería dependiente; no pudiera llamarse el Ser Primero. La razón y la fe concluyen siempre identificando a DIOS con EL INFINITO.

Puesto que Dios nos aventaja infinitamente, sólo por este título le debemos la siimisión, el homenaje de respeto, como a nuestro primer Principio, con la admiración y el amor debido a nuestro último Fin.

VII. — La inmensidad de Dios

La infinidad divina que acabamos de estudiar, necesariamente incluye la inmensidad y la eternidad. El ser ilimitado no puede estar cautivo por las barreras y condiciones del espacio y del tiempo; es y existe doquier, como es y existe siempre.

Entendemos por inmensidad aquella perfección de la divina esencia, gracias a la cual está Dios presente en todo lugar, aunque éste fuera infinito. Distinguen los teólogos la inmensidad de la omnipresencia: es la inmensidad su infinita virtud para estar en todo, y es omnipresencia la misma virtud en ejercicio, que supone la existencia de las criaturas. Antes de la creación, Dios estaba en sí mismo, sin estar presente en parte alguna, por no existir cosa alguna fuera de El; era, sin embargo, inmenso, por razón de su virtud de estar presente en cuantos seres podía producir.

Con ser tan clara esta verdad para cuantos poseen una verdadera idea de Dios, no ha habido pocos errores que intentaron obscurecerla.

Aunque muchos sabios de la antigüedad reconocieron que Dios está en todo, la mayor parte de los filósofos paganos se contentaban con poner la residencia de Dios en el primer cielo, sin reconocer la necesidad de su omnipresencia.

Tampoco atribuyeron a Dios la inmensidad los herejes de los primeros siglos. Los gnósticos no admitían en nuestro mundo la presencia del Dios supremo, separado de nosotros por una larga serie de eones intermedios. Los maniqueos excluían a Dios de la materia, como procedente de un principio malo; los arríanos admitían la operación de Dios en todas las cosas, negando a la vez que su esencia estuviera presente en todo. Varios calvinistas, como Verts³⁴⁹, lo mismo que los sicinianos, renovaron este error.

Newton y Clarke no entendieron bien el alcance de este dogma³⁵⁰. Algunos filósofos espiritualistas, como Rémusat y Hauréau, niegan la inmensidad, que consideran conducente al panteísmo; para éstos, Dios está presente en todo lugar por su virtud, no por su esencia.

349 Sabido es que el rey Jacobo de Inglaterra escribió una obra para refutar la teoría de Verst.

350 Cf. NEWTON, *Prineip.* Lib. III; CLARKE, *Lettres a Leibnitz* y su tratado de *L'existence de Dieu*.

Todo católico debe creer que Dios está íntimamente presente en todas las cosas: por su *ciencia*, a la que nada se oculta; por su *poder*, al que todo se somete y del que todo depende; y también por su *esencia*, de tal suerte que en toda la tierra y en todos los cielos, de tal modo que todo lo contiene sin estar contenido o limitado por cosa alguna, todo entero está en sí mismo y todo entero en todo lugar³⁵¹.

La Iglesia ha proclamado su creencia en multitud de documentos. "Inmenso es el Padre, inmenso es el Hijo, inmenso es el Espíritu Santo"³⁵². El Concilio Romano, celebrado el año 380 bajo el Papa Dámaso, declara que las divinas personas *contienen* todas cosas así visibles como invisibles³⁵³; el IV Concilio de Le-trán afirma su fe en el Dios verdadero, eterno, *inmenso*, inmutable³⁵⁴; también el Vaticano confiesa que hay un solo Dios, verdadero y viviente, eterno, *inmenso*, incomprendible³⁵⁵.

Con elocuentes acentos dramáticos expresan lo mismo las santas Escrituras.

Aparece la Omnipresencia de Dios por su conocimiento universal: " Todo está franco, nada se oculta a sus ojos; no hay criatura alguna invisible para El, todo está como al desnudo ante el divino acatamiento"³⁵⁶.

Omnipresencia de Dios por su poder absoluto: " De un fin a otro confín toca las cosas, disponiéndolas todas con suavidad"³⁵⁷. Nos lleva como un objeto frágil que en nada se convertiría al retirar él por un instante la mano de su virtud, que sustenta los mundos³⁵⁸.

Omnipresencia substancial: Moisés arenga en esta forma a los hebreos: " Entended y pensad en vuestro corazón que el Señor es Dios, que está en todas partes, en lo alto de los Cielos y en lo profundo de la Tierra, y no hay otro más que El"³⁵⁹. Isaías pone en boca del soberano Señor estas palabras: "El cielo es mi trono; la tierra, escabel de mis pies"³⁶⁰. "¿Qué significa la casa que tratáis de edificarme? ¿Cuál es el lugar de mi descanso? Todo esto es obra de mis manos creadoras"³⁶¹. El profeta prueba aquí la omnipresencia divina por el hecho de la creación: si Dios lo produce todo, ha de estar en todo. Bien conocida es la breve y magnífica descripción del Salmista: "¿A dónde iré delante de tu espíritu, a dónde podré esconderme de tu cara? Si subo a los cielos, allí estás; si bajo a los abismos, ahí te encuentro; si tomando las alas de la aurora me alejo y pongo mi habitación en los

351 SAN AGUSTÍN, *Epist. ad Dard.*, n. 14; P. L. XXXIII, 837.

352 DENZINGER, 39.

353 ID., 79.

354 ID., 428.

355 ID., 1782.

356 *Eccls.*, XXXIX, 24; *Hebr.*, IV, 13.

357 *Sap.*, VIII, 1.

358 *Hebr.*, I, 3.

359 *Deuter.*, IV, 39.

360 Nuestro Señor Jesucristo alega este pasaje para probar la omnipresencia divina. — *MATH.*, V, 35 y sigs.

361 *Isai.*, XXIII, 23.

últimos confines de los mares, es también vuestra mano la que hasta ahí me conduce"³⁶². San Pablo predicó la misma verdad en el Areópago: " No está lejos de nosotros, pues en El vivimos, nos movemos y somos." "*In ipso enim vivimus, movemur et sumus*"³⁶³.

Prestemos también oído a los ecos de la tradición patristica: "El varón santo, dice Clemente Alejandrino, ha de estar convencido de que Dios está en todas partes, sin concretarse a determinados lugares; la persuasión y sentimiento de la divina presencia le servirá de freno, así de día como de noche, para no dejarse arrastrar de la intemperancia, o del placer"³⁶⁴. "Único y el mismo siempre, escribe San Gregorio Magno, está Dios todo entero en todo lugar; todo lo preside al sostenerlo todo, y todo lo sostiene al presidirlo todo; todo lo penetra al rodearlo todo, y todo lo rodea al penetrarlo todo"³⁶⁵.

Difiere *toto coelo* del panteísmo esta doctrina. Dios reside en las cosas, no como parte de su naturaleza, no como el principio que las constituye en sí mismas, sino como causa, verdadera y conservadora del ser, de la vida y de la operación. Santo Tomás lo explica con su inimitable concisión: Está presente en todo por su esencia, no como alguna cosa de la criatura, sino como la causa, de la criatura: *Non sic est in rebus quasi ALIQUID REÍ, sed sicut CAUSA REÍ, uae nullo modo suo effectui de est*³⁶⁶.

Hija de la nada, no teniendo cosa alguna de por sí, necesita la criatura ser sostenida continuamente por Dios; es preciso que en cada instante el Señor le conceda todo cuanto ella posee en el orden del ser, de la vida y de la operación. Hay, pues, una incesante e inmediata influencia de Dios sobre todas las cosas; tan necesaria eficacia pide siempre la inmediata presencia de la divina virtud en todas partes. Mas siendo Dios incapaz de partes, de distinción ni división, su virtud es su misma esencia substancial. Conclusión necesaria: está presente en todo por su esencia, no menos que por su virtud absoluta y ciencia universal.

Su virtud, por el hecho de ser infinita e irresistible, es capaz de henchir no solamente los lugares reales, sino también todos los espacios posibles, sin medida y sin límite. Por esto debemos llamar a Dios a la vez omnipresente e inmenso...³⁶⁷.

VIII. — La eternidad de Dios

Boecio definió la eternidad: *La total, perfecta y simultánea posesión de una vida sin término*³⁶⁸.

362 *ps.*, CXXXVIII, 7 y sigs.

363 *Act.*, XVII, 27.

364 CLEMEN. ALEJAND., *Stromat.*, lib. VIII, cap. VII, P. G. IX, 565.

365 S. GREG. M., *Moral.*, lib. II, cap. XII, P. L. LXXV, 565.

366 Santo TOMÁS, I *Cont. Gent.*, cap. 26.

367 *ID.*, *loa. cit.*

368 Cf. Santo TOMÁS, *Summa theol.*, c. VII; P. PEGUES, O. P., *Commentaire litter.*, vol. I, pág. 235 y sigs.; Mons. GINOULHIAC, *Sistoire du Dogme catholique*, vol. I, pág. 97 y sigs.; A. FARGES, *L'Idée de Bieu*, pág. 338 y aigs.; P. GAKRI-GOU-LAGRANGE, *Dieu*, II. P.

La *posesión*, porque en la eternidad nada hay que esperar, todo está en acto, todo es poseído en el permanente e indefectible descanso de la bienaventuranza. *Perfecta y total a la vez*, o simultánea, para distinguirla del tiempo, esencialmente sucesivo e imperfecto. Es el tiempo semejante al río: son sucesivas, jamás simultáneas, sus ondas; sólo tienen de real el *ahora*, que se desvaneció al acabar de nombrarlo. La eternidad, al contrario, es un *ahora* que jamás pasa. Como todos los puntos de la circunferencia están simultáneamente mirando al centro, todas las diferencias de la duración están presentes a la eternidad, que todo lo abraza en su inmensa órbita. No hay en ella sucesión ni imperfección.

Posesión *de la vida*, porque el Eterno no solamente es el Ser; es el Viviente en el más alto grado, que tiene conciencia de su perfección y goza de su felicidad.

Vida *sin término* -. por lo mismo que excluye toda sucesión, la eternidad carece de principio y de fin.

Niegan la eternidad de Dios no solamente los paganos, que lo creyeron nacido en el tiempo, sino también los materialistas, los inmanentistas y cuantos confunden a Dios con el perenne *devenir*. Del mismo modo, hacer de Dios sujeto de evolución, es tanto como negarle la plenitud de su vida y de su bienaventuranza.

Esta verdad se proclama y repite, por decirlo así, en cada página de la Escritura: Abraham invoca el nombre del -Señor, el Dios eterno³⁶⁹. Moisés atestigua que Dios se define el Ser, el que es, cuyo nombre es el Eterno³⁷⁰, el que eternamente vive³⁷¹, cuyo reino sobrepasa todas las edades³⁷². Los Salmos cantan a ese Dios inmutable, cuyos años jamás se deslizan, ante quien mil años son como el día de ayer acabado de pasar³⁷³.

Al Eterno elevaban sus plegarias los Santos del Antiguo Testamento exclamando: " ¡ Oh Dios eterno!"³⁷⁴, como la casta Susana en medio de su angustia. "Sólo Vos, ¡oh Dios mío!, sois el Omnipotente y el Eterno", exhalaba Noemí³⁷⁵.

Iguals alabanzas en el Nuevo Testamento:" Gloria a Dios, el Rey inmortal de los siglos"³⁷⁶, al que es Alfa y Omega, el principio y el fin, el mismo que es, que ha sido y que será³⁷⁷.

En la mies copiosísima de los Santos Padres sólo vamos a espigar unos breves textos.

369 *Genes**, XXI, 33.

370 *Exod.*, III, 14-15.

371 *Deut.*, XXII, 40.

372 *Exod.*, XV, 18.

373 *Psalms.*, LXXXIX, 4.

374 DANIEL, XIII, 42.

375 II *Machab.*, I, 25.

376 I *Tin.*, I, 17.

377 Apoc, I, 8.

Tertuliano define a Dios por la eternidad, y fundado en la idea de la eternidad divina refuta las mitologías paganas³⁷⁸. San Agustín demuestra que Dios es eterno por ser el Soberano Bien. "Este Soberano Bien, más allá del cual nada es posible concebir, es Dios, y por lo mismo, es el Bien inmutable, eterno y verdaderamente inmortal"³⁷⁹. San Bernardo concluye: "Dios es. Elimínad "El ha sido", "El será". ¿Podéis concebir en El la menor sombra de cambio?"³⁸⁰.

En todas las manifestaciones de su vida hace la Iglesia profesión de este dogma.

En su liturgia: La antigua doxología " Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo como era en el principio y ahora y siempre en los siglos de los siglos", retiñe sin cesar en los oídos cristianos como un eco de la eternidad. Gran parte de sus oraciones solemnes empiezan invocando a *Dios todopoderoso y eterno*, acabando triunfalmente: "¡Oh, Vos que vivís y reináis por todos los siglos de los siglos!".

En sus símbolos: " Eterno es el Padre, eterno es el Hijo, eterno el Espíritu Santo"³⁸¹.

En sus profesiones de fe: " Confesamos un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, eterno..."³⁸².

En sus definiciones: El IV Concilio de Letrán y el Vaticano rinden homenaje al verdadero Dios, eterno e inmenso³⁸³.

Hemos indicado ya la razón, tan decisiva y convincente. El Ser esencial, el que es el Ser y la plenitud absoluta del Ser, no puede tener límites en su duración; nada puede esperar del porvenir; todo lo posee en acto simultáneamente.

Sólo a Dios atribuyen la eternidad los testimonios que acabamos de aducir. Es de fe que no existe criatura alguna desde toda la eternidad. "Al principio del tiempo, dice el IV Concilio de Letrán, creó Dios de la nada a la vez la criatura espiritual y la criatura corporal, es decir, al ángel y al mundo, y en seguida al hombre, que participa de los dos, compuesto de un espíritu y un cuerpo"³⁸⁴.

Aun en la hipótesis de que hubiera Dios desde creado toda la eternidad, no gozaría la criatura de una eternidad propiamente dicha, no sería dueña de su operación y de su ser simultánea y perfectamente, sino de un modo subordinado y, en algún sentido, precario, pues no teniendo cosa alguna por sí misma y estando siempre sujeta a la nada, tendría que recibir el ser como de limosna, que Dios le podría retirar sin injusticia alguna.

Es verdad, sin embargo, que algunas criaturas participan de alguna manera de la eternidad de Dios, en la misma medida con que gozan de su inmutabilidad. Pueden, por

378 TERTULL, Comí. *Marcion.*, lib. I, cap. 3; P. L. XLII, 274.

379 San AGUSTÍN, *De natura Boni*, cap. I; P. L. XLII, 551.

380 San BERNARDO, *Sermo.*, XXXI in Cant, n. 1, P. L. CLXXXIII, 940.

381 *Sym'bol.* Athanas., DENZINGER, 39.

382 *Profesión de fe* de EUGENIO III, en el Conc. de Reims en 1148; DENZINGER-BANNWABT, 361.

383 DENZINGER, 428, 1782

384 ID., 428.

consiguiente, llamarse eternos los seres cuya substancia es completamente inmutable, como los ángeles y las almas, y en un sentido más pleno todavía, los seres cuya operación no está sujeta al movimiento, como los que gozan de la visión y gloria beatífica. Participan entonces de la vida propia e íntima de Dios; sus actos, siempre iguales a sí mismos, sin sucesión alguna, enteramente inmutables, tienen por medida la eternidad. Por esto llamamos bienaventuranza eterna la que consiste en estar unidos con Dios, viviendo la vida de su inteligencia y la de su amor. Sí: "Esta es, ¡ oh Padre!, la vida eterna, conoceros a Vos, solo Dios verdadero y Aquel que habéis enviado, Jesucristo"³⁸⁵.

IX. — La inmutabilidad de Dios

El IV Concilio de Letrán, uniendo los tres atributos: eterno, inmenso, inmutable, debe servirnos de guía en nuestra exposición de la fe.

Es la inmutabilidad una perfección que excluye todo posible cambio. Siendo Dios la plenitud del ser, nada puede perder ni adquirir; ha de permanecer siempre idéntico a sí mismo.

Ya en la antigüedad los platónicos habían reconocido la inmutabilidad divina; al revés de los estoicos y monistas, que la combatían, fundados en su teoría del ser indeterminado siempre en evolución. De aquí el error de los panteístas y de los modernos inmanentistas, que pretenden, con Renán, someter la substancia divina a la ley del progreso.

Algunos herejes, como los socinianos y la mayor parte de los filósofos racionalistas, aun confesando que la substancia divina es inmutable, sostienen que puede haber cambio en la ciencia, en la voluntad y en los decretos de Dios.

Es de fe que Dios está plenamente libre de toda suerte de cambio o mutabilidad³⁸⁶.

Con la más categórica energía afirma la Escritura que es tan inmutable en sus consejos como en su naturaleza. "No es como el hombre para mentir, ni como el hijo del hombre para cambiar"³⁸⁷. "Única y omnipotente, la Sabiduría renueva todas las cosas sin cambiar en sí misma"³⁸⁸. "Mi consejo es firme, dice el Señor; se ha de cumplir siempre mi voluntad"³⁸⁹. "Yo soy Jehovah; yo no cambio jamás"³⁹⁰.

El Apóstol Santiago, para excluir de Dios toda imperfección posible, declara que "no hay en El cambio ni sombra alguna de mudanza"³⁹¹.

Por otra parte, el nombre con que El mismo se define: *Yo soy El que es*³⁹², basta para eliminar toda suerte de mudanza, como exacta y sutilmente lo explica San Agustín: " El

385 JOANN., XVII, 3.

386 Cf. Santo TOMÁS, *S. Theol.*, I. P., c. X; P. PE GUES, vol. I, págs. 266 y sigs.; FARGES, *L'Idée de Dieu*, pág. 331 y sigs.; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*

387 DENZINGER, 428.

388 *Numer.*, XXIII, 19.

389 *Isai.*, XL, 10.

390 *Malaq.*, III, 6.

391 *Jae.*, I, 17.

Ser, dice, es el nombre mismo de la inmutabilidad. El ser verdadero, el Ser sin mezcla, el Ser propiamente dicho, únicamente lo posee Aquel que no cambia jamás. ¿Qué significa decir: *Yo soy El que es*, sino Yo soy el Eterno, Yo soy la imposibilidad de cambiar?"³⁹³.

"En Dios, dice en otro lado el Santo Doctor, jamás hallaréis sombra de cambio, algo que pueda ser hoy distinto de lo de ayer. Doquiera podáis ver algo antes y algo después, veis una especie de muerte; es efectivamente una muerte existir antes y no existir luego"³⁹⁴.

San Gregorio Magno comenta el citado texto de Santiago diciendo: " La mutabilidad es por sí misma una sombra que empañaría la luz al intervenir con sus alternativas o cambios. Por lo mismo que no cabe en Dios mutación alguna, excluye toda alternativa que pudiera manchar su claridad"³⁹⁵.

He aquí las definiciones del Magisterio supremo.

Una antigua fórmula del Símbolo hace profesión de que "Dios el Padre es inmutable"³⁹⁶. El Concilio Niceno hiere con su anatema a cuantos dicen que el Hijo de Dios está sujeto a mutabilidad³⁹⁷. El IV Concilio de Letrán proclama la inmutabilidad de Dios, al mismo tiempo que su inmensidad y su eternidad³⁹⁸. El Vaticano define a Dios como substancia única, enteramente simple e inmutable³⁹⁹.

Todo lo contrario pasa en las criaturas, esencialmente sometidas al cambio: cambian las unas en su misma naturaleza corruptible, como lo son todos los compuestos materiales; en otras, la substancia, aunque sea inmaterial e indefectible, está sometida a. la nada de donde ha salido. Todas, finalmente, están sujetas a la mutación accidental, pues no pudiendo ser simultáneas sus operaciones, necesariamente varían y cambian.

Únicamente Dios, la Plenitud esencial, nada puede perder ni adquirir, ni en la substancia ni en la operación : es la misma Inmutabilidad.

Para mejor entender este dogma y responder a las objeciones, reflexionemos que la operación divina puede considerarse de dos modos: en sí misma y en su término exterior. En sí misma es indistinta de la Esencia increada, es infinita, eterna, inmensa, inmutable, ni más ni menos que la substancia. El término, que está fuera de Dios, es el efecto creado existente en tal o cual diferencia de tiempo. Cuando Dios obra fuera de sí mismo, todo el cambio se verifica en el término; el Eterno es incapaz de variar un punto, como no cambia la cúpula del Vaticano cuando yo la miro por primera vez. No la conocía, y la conozco ahora; hay un cambio pero no en la cúpula, sino en mí mismo.

392 *Exod.*, III, XIV.

393 San AGUSTÍN, *Sermones*, VII, n. 7; P. L., XXXVIII, 66.

394 San AGUSTÍN, *Tract. 23 in Joan.*, 9; P. L. XXV, 1588.

395 S. GREG. M., *Moral.*, lib. XII, cap. XVII; P. L. LXXV, 1004.

396 DENZINGER, 3.

397 ID., 54.

398 ID., 428.

399 ID., 1782.

Del mismo modo, al producirse la criatura, el acto eterno de Dios permanece invariable; pero en el tiempo le corresponde un efecto, o un término, que no existía durante la eternidad. Así, al encarnarse el Verbo, no es la Persona divina la que ha cambiado; sólo ha tenido un término nuevo, correspondiendo la mutación 1 únicamente a la naturaleza humana, que no estaba, antes, y está ahora unida a la persona eterna.

Cuando se dice que Dios se arrepiente⁴⁰⁰, no hemos de entender que cambia sus decretos, sino que sucede en los efectos exteriores algo análogo a lo que vemos en los hombres cuando se arrepienten. Cuando uno se arrepiente de haber hecho una obra, la destruye; así Dios, dejando perecer al hombre en el diluvio, obra al exterior como si se arrepintiera, mas su acto interior no puede variar, su eterno decreto permanece el mismo. " Inmutable Dios y Señor mío, exclama San Agustín, todo lo podéis cambiar y todo lo podéis renovar, sin adquirir nada para Vos mismo. Cambiáis vuestras obras sin alterar vuestros consejos"⁴⁰¹.

X. — Los demás atributos de Dios -. La Sabiduría y el Poder, la Santidad y la Justicia, la Bondad y la Misericordia.

Añadiremos algunas breves explicaciones de estos divinos atributos, que tan fácilmente se sobreentienden y no han suscitado dificultad especial. La *Sabiduría* de Dios concibe el orden y adapta exactamente los medios a los fines; la *Omnipotencia* ejecuta el plan concebido; la *Santidad* lo inmuniza de todo mal moral; la *Justicia* retribuye a cada cual según sus obras; la *Bondad* lo impulsa a comunicar sus perfecciones; la *Misericordia* lo inclina a remediar los infortunios de sus criaturas.

Los Libros Santos se complacen en repetir que todas las obras divinas se ejecutan conforme a la sabiduría, y que esta sabiduría no reconoce límites⁴⁰². Dios mismo se proclama sabiduría esencial⁴⁰³.

San Pablo no puede contener su admiración ante la sabiduría adorable, cuyos designios son un abismo: "¡Oh altitudo Sapientiae !. . ." ⁴⁰⁴.

Canta y glorifica a Dios la Iglesia en su liturgia bajo el nombre de Sabiduría⁴⁰⁵, y con este título le dedica templos.

400 *Gen.*, VI, 6.

401 Cf. San AGUSTÍN, *Confes.*, lib. I, cap. 4; Santo TOMÁS, I. P., e. IX; P. PEGUES, *Comm. Litt.*, vol I, pág. 254 y sigs.; A. FAUCES, *L'Idée de Dieu*, pág. 325 y sigs.; P. GAKRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, II. P.

402 *Salm.*, CIII, 24; CXLVI, 5.

403 *Prov.* III; *Sap.*, VII-VIII; *Eccl.*, XXIV.

404 *Sorm.*, II, 33.

405 Antífona O. de Adviento, antífona I. de Laudes en el Ofie. del Smmo. Sacramento, etc.

El Todopoderoso se llama Dios en el Antiguo Testamento, y como a tal le invocaban los hebreos⁴⁰⁶, distinguiéndose de los paganos, convencidos de que nada podía la Divinidad contra el destino. Todos los símbolos hacen profesión expresa de la omnipotencia divina⁴⁰⁷. El Papa Vigilio⁴⁰⁸, el 543, aprueba y publica en nombre de la Iglesia el siguiente canon contra los origenistas: "Si alguno dice o piensa que el poder de Dios no es infinito, o que Dios ha hecho todo lo que puede comprender, sea anatema". Los Concilios Niceno-constantinopolitano. Lateranense y Vaticano rinden el mismo homenaje a la omnipotencia infinita⁴⁰⁹.

A cada paso en la Escritura se llama a Dios el *Santo de Israel*⁴¹⁰; y él quiere que seamos santos, por ser Él la santidad. Los ángeles lo adoran cantando: "Santo, Santo, Santo, es el Señor de los ejércitos"⁴¹¹. La Iglesia lo ensalza como Santo y Todopoderoso: *Domine SANCTE, Pater OMNIPOTENS*⁴¹².

¿Qué se entiende por santidad? Es la unión con el soberano Bien. Dios no sólo está unido al Bien; es el Bien por esencia, es la santidad substancial.

No menos se celebra en la Escritura la divina justicia, tan inseparable de la santidad.

"Sois justo, Señor; recto es vuestro juicio; justos vuestros caminos"⁴¹³. Esta justicia pertenece al Juez infalible e incorruptible, que dice a los prevaricadores: " Para Mí la venganza; Yo la fulminaré"⁴¹⁴; lo mismo que promete a los fieles soldados la corona de la justicia⁴¹⁵.

Por esto el Concilio Vaticano llama a Dios el *Justo Juez*, que da a cada cual conforme a su merecido⁴¹⁶.

Por pura bondad, repite a menudo la revelación, nos ha creado Dios y nos conserva. Vela sobre nosotros con la ternura de un Padre; si es posible que la madre* se olvide del fruto de sus entrañas, es imposible que Dios se olvide de su pueblo⁴¹⁷.

406 *Gen.*, VII, 8.

407 DENZINGER, 2-15.

408 *ID.*, 10.

409 *ID.*, 54, 86, 428, 1782.

410 *Levit.*, XI, 44.

411 *Isaías*, VI, 3.

412 Prefacio de la Misa.

413 *Salmo*, CXVIII, CXXXVII; *Tch.*, III, 2.

414 *Rom.*, XII, 19.

415 *II Tim.*, IV, 8.

416 *Cono. Trident.*, Sess. 6, cap. 16; DENZINGER, 809.

417 *Deuteron.*, XXII, 6; *Isaías*, XLIX, 16.

Sí, por pura bondad, dice el Concilio Vaticano, crió Dios el mundo; no para adquirir o aumentar su felicidad, sino para manifestar su perfección por los bienes que otorga a las criaturas⁴¹⁸.

La misericordia, al fin, es uno de los divinos atributos que la Santa Escritura pone más de relieve: Es misericordioso y clemente; abunda en la compasión; es inagotable su longanimidad; es paciente y misericordioso; se compadece de la obra de sus manos; ama las almas; su misericordia las convida a la penitencia; en una palabra, la misericordia divina resplandece sobre todas sus obras⁴¹⁹.

La liturgia se convierte en eco de tales voces. Dirigiéndose a Dios, la Iglesia en ferviente oración apela a la infinita misericordia y compasión, manifestación suprema de su omnipotencia. *Qui omnipotentiam tuam miserendo et parcendo máxime manifestas.*

La Iglesia le rinde supremo homenaje a este divino atributo en la Fiesta del Sagrado Corazón, que es la misericordia y el amor encarnado...

XI. — Conclusión. La Perfección de Dios

Esta rápida ojeada a los divinos atributos muestra que nada falta a Dios de cuanto puede convenir a su excelsa naturaleza, o lo que es igual, que debemos llamarle soberana e infinitamente perfecto.

El IV Concilio Lateranense, en su refutación del abad Joaquín, después de citar las palabras de Nuestro Señor: " Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial"⁴²⁰, se explica diciendo: "Sed perfectos en la perfección de la gracia, como vuestro Padre celestial es perfecto en la perfección de la naturaleza".

El Concilio Vaticano añade: " No sólo Dios es perfecto, sino infinito en toda perfección": "*Omnique perfectione infinitum*"; es decir, que posee de una manera eminente, sin límite alguno, todo lo que vemos de perfección en las criaturas. "Nada hay de bueno en el ser que se quiera, que no debáis ponerlo también en Dios... Todas estas perfecciones se fundan en un solo ser que las contiene todas, no conforme a su ser peculiar y dividido, sino de un modo supereminente e indiviso. Por esta causa en nada impiden la simplicidad de Dios"⁴²¹.

El estudio de los atributos nos conduce a la consideración de las operaciones divinas, y ante todo de la ciencia infinita.

418 DENZINGER, 1738.

419 MATEO, V, 48.

420 DENZINGER, 432.

421 p. PÉGÜESJ *Op. cit.*, págs. 160-163.

CAPITULO QUINTO

LA CIENCIA DE DIOS

I. — Existencia de una ciencia en Dios

Que Dios es soberanamente inteligente y posee una ciencia perfecta, es artículo de nuestra fe. A cada paso hallamos en las Escrituras sentencias parecidas a las siguientes: "Dios hizo los cielos mediante su inteligencia⁴²²; de todas las cosas en particular tiene un conocimiento exacto⁴²³, admirable⁴²⁴; El es un abismo donde se encierran todos los tesoros de la más insondable sabiduría"⁴²⁵.

"Dios es infinito en *inteligencia*, en voluntad y en toda perfección; su ciencia abarca todas las cosas", dice el Concilio Vaticano⁴²⁶.

Todos los dogmas de nuestra religión suponen en Dios una ciencia perfecta. El misterio de la Trinidad nos muestra una familia divina infinitamente inteligente, en la cual el Verbo, substancialmente uno con el Padre y el Espíritu Santo, es la ciencia y la sabiduría; la creación es obra de una inteligencia y de una voluntad, como procedente de un consejo de Dios, *libérrimo consilio*⁴²⁷, en expresión del Concilio Vaticano. La Encarnación y la Redención prueban la sabiduría y la ciencia de Dios, no menos que su poder y su misericordia⁴²⁸.

¿Cómo dudar que el Primer Ser posee en sí mismo, en la más eminente plenitud, la más alta y exquisita perfección, que comunica a sus criaturas, o sea la inteligencia, la ciencia y el consejo?

Con tal evidencia resplandece esta verdad, que los mismos paganos, por boca de Aristóteles, se ven obligados a confesar que no solamente Dios es inteligencia, sino que jamás puede interrumpir por un instante su propia acción intelectual⁴²⁹.

422 *Sal.*, CXLVI, 6.

423 *Eccl.*, XLII, 19.

424 *Sal.*, CXXXVIII.

425 *Bom.*, II, 33.

426 CONC. VAT., Sess. II, cap. I; DENZINGER, 178.

427 *Ib.*, 1781.

428 *Ib.*, 1784.

429 ARISTÓTELES, lib. II, *Metaph.*

II. — Dios mismo es el primer objeto de la ciencia divina

El ser esencial, soberanamente independiente, no ha de mendigar fuera el objeto de su conocimiento: solo El mismo puede ser el objeto adecuado y digno de su infinita inteligencia.

Ees una verdad de fe que Dios se conoce totalmente. "El espíritu que hay en Dios, dice San Pablo, escudriña todas las cosas, hasta las profundidades divinas"⁴³⁰. No se trata aquí de un conocimiento vago y superficial; es una visión, una intuición, que llega al fondo de los eternos abismos, sondea y penetra todo cuanto hay en Dios. Sólo a fuerza de lentos ensayos sucesivos, de múltiples actos graduales llegamos nosotros a conocernos algún tanto, y jamás del todo, pues siempre resultamos para nosotros mismos un gran enigma. Dios se comprende a sí mismo por un solo acto, eterno e inmutable, correspondiente a su soberana simplicidad, actualidad y perfección; se comprende totalmente en toda su infinitud cognoscible. Hay en El Verdad infinita y esencial, más que adecuación, identidad absoluta entre la Verdad Primera y la Inteligencia Primera. Tan infinita es la una como la otra.

Todo esto se expresa en el enérgico término de San Pablo: *Scrutatur*. Es una visión eternamente actual, siempre viva, contempladora de su propia esencia, tal cual es, en toda su hondura e infinitud: *Profunda Dei*.

III. — La ciencia divina alcanza todo cuanto existe fuera de El

El Ser esencial, soberanamente independiente, no ha de mendigar fuera el objeto de su conocimiento: sólo El mismo puede ser el objeto adecuado y digno de su infinita inteligencia.

Es una verdad de fe que Dios se conoce totalmente. "El espíritu que hay en Dios, dice San Pablo, escudriña todas las cosas, hasta las profundidades divinas"⁴³¹. No se trata aquí de un conocimiento vago y superficial; es una visión, una intuición, que llega al

Es de fe que Dios conoce todo lo existente, no sólo de un modo vago y general, sino el más limpio, neto y preciso, penetrando con la más perfecta exactitud todos los seres, todos los casos, todos los hechos, todas las circunstancias, contingencias y modalidades.

En cinco principales grupos pueden colocarse los textos de la Escritura afirmativos de esta ciencia universal.

Dice, en primer lugar, que todo está al descubierto ante los ojos del Señor; nada hay para Dios invisible o secreto⁴³². Continúa afirmando que su ciencia comprende y abraza toda la serie de las edades y diferencias de tiempos: Vos conocéis, oh Dios, todas las cosas, así lo antiguo como lo reciente⁴³³; los días que componen los siglos como las arenas del mar y

430 I Corinto., II, 10-11

431 I *Corinth.*, II, 10-11.

432 *Eccl.*, XXXIX; *Hebr.*, IV, 13.

las gotas de lluvia⁴³⁴. En tercer lugar, la Escritura representa al Creador cuidando hasta de los mínimos seres con el más delicado esmero previsor y provisor de todos sus pormenores; mantiene a las aves del cielo, viste y engalana los lirios del campo, cuenta los mismos cabellos, que no caen, sin su permiso, de nuestra cabeza⁴³⁵. También atribuye a Dios la visión de los corazones y de todos los secretos; ve Dios nuestros sentimientos, sondea las almas, penetra todos los pensamientos y todas las inteligencias⁴³⁶.

El perfecto conocimiento de los corazones es prueba indiscutible de la divinidad. ¿Quién puede escudriñar el corazón del hombre? Yo, el Señor, que sondeo las entrañas y los corazones⁴³⁷. Sólo Vos, Señor, conocéis los corazones de los niños y de los hombres⁴³⁸. El abismo del corazón humano y todas las maquinaciones de nuestra mente⁴³⁹, he aquí lo que sabe el Altísimo.

El mero hecho de leer los cristianos los secretos de los corazones, según San Pablo, es prueba de que Dios reside en ellos. "Si un infiel o un ignorante, dice el Apóstol, entra en vuestras asambleas y vosotros con luz profética le descubrís los secretos de su alma, caerá postrado en tierra adorando al Señor y exclamando que verdaderamente está Dios en medio de vosotros."

Por último, los sagrados textos aseguran que Dios conoce todas las cosas futuras⁴⁴⁰, y hasta las meramente posibles: "Impone su nombre a lo que existe y a lo que no existe"⁴⁴¹. Sobre este punto hablaremos luego, a causa de su especial dificultad e importancia.

Los Padres defendieron siempre este dogma de la omnisciencia divina con el mayor tesón. Dios lo sabe todo, dice Clemente de Alejandría, cuanto es y cuanto será, hasta en sus mínimas particularidades⁴⁴². En sí mismo y en su Verbo sabe y ve Dios todas las cosas⁴⁴³, concluye San Agustín.

La Iglesia, en el Concilio de Valencia, 855, y en el Ecuménico Vaticano, 1870, definió que Dios lo sabe todo, lo bueno y lo malo, y hasta cuanto procede de la libertad creada⁴⁴⁴.

Si la misma razón evidencia que Dios es infinito en la inteligencia y en toda perfección, ¿quién le pondrá límites y podrá abstraer la menor entidad visible a su mirada? La Causa primera ha de conocer cuanto procede de su infinita eficacia; el supremo Juez nada puede

433 *Sal.*, CXXXVIII, 5.

434 *Eccl.*, I, 2.

435 *MATH.*, VI, 26 y siga.; X, 29-31.

436 *Sal.*, XXXVIII.

437 *Paralip.*, XXVIII, 9.

438 *JEREM.*, XVII, 9-10.

439 *Eccl.*, XLII, 18.

440 *Cor.*, XIV, 24-25.

441 *Rom.*, IV, 17.

442 *CLEM. ALEJ.*, *Strom.*, lib. VI; P. 6., IX, 388

443 San AGUSTÍN, lib. XV de *Trinit.*, cap. 14; P. L. XLII, 1077.

444 DENZINGER, 321, 1784.

ignorar de cuanto pertenece a su tribunal. A todas las cosas se extiende la causalidad del Principio universal; no hay acción ni realidad libre de su soberana influencia; el supremo Remunerador, fuente de toda equidad, ha de imponer la justicia en todo, dando a cada cual según sus obras.

Concluyamos diciendo que la idea del verdadero Dios necesariamente incluye la omnisciencia, no menos que la omnipresencia y la omnipotencia.

IV. — Desde toda la eternidad, con absoluta certeza, conoce Dios todos los futuros, hasta los que proceden de la libertad de sus criaturas.

Esta conclusión, virtualmente incluida en la anterior, por razón de las especiales objeciones que suscita, debe probarse aparte. Los filósofos paganos en general no entraban por este dogma. Para salvar la libertad humana, Cicerón niega la ciencia divina⁴⁴⁵, con la cual, según la aguda observación de San Agustín, al pretender hacer los hombres libres, los hizo sacrílegos⁴⁴⁶.

Los estoicos, que admitían la presciencia, negaban la libertad; los predestinacionos del siglo ix, los husitas del xv y algunos protestantes del xvi, renovaron la blasfemia de que la presciencia divina conduce al fatalismo.

Los marcionistas daban a entender que la divina presciencia no descendía a pormenores; los estoicos, seguidos en esto por recientes racionalistas, sólo concedían a Dios un conocimiento conjetural de los futuros libres; Guenther parece indicar que sólo de este modo conjetural conocía Dios la caída de nuestros primeros padres.

La proposición que aquí sustentamos es dogma de fe.

También aquí podemos agrupar por orden de materias los textos de la Sagrada Escritura. Primeramente los que dicen que conoce Dios todos los futuros antes de su existencia: Desde lejos has conocido todos mis pensamientos, previendo de antemano todos mis caminos⁴⁴⁷. Vos sabéis todas las cosas antes de que sucedan⁴⁴⁸. Luego afirman que Dios prevé lo futuro con no menor claridad que ha visto lo pasado: "El Señor prevé lo venidero lo mismo que ve lo sucedido"⁴⁴⁹. Descubre lo pasado y anuncia lo que ha de venir⁴⁵⁰. En tercer lugar se recuerda que Dios contempla los futuros cual si estuvieran presentes. "Sus ojos, más penetrantes que la luz del sol, se hacen cargo de todas las vidas humanas, leyendo el interior de los corazones..."⁴⁵¹. Los caminos de los hombres están francos ante

445 CICERÓN, *De Divin.*, lib. II.

446 San AGUSTÍN, lib. V *De Civil. Dei*, cap. IX; P. L. XLI, 156.

447 *Sal.* CXXXVIII, 3.

448 DANIEL, XIII, 42.

449 *Ecol.*, XXIII, 28.

450 ID., XLII, 19-20.

451 ID., XXIII, 28-29.

su presencia; en todo tiene fija su vista abierta, nada hay nuevo para El⁴⁵². En cuarto lugar, las profecías comprobadas por el suceso son demostración sin respuesta de la presciencia divina. De aquí la frase de Tertuliano : " Tantos testigos tiene como profetas hizo: *Pres-cientia < Dei tot habet testes quot fecit prophetas*"⁴⁵³.

En fin, la Escritura aduce, cual carácter inconfundible del verdadero Dios, su presciencia: " Anunciadnos lo que ha de suceder y os diremos entonces que sois dioses"⁴⁵⁴.

"¿Quién hay semejante a Mí, dice el Señor... ¿Quién predice lo que ha de suceder? ¿Hay por ventura un Dios fuera de Mí"⁴⁵⁵.

En este punto se fijan especialmente los Padres. " Sello infalible de la divinidad, dice Orígenes, es predecir lo venidero de tal suerte que tal profecía supere las facultades humanas y el suceso realizado obligue a juzgar que tal predicción sólo del Espíritu Santo puede venir"⁴⁵⁶. "El porvenir, dice San Ambrosio, está ya presente a los ojos de Dios; por lo mismo que lo conoce todo, lo futuro equivale a lo sucedido"⁴⁵⁷. "Confesar a Dios, añade San Agustín, y negarle su presciencia de los futuros, es locura *in fraganti*...; si ignora los futuros, con toda evidencia no puede ser Dios"⁴⁵⁸.

Volvamos a los textos eclesiásticos ya citados. El Concilio de Valencia define que Dios, desde la eternidad, tiene presciencia del porvenir: de todo el bien que harán los buenos por la divina gracia y de todo el mal que harán los malos por propia culpa⁴⁵⁹.

"Todo está descubierto ante los ojos de Dios, dice el Concilio Vaticano; hasta los futuros procedentes de la acción libre de las criaturas"⁴⁶⁰.

A menudo expresa la misma verdad la Sagrada Liturgia con fórmulas infalibles: " Sabéis de antemano, oh Dios, cuáles han de ser vuestros por la fe y por las obras"⁴⁶¹.

¿Qué nos dicta la misma razón? Que Dios debe conocer cuanto depende de su voluntad, o de su permiso. Si todo procede de El, es claro que los futuros se realizan, en tanto cuanto El los quiere, o los permite. Estos futuros han de conocerse del mismo modo exacto con que se producen.

Otra prueba no menos convincente: Dios ha de conocer los futuros, al menos cuando se realizan, pues debe apreciarlos y juzgarlos en su calidad de Juez y Último Fin, y lo mismo en cuanto Causa primera eficiente de todas las cosas. Habiendo establecido, por otro lado, que Dios es absolutamente inmutable, que nada tiene que ver y que influir el tiempo

452 *Eccl.*, XXXIX, 24-25.

453 TERTULL., *Advers. More*, lib. II, cap. 5: P. L., II, 316.

454 ISAI., XLI, 23.

455 ID., XLIV, 7 y 8.

456 ORIGEN., *Contra Cels.*, lib. VI, n. 10; P. G. XI, 1305.

457 San AMBROSIO, *De fide*, lib. I, cap. 15; P. L., XVI,

458 San AGUSTÍN, *De civit. Dei*, lib. V, n. 1 y 4; P. L., XLI, 149-152.

459 DENZINGER – HUNERMANN 321

460 ID., 1784.

461 *Oratio pro vivis et defunctis*.

en su esencial eternidad, todo ha de ser en El actualidad, perfección y vida; lo que sabe hoy, lo sabía eternamente.

Concluyamos diciendo que confesar a Dios equivale a proclamar que tiene desde toda la eternidad el más claro y pleno conocimiento de todos los futuros.

V. — Dios conoce con certeza los futuros condicionales

Llaman los teólogos futuros condicionales, o *futu-ribles*, a los resultados que sucederían puesta una condición que, de hecho, jamás se pone. Tres casos pueden ocurrir respecto a esta suerte de futuros: primero, que el resultado sea lógico y necesario, puesta la condición: v. gr., si Pedro llega a pecar perderá la gracia. Segundo, que por conjetura pueda preverse el efecto, aunque no esté plenamente enlazado con la condición puesta. Si el Evangelio se hubiera predicado a los tirios, se hubieran convertido; si este joven llega a una edad provectora, perderá la inocencia. Puede darse una tercera hipótesis, en que la relación o conexión entre la condición y el efecto sea naturalmente nula, y ni conjeturalmente se pueda prever. Si el rey Joás hubiera golpeado siete veces la tierra con su báculo (41), hubiera exterminado a los asirios. Del primer caso no hay que hablar, pues aparece evidente e infalible. Aquí tratamos de los otros dos cuya conexión entre el condicionado efecto y la condición es nula, o cuando más meramente conjetural. Se consideran los *futuribles* como algo intermedio entre los meros posibles y verdaderos futuros⁴⁶².

Realmente no llegarán a futuros, por no ponerse jamás la condición; tampoco son puramente posibles, pues hubieran existido al ponerse la condición.

Algunos antiguos teólogos pensaron que Dios sólo tiene de los futuribles un conocimiento conjetural; pero es cierto que conoce con ciencia clara, precisa e infalible todos los futuribles de que habla la Sagrada Escritura y los demás que pueden ser conducentes al gobierno y al fin de la creación.

El que es la Verdad Primera y absoluta Infalibilidad no profetiza al acaso y con duda; conoce con plena certeza y claridad cuanto le place anunciarnos. Pregunta David al Señor si los habitantes de Ceila lo entregarían en manos de Saúl permaneciendo con ellos. El Señor le responde: "Sí", y por esto David huye de Ceila⁴⁶³. He aquí un hecho que hubiera acontecido de quedar David en Ceila, y no sucedió por no haberse verificado la condición. Dios, sin embargo, lo sabía, anunciándolo solemnemente por su oráculo.

El profeta Elíseo manda al rey Joás golpear la tierra con su báculo. Al cabo de tres golpes, el rey se para y el profeta le reprende, diciendo: " Si hubieras golpeado la tierra cinco, seis o siete veces, hubieras exterminado la Siria"⁴⁶⁴. Aquí la conexión es nula, pero en la ciencia divina era infalible. El suceso anunciado con tal seguridad por un profeta en nombre de Dios hubiera acontecido, sólo con ponerse por obra la condición. Habla el Libro de la Sabiduría de un joven arrebatado de este mundo para que la malicia no

462 IV Reg., XIII.

463 I Reg., XXIII, 11-13.

464 IV Reg., XIII.

pervirtiera con toda seguridad sus buenas disposiciones⁴⁶⁵. Es porque Dios sabía que una vida más larga hubiera sido *segura* ocasión de caída, que fue evitada por la muerte prematura.

Reprende Nuestro Señor a los habitantes de Palestina por su incredulidad y obstinación, diciendo: " ¡Desgraciados vosotros, pues si en Tiro y en Sidón se hubieran obrado las maravillas que vosotros presenciáis, tiempo ha que hubieran hecho penitencia con cilicio y ceniza⁴⁶⁶ .

Al hablar el Dios Humanado con tal energía y seguridad, es que conocía a ciencia cierta el suceso, que no tuvo lugar, sólo por falta de la predicación evangélica acompañada de milagros.

En este mismo sentido explican los Padres el citado texto de la *Sabiduría*. Sabía Dios de antemano, dice San Gregorio Nyseno, lo que hubiera sido ese joven de haber llegado a la edad madura⁴⁶⁷. San Agustín presupone siempre tal presciencia, refutando a la vez las perversas conclusiones de los pelagianos en orden a la predestinación y de la gracia⁴⁶⁸.

El buen sentir católico confirma, por fin, nuestra tesis. La Iglesia y los fieles piden a Dios tales bienes, o que aparte de ellos tales males, si así conviene a su salvación. Esto es confesar que Dios conoce todas las cosas cuya posesión puede ser para nosotros un muy positivo daño.

No es del caso entrar aquí en la discusión de diferentes sistemas teológicos; basta exponer sencillamente la indudable doctrina católica.

VI. — La divina presciencia no es estorbo ni daño de la libertad creada

La Sagrada Escritura, que con tanta seguridad predica la presciencia divina, por otro lado nos garantiza que nuestra libertad queda intacta, que el Creador deja al hombre en mano de su consejo⁴⁶⁹. Si las criaturas se pierden, a sí mismas se lo deben. "De ti viene, Israel, tu perdición; de Mí sólo viene el sostén"⁴⁷⁰.

La Iglesia, en el Concilio de Valencia, formuló esta categórica declaración: "Aunque Dios tiene previstas todas las cosas, nadie se condena sino por su iniquidad personal; Dios tiene previsto que los buenos harán uso de la gracia, y los malos abusarán de ella por su propia malicia"⁴⁷¹.

465 *Sap.*, IV, 11.

466 *MATH.*, XI, 21.

467 S. GREG. NYS., *De infantibus qui praemature abri-piuntur*; P. G., XLVI-184; XI, 21.

468 San AGUSTÍN, *De Corrept. et Gratia*, cap. VIII; *De Fradestin. Sanct.*, c. XIV; P. L., XLIV, 227-229.

469 *Mecí.*, X, 14.

470 *OSEAS*, XIII, IX.

471 *CONC. VALENT.*, can. 2; DENZINGER-BANNWART, 321.

San Agustín ilustra este dogma con la siguiente comparación gráfica⁴⁷²: Así como la memoria infalible de nuestros actos pasados en nada daña la libertad de tales actos, tampoco la conciencia de los actos futuros puede perjudicar su condición de libres.

Recordemos que la eternidad abraza todos los tiempos, teniendo Dios los futuros ante su vista como tenemos nosotros los pasados y los presentes.

Además, Dios prevé los acontecimientos tales como han de suceder, voluntaria o necesariamente, y cabalmente serán libres muchos porque así Dios lo ha previsto y querido.

"Lejos de nosotros, exclama San Agustín en el mismo lugar; lejos de nosotros negar la presciencia divina para salvar nuestra libertad, pues gracias al divino socorro seremos, o no, libres"⁴⁷³. Si Dios tiene previsto que he de condenarme por bueno que yo quiera ser, me condenaré; si ha previsto que he de salvarme, procure, o no, ser bueno, me salvaré.

No, no ha previsto Dios en esa forma las cosas. Ha previsto y decretado vuestra condenación, si vivís y morís en la culpa; seguramente os salvaréis al vivir y morir en su gracia. Sólo debéis preocuparos de hacer el bien, cumpliendo la voluntad de Dios.

Otro sofisma consiste en confundir la infalibilidad con la necesidad, o fatalidad. Si Dios prevé que he de salvarme, me salvaré infaliblemente; la consecuencia es necesaria, pues no puede haber error en la divina presciencia, mas mi salvación no es un hecho necesario o fatal; sólo se realiza por mi *Ubre* cooperación. Si veo a Pedro andar, claro es que en aquel momento no puede estar sentado; la consecuencia es necesaria, pero el acto de andar no deja de ser enteramente libre y voluntario.

Habrà, sin embargo, aquí siempre un misterio, antes de ser admitidos al soberano goce de la visión intuitiva beatífica. Aquí abajo no podremos conocer el cómo de la presciencia infinita; lo que sabemos con plena certidumbre y debemos concluir con San Agustín es que Dios conoce perfectamente todas las cosas antes de existir ellas en sí mismas⁴⁷⁴.

Para resolver todas las dificultades, no olvidemos y atengámonos a este principio: Dios conoce el porvenir como conocemos nosotros el presente y el pasado.

Nuestra visión del presente, nuestro recuerdo del pasado en nada cambian la naturaleza de las cosas. Del mismo modo, la ciencia del porvenir en Dios nada en absoluto impide ni daña la contingencia y libertad de los futuros.

472 San AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, lib. III, cap. IV, n. 11; P. L., XXXII, 12-76.

473 ID., *Ibid.*, lib. III, cap. IV, n. 11; P. L., XXXII, 1276.

474 San AGUSTÍN, *In Psalm.*, XLIX; 18; P. L., XXXVI, 577. — Conf. Santo TOMÁS, *Summa Theol.*, I. P., c. XIV; P. PEGUES, *Comm. Litter.*, vol. 2; P. MONSABEE, *Cuaresma* de 1874, 8ª conferencia; Mons. GINOULHIAC, *Histoire du Dogme cathol.*, lib. III, ce. 2-7; A. FARGES, *L'Idée de Dieu*, pág. 346 y sigs.; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, II. P., nueva edición.

CAPITULO SEXTO

LA VOLUNTAD DE DIOS

I. — Del modo más excelente está en Dios la voluntad

Esta proposición debe mirarse como verdad de fe, continuamente afirmada por la Escritura y expresamente definida por la Iglesia⁴⁷⁵.

Los Salmos atribuyen a la voluntad divina la creación : Hizo cuanto ha querido en el cielo y sobre la tierra⁴⁷⁶; a su imperio obedece todo lo creado⁴⁷⁷; grandes son sus obras, conformes a sus voluntades⁴⁷⁸. Los Profetas celebran la absoluta eficacia de la voluntad adorable: Mi consejo es firme; todas mis voluntades se cumplirán⁴⁷⁹.

Al distinguir Nuestro Señor claramente su voluntad humana de la divina: " *Cúmplase tu voluntad y no la mía*"⁴⁸⁰, prueba la existencia de una y de otra; San Pablo afirma que la voluntad de Dios tiene por objeto nuestra salvación⁴⁸¹; añade que es misteriosa⁴⁸², insondable, omnipotente, irresistible⁴⁸³.

Contra los ateos, materialistas y panteístas, el Concilio Vaticano proclama la infinidad de Dios en la inteligencia, en la *voluntad* y en toda perfección⁴⁸⁴.

Este dogma se halla necesariamente enlazado con otras verdades fundamentales de nuestra fe. La Trinidad es inconcebible sin una procesión de Voluntad y de Amor: obra de una efficacísima voluntad, no menos que de una inteligencia infinita, es la creación; todas las vías y maravillas divinas, relativas al mundo, a la reparación y salvación del género humano, como la gracia y la gloria, suponen una voluntad infinitamente buena y gratuitamente amadora de sus criaturas.

475 Una explicación teológica no puede prescindir de las enseñanzas de la Escritura y de los Padres. Por esto, antes de citar los textos decisivos del Magisterio supremo, aducimos brevemente aquellos testimonios que justifican las declaraciones de la Iglesia.

476 *Sal.*, CXXV, 6.

477 *Sal.*, CXLVIII, 5.

478 *Sal.*, CX, 2.

479 *ISAI.*, XL, 10.

480 *Lúc.*, XXII, 42.

481 I *Thesál.*, IV, 3.

482 *Rom.*, IX, 18 y sigs.

483 *Rom.*, XII.

484 DENZINGER, 1782.

No puede, finalmente, faltar a Dios, inteligente y perfecto por excelencia, esa nobilísima perfección compañera inseparable de la inteligencia en los ángeles y en los mismos hombres. Por esto debemos decir, con San Ireneo, que Dios piensa cuando quiere, y quiere cuando piensa; El es el pensamiento, la voluntad y fuente de todos los bienes⁴⁸⁵.

II. — La voluntad de Dios soberanamente libre en orden a todo lo que no es El

Dios evidente y necesariamente quiere su ser, su vida, su bienaventuranza, en una palabra, todo cuanto es El mismo. Sólo puede quedar indiferente en orden a cuanto significa límite, laguna, imperfección. Decir que Dios queda libre en orden a sí mismo sería suponer en Dios bondad y perfección incompleta o limitada.

Piemos de concluir que Dios se conoce y se quiere necesariamente; espontánea y necesariamente produce su Verbo y su Amor, aunque no de un modo ciego, pues esta doble acción es la más espiritual y consciente.

En orden a cuanto no es El en sí mismo, su voluntad tiene soberana independencia o la más perfecta libertad. Innumerables errores del pasado y del presente han tratado de obscurecer este dogma de nuestra fe. Los paganos, sometiendo a Dios, como a los mortales, a un inflexible destino, creían que muchas veces obraba por necesidad; los monistas, panteístas e inmanentistas, al hacer de la Divinidad sujeto de evolución, combaten su libertad, lo mismo que su inmutabilidad; Arnaldo de Brescia, Abelardo, Wiclef, Lutero y Calvino no saben cómo librar a Dios del fatalismo; algunos filósofos racionalistas, como Emilio Saisset, Cousin, Robinet, sostienen que Dios no pudo menos de crear; Guenther y Hermes parece que aseguran que Dios produce el mundo, poco menos que tan necesariamente como El se ama a sí mismo.

La Escritura nos habla de Dios obrando con la más perfecta voluntad. En el momento de crear al hombre toma consejo en las profundidades de su eterna sabiduría, y en la plenitud de su independencia exclama: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza⁴⁸⁶.

Todo cuanto hay en el cielo y en la tierra lo hizo por haberlo querido⁴⁸⁷. No en virtud de la fatal necesidad, sino por sí mismo hubo de crear todas las cosas⁴⁸⁸.

Lo mismo pasa en el orden sobrenatural. Al inspirar su gracia y repartir sus carismas, lo hace porque quiere y como quiere⁴⁸⁹.

Con la mayor energía, defendieron los Padres esta verdad. El poder de Dios, dice San Teófilo de Antioquía, se muestra en haber criado las cosas de la nada y en haberlas

485 S. IREN., *Adv. Haeres.*, lib. I, c. 12; P. G. VII, 574.

486 *Gen.*, I, 26.

487 *Sal.*, CXXXV, 6.

488 *Prov.*, XVI, 4.

489 JOANN., III, 8; I *Corint.*, XII, 11.

criado por un acto de toda su libertad⁴⁹⁰. Macario, después de explicar que Dios crió el mundo libremente, añade que el hombre está hecho a la imagen de Dios precisamente por ser libre como el Creador⁴⁹¹. De tal modo es todo independiente para obrar, nota San Epifanio, que siempre, sin embargo, ejecuta lo que conviene a su divinidad⁴⁹². Indagar por qué Dios ha creado el mundo, concluye San Agustín, es buscar la causa de la voluntad divina. Nada más grande que la voluntad de Dios; no hay causa que la determine⁴⁹³. Esto equivale a llamarla independiente y libre en sumo grado, sin otra ley que la siempre sapientísima de su beneplácito.

Respecto a la libertad de Dios, pueden aducirse muchas declaraciones del Magisterio supremo. El Papa Inocencio II nos enseña que Dios podría obrar de otro modo distinto del que emplea⁴⁹⁴. Juan XXII condena la proposición de Eckart donde se afirma que el Padre produjo al Universo como engendra a su Hijo⁴⁹⁵. El Concilio de Florencia cree y predica que Dios ha creado al mundo, *cuando ha querido*, y por pura bondad⁴⁹⁶. Pío IX llama la atención sobre las teorías de Guenther, contrarias a la fe católica, en orden a la libertad de Dios, totalmente exenta de necesidad en la producción de las criaturas⁴⁹⁷. El Concilio Vaticano encabeza el capítulo *De Deo Creatore* con el principio de la libertad divina: Dios crea, no por indigencia o por necesidad, sino por bondad, para manifestar sus perfecciones mediante los bienes otorgados a las criaturas, en la plenitud de su conocimiento y de su libertad, por un designio o consejo absolutamente libre, *libérrimo consilio*⁴⁹⁸. Luego el canon quinto, encarándose con todos los errores, como los panteístas, racionalistas, o de Guenther, dice: Anátoma a quien dijere que la voluntad divina no es libre de toda necesidad, que Dios ha creado al mundo tan necesariamente como se ama a sí mismo⁴⁹⁹.

El 14 de diciembre de 1887 prohibió el Santo Oficio esta proposición de Rosmini: " El amor por el que Dios se ama en las criaturas y que es la razón que le determina a crear, constituye una necesidad moral, que en el Ser Perfecto produce siempre su resultado"⁵⁰⁰.

No cabe, pues, en Dios necesidad moral ni determinismo físico.

490 S. THEOPHIL. ANTIOCH., *Ad Antólycum*, lib. II; P. G., 10.

491 MACAR., *Fragm.*; P. G., 10, 1392-1398.

492 S. EPIPHAN., *Haerea.*, 70, 7; P. G., XLII, 349.

493 San AGUSTÍN, *De 83 Quest.*, quest. 28; P. L., XL, 18.

494 DENZINGER, 374.

495 ID., 502.

496 ID., 706.

497 ID., 1655.

498 ID., 1783.

499 ID., 1805.

500 ID., 1908.

Por último, León XIII afirma y demuestra nuevamente este dogma: Dios, que es infinitamente perfecto, en soberano grado inteligente y bondad esencial, también es soberanamente libre, aunque de ningún modo pueda querer el mal de culpa, con mucha más razón que los bienaventurados del cielo, que tampoco pueden quererla, por causa de su contemplación del bien supremo⁵⁰¹.

Para comprender esta doctrina y responder a las objeciones, debemos tener presentes las distinciones aducidas al tratar de la inmutabilidad. Aunque el acto de Dios sea en sí mismo infinito, necesario y eterno, el término carece de estas ilimitadas condiciones. No puede haber objeto creado capaz, ni digno en sí, de ser adecuado término de la voluntad divina; ninguno hay tan perfecto que fuerce la voluntad de Dios a escogerlo; ninguno tan defectuoso que necesariamente la obligue a rechazarlo. Por este lado la independencia divina permanece plenamente perfecta, y al adoptar tal plan, y producir tal efecto, ninguna necesidad fuerza al Creador, todo procede de su más libre elección, *libérrimo consilio*, en expresión del Concilio Vaticano.

III. — La voluntad de Dios en orden a la salvación de los hombres

En orden a la divina voluntad salvadora, dos clases de opuestos errores se registran: Según los pelagianos, Dios quiere por igual e indiferentemente la salvación de los hombres, si ellos la quieren; pueden éstos alcanzarla sin necesidad de la gracia, o si la gracia es precisa, como admitían los semipelagianos pueden los hombres con sus fuerzas y medios naturales prepararse para merecerla. Por el extremo opuesto, los predestinacionistas, y más tarde algunos corifeos de la Reforma, osaron proferir la blasfemia de que Dios quiere la salvación de unos hombres y la condenación de otros. Los jansenistas renuevan esta herejía con algunas variantes; dicen que antes de la culpa original quiere Dios la salvación de todos los hombres, y después de la caída sólo quiere la salvación de los predestinados.

Trataremos luego de estos errores, al llegar al punto de la predestinación y de la gracia; de momento nos basta exponer aquí la verdadera doctrina sobre la voluntad salvadora, o en otros términos, sobre la universalidad de la redención; pues no puede dudarse que Dios quiere sinceramente la redención de todos aquellos por cuya salvación entregó su propio Hijo a la muerte. Vamos por partes.

1º Es de fe que Dios murió por otros, además de los escogidos. El Papa Inocencio X condenó como herética la 5ª proposición de Jansenio, tomada en el sentido de que Cristo derramó su sangre y murió únicamente por los predestinados⁵⁰².

2º También, según el común sentir de los teólogos, es de fe que Jesucristo murió por todos los fieles. No puede interpretarse de otro modo aquel texto tan explícito de San Pablo: El es el Salvador de todos los hombres y, sobre todo, de los fieles. *Salvator omnium hominum*, MÁXIME FIDELIUM⁵⁰³. Además, todos los fieles debemos creer, como artículo de fe, las palabras del Símbolo: " Por nosotros hombres, y por nuestra salvación,

501 Encycl. *Libertas*, 1888.

502 DENZINGER, 1096.

bajó de los cielos, se encarnó, padeció y murió." Es, por consiguiente, de fe que Dios quiere la salvación de todos.

3º Es una doctrina al menos próxima al dogma de fe, que Jesucristo ha muerto por todos los adultos, sin excluir los infieles. Si es cierto, según San Pablo, que Cristo quiere principalmente la salvación de los fieles, no por eso deja de ser el Salvador de todos los hombres: *Salvator OMNIUM hominum*. Además, recomienda rogar por todos los hombres, por ser esto del agrado de Nuestro Señor, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Hay, efectivamente, un solo Dios, un solo Mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, que se ofreció a sí mismo en rescate por todos⁵⁰⁴.

Con un alcance universal, sin restricción, se confirma la voluntad divina salvadora en todos los extremos de la argumentación del Apóstol: 1º Es preciso rogar por *todos*, pues Dios quiere que *todos* se salven; 2º Hay para todos un *solo* y mismo Dios, un solo y el mismo Mediador; 3º El medio que a todos propone para alcanzar la salvación es el conocimiento de la verdad : Cristo ha pagado por todos, y esta inmensa satisfacción es El Mismo⁵⁰⁵.

Constantemente insiste San Pablo en el dogma de la voluntad salvadora: Cristo ha muerto por cuantos han pecado en Adán, siendo su gracia más universal y eficaz para el bien que la culpa de Adán para el mal⁵⁰⁶. Ha muerto por todos, para que cuantos viven no vivan para sí mismos, sino para Aquel que por todos ha muerto y resucitado⁵⁰⁷.

Antes el Antiguo Testamento había predicado tan consoladora doctrina. Largamente se explica en el libro de la *Sabiduría*, cómo Dios, amador de todos los hombres, se compadece de los mismos empedernidos pecadores, y hasta de los idólatras, cuya inveterada malicia parece incorregible⁵⁰⁸.

En tal sentido interpretan los Padres la Escritura. Quiere Dios que todos los hombres se salven, dice San Gregorio Nyseno⁵⁰⁹, y, si algunos se pierden, no hay que imputar a la divina voluntad la causa. Quiere tener consigo, clama San Ambrosio, a todos los que crió. ¡ Ojalá no fueras tú, hombre, quien huye y se esconde de Cristo! El, sin embargo, busca a los mismos que se esconden⁵¹⁰. Dios tiene cuidado de todos los hombres, dice San Próspero... A sí mismos deben atribuirse la infidelidad, la fe a la gracia de Dios⁵¹¹.

En cuanto a declaraciones eclesiásticas, nos concretaremos a citar el capítulo tercero del Concilio de Kiersy, 853: " El Dios todopoderoso quiere que todos los hombres *sin*

503 I *Timot.*, VI, 10.

504 I *Timot.*, II, 1-6.

505 *Rom.*, V, 15 y siga.

506 II *Corint.*, V, 14-15.

507 I JOANN., II, 2.

508 *Sap.*, XI.

509 S. GREG. NYS., *Adv. Apollin.*, 29; P. G., XLV, 1137.

510 s. AMBROS., *Enarrat. in Ps.*, 39, n. 20; P. L., XIV, 1117.

511 San PRÓSPERO, *Ad Capit. Gallorum*, 8; P. L., LI, 164.

excepción se salven, aunque, de hecho, no todos lo consiguen. Cuantos se salvan es por don del Salvador; los que perecen, a sí mismo deben atribuir la causa"⁵¹².

4' Es doctrina poco menos que unánime entre los teólogos, que Jesucristo murió hasta por los mismos niños sin razón, muertos sin recibir la gracia del bautismo.

Hemos dicho que el Divino Salvador derramó su sangre por cuantos murieron en Adán; por consiguiente, tanto los niños como los adultos están incluidos en esta fórmula universal: *Salvator omnium hominum*, el salvador de todos los hombres; ninguno estamos autorizados a excluir.

También para los niños tiene preparados medios de salvación; si no los utilizan, esto debe atribuirse a las causas segundas que no aportaron la indispensable cooperación.

Por otro lado, la eterna suerte de los niños no es tan lamentable como pretendieron los jansenistas. No es tal fábula pelagiana, declara Pío VI, que el limbo de los niños es un lugar exento de fuego⁵¹³. Todo lo contrario. Tienen, en el sentir de Santo Tomás, un conocimiento y un amor natural de Dios, que no deja de ser para ellos manantial de verdaderas alegrías. *De ipso GAUDERE poterunt naturali cognitione et dilectione*⁵¹⁴.

Respecto a la voluntad de Dios, nos concretamos a la exposición de las verdades de la fe, sin descender a la explicación y crítica de los diferentes sistemas de escuela sobre el asunto.

Sean cualesquiera las soluciones particulares, es muy cierto que la voluntad divina es para todos soberanamente benéfica, y que el ponernos a tono con la voluntad de Dios es la verdadera y única ciencia que nos conquista la paz⁵¹⁵.

512 DENZINGER, 318.

513 Bull. *Auctorem Fidei*, n. 26; DENZINGER-BANNWART, 1526.

514 Santo TOMÁS, *Suppl.*, q. 71, a. 1.

515 Sobre el tema de la voluntad divina pueden consultarse: Santo TOMÁS, I. P., c. 19, y el Com. del P. PEGUES; Mons. GINOTJLHIAC, *Histoire du dogme catholique*, lib. III, e. 8-89; P. MONSABRÉ, 9ª conferencia; A. FARGES, *L'Idée de Dieu*, pág. 383 y sigs.; P. GARRIOU-LAGRANGE, *op. cit.*

CAPITULO SÉPTIMO

LA PROVIDENCIA DE DIOS

I. — Noción de la Providencia. Errores

La ciencia y la voluntad de Dios, que hemos estudiado, nos conducen a la Providencia, que presuponen e incluyen la una y la otra.

Oficio es de la Providencia el ordenar las criaturas a su fin por los más adecuados medios. No hemos de confundir dos cosas muy diferentes: el *plan* del orden, o la ordenación de los seres a su propio fin, y la *ejecución* de este mismo orden. La ordenación pertenece a la *Providencia* propiamente tal; la ejecución se refiere al *gobierno divino*. La Providencia es eterna, pues eternamente ordena Dios cuanto ha de suceder en el curso de las edades; el gobierno se verifica en el tiempo, pues temporales son los innumerables seres que han de ser movidos y regulados.

Hemos indicado que la Providencia supone inteligencia y voluntad: inteligencia previsora, provisoras y ordenadora; voluntad que se endereza al fin y a los oportunos medios elegidos.

Hay una Providencia *natural*, concerniente al fin común o especial de los seres en el orden de la naturaleza, y otra *sobrenatural*, que tiene por objeto propio la salvación de las criaturas elevadas al orden de la gracia y llamadas a la gloria.

De aquí una nueva subdivisión. La Providencia sobrenatural *general* tiene previstos y preparados todos los auxilios suficientes para la salud de todos los hombres ; la Providencia sobrenatural *especial* garantiza a los escogidos las gracias eficaces con que infaliblemente alcanzan la gloria eterna.

Esta singularísima Providencia se llama *Predestinación*.

Abundan en la historia y en nuestros días los blasfemadores del dogma de la Providencia. La niegan los ateos, los panteístas y los materialistas con todos los secuaces del inmanentismo o evolucionismo absoluto y fatal. Los deístas, que confiesan la existencia de Dios, no por esto le atribuyen una Providencia tan universal que descienda a todos los pormenores, y entre éstos podemos contar a los modernos racionalistas, que excluyen, con Cicerón⁵¹⁶, de la divina Providencia nuestros actos libres. Hay, además, teístas creyentes en la Providencia natural, pero incrédulos en orden a la intervención divina en el orden sobrenatural⁵¹⁷. Bien antigua y siempre actual es, finalmente, la objeción de que la Providencia es incompatible con el problema del mal.

516 Cf. CICERÓN, *De divin.*, lib. II.

517 Nótese la diferencia entre el *ateísmo*, el *deísmo* y el *teísmo*: el ateísmo rechaza toda idea de Dios personal; el deísmo confiesa la existencia de Dios negando su Providencia; el teísmo concede a Dios alguna Providencia, excluyendo lo sobre natural.

II. — Existe una Providencia universal

Claramente afirman los sagrados libros que *el que es grande hizo lo grande y lo pequeño, cuidando igualmente de todo*⁵¹⁸, aunque tenga una providencia especial del género humano. *Arrojad en el seno del Señor toda vuestra solicitud, pues él cuida de vosotros*⁵¹⁹.

Los testimonios de la Escritura y de los Padres anteriormente alegados, que muestran cómo la ciencia de Dios alcanza a cuanto existe, hasta en sus mínimos pormenores, se extienden a los futuros y futuribles⁵²⁰, sirven también para probar esta tesis, pues dan a entender que, además de conocer Dios todas las cosas, de todas se cuida con indefectible solicitud.

No hay por qué aducir nuevos textos, ni repetir los suficientemente claros del capítulo quinto. Vanaos directamente a las declaraciones oficiales del Magisterio eclesiástico.

La profesión de fe impuesta a los valdenses en 1208, manda creer que existe un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que *gobierna y ordena todas las cosas*, corporales y espirituales, visibles e invisibles⁵²¹.

El *Syllabus* de Pío, IX, 8 de diciembre de 1864, condena esta proposición: "Es necesario negar toda acción de Dios sobre los hombres y sobre el mundo"⁵²². Es, por consiguiente, verdadera la contraria: Dios actúa sobre el mundo material y sobre la criatura libre⁵²³.

Los Padres del Vaticano exponen el mismo dogma en términos amplios y vigorosos: " Todo cuanto ha creado lo gobierna Dios; de todo se cuida mediante su Providencia, tocando todas las cosas, en expresión de la Escritura (*Cap.*, VII, I), desde un fin al otro fin, con fuerza, disponiéndolo todo con suavidad. Todo efectivamente está al desnudo y descubierto ante sus ojos, según la Epístola a los Hebreos, hasta los mismos futuros procedentes del libre albedrío de las criaturas"⁵²⁴.

Entraña y condensa esta fórmula conciliar numerosas e importantes verdades: 1º Hay una Providencia en Dios, *Deus Providentia sua*; 2º Esta Providencia es universal, no menos amplia que la creación misma, *universa quae condidit*; 3º Es inmediata, de todo tiene un exquisito cuidado, *tuetur*; 4º Gobierna, mueve, dirige, impulsa las cosas hacia su fin, *gubernat*; 5º Con fuerza, disponiendo todas las cosas con infalible eficacia; con suavidad, respetando la naturaleza e inclinaciones de cada ser sin la menor violencia, obrando en el fondo substancial, sin forzar los resortes, cual si por sí mismos funcionaran solos: *fortiter et suaviter*; 6º La idea de la Providencia llega a nuestra mente previamente convencida de la infinita ciencia de Dios; a todo se extiende su cuidado, porque todo está presente a los divinos ojos: *omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus*; 7º y último. Contra los

518 *Sap.*, VI, 8.

519 I *Pet.*, V, 7.

520 Véase el cap. V anterior.

521 DENÍNGER, 421.

522 Proposit. 26.

523 DENZINGER, 1702.

524 CONG. VAT., cap. I, *De Deo omnium rerum creatore*; DENZINGER, 1784.

racionalistas de todos los tiempos se declara que la Providencia, lo mismo que la ciencia de Dios, se extiende hasta las mismas acciones libres de los ángeles y de los hombres: *ea etiam quae libera actione creaturarum futura sunt*⁵²⁵.

No es posible conocer al verdadero Dios negando su Providencia. ¿Por qué no ha de llegar a todos los seres, a todas sus más mínimas circunstancias y condiciones?

O porque *no los conoce*, o porque *no quiere* ordenarlos al fin conveniente por los medios adecuados, o porque se *niega* a realizar el plan concebido. El absurdo de cada uno de estos extremos salta a la vista. La omnisciencia o sabiduría esencial infinita comprende sin sombra de error posible el fin propio de cada ser con todas las combinaciones y medios prácticos conducentes a tal fin; la Suprema Bondad no ha de mirar con indiferencia a la obra de sus manos; quiere, sin duda, el bien de todos; si es cierto que su justicia no le constriñe a crear, su clemencia le manda cuidarse de cuanto dio a luz. Por fin, al Todopoderoso nada puede resistir, adapta los medios a los fines y elimina o pulveriza cuantos obstáculos puedan ponerse a sus eternos decretos de bondad y de amor.

Concluamos diciendo que hay una Providencia universal, pues todas las cosas obras son del Amor infinito que tiene a su servicio una infinita Sabiduría infalible y un Poder omnipotente al que nada ni nadie puede oponer impedimento⁵²⁶.

III. — La Providencia y el problema del mal, según la doctrina católica

Fue muy célebre entre los persas la doctrina de los dos principios opuestos: el principio bueno, de donde vienen todos los bienes, y el principio malo, causa de todo mal. Tal teoría renació a través de los tiempos, entre los gnósticos⁵²⁷, los maniqueos y los albigenses.

Los corifeos de la Reforma no se avergonzaron de convertir al mismo Dios en fuente del mal. En expresión de Calvino, Dios no sólo permite el mal, lo impulsa de tal suerte que viene a convertirse en verdadero autor del pecado. Melanchton, siguiendo a Lutero, afirma que tan autor es Dios del adulterio de David, de la enconada saña de Saúl y de la traición de Judas, como de la conversión de San Pablo⁵²⁸.

La doctrina católica puede formularse en las conclusiones siguientes:

1º De ningún modo quiere Dios el mal moral, o el pecado.

525 S. AMBROS., *Ve Officiis*, lib. I, cap. XIII; P. L., XVI, 41-42.

526 No insistimos aquí en la Providencia sobrenatural, de que hablaremos en el siguiente capítulo de la Predestinación.

527 Cf. P. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. I, cap. IV, Herejías del siglo II.

528 MELCHOR CANO, *De locis. tJieol.*, lib. II, cap. IV.

La Sagrada Escritura dice: Nuestro Dios aborrece la iniquidad y a cuantos la cometen⁵²⁹. Detesta al impío y a su impiedad⁵³⁰; abomina el camino del malhechor; ama el que conduce a la justicia⁵³¹; a nadie tienta, o induce al mal⁵³². Los sagrados libros están llenos de similares sentencias.

La Iglesia estigmatiza las doctrinas peligrosas, dañinas y blasfemas de la herejía. Juan XXII condenó la siguiente proposición de Eckart: "El varón justo debe conformar su voluntad a la divina hasta el punto de querer todo cuanto Dios quiere. Y puesto que de algún modo Dios ha querido que pecara, no deberá querer no haber cometido el pecado. Tal es la verdadera penitencia"⁵³³. Debemos, pues, estimar por verdadera la contradictoria: De ningún modo quiere Dios que yo haya cometido el pecado; jamás estaré satisfecho de haberlo cometido.

El Concilio de Trento fulmina su anatema "a quien diga que no está en manos del hombre el evitar sus malos caminos; que Dios obra en nosotros lo mismo el mal que el bien, no sólo en un sentido permisivo, sino en todo el rigor de la palabra hasta el punto de que la traición de Judas es no menos obra suya que la conversión de San Pablo"⁵³⁴. Esta verdad aparece no menos evidente a los ojos de la razón que a los de la fe. El mal moral es un apartamiento de Dios, una rebelión contra su Majestad. Repugna que pueda Dios querer su propio ultraje o la rebelión contra El.

2° Podía Dios impedir el Mal, pero no está forzado a evitarlo y lo puede permitir.

El Concilio de Soissons, de 1140, reprueba la siguiente proposición de Abelardo: "Que Dios ni debe ni puede impedir el mal"⁵³⁵.

Puede impedirlo, pues no es el mal un igual o rival de Dios, cuya existencia sea en absoluto necesaria. ¿Cómo podría Dios impedir el mal? Pudo dejar de crear los seres capaces de pecado; pudo también acumular en ellos tal abundancia de gracias que, de hecho, resultarían impecables, como sucede con la Santísima Virgen; pudo desde el primer instante comunicarles la visión beatífica, que eternamente les hiciera amar el soberano bien.

Mas no estaba obligado a impedirlo. La criatura racional, falible por naturaleza, sometida a los vaivenes de su libre albedrío, sólo en virtud de un don puramente gratuito puede resultar impecable. Es evidente que Dios no está obligado a conceder lo puramente gratuito y extraordinario, hasta el punto de convertir en impecables las criaturas. No es la limosna una deuda, ni el privilegio y lo extraordinario es, de suyo, el plan normal. Para impedir el mal en todas sus formas, se vería Dios obligado a no crear seres cuya

529 *Sal.*, V.

530 *Sap.*, XIV, 9.

531 *Prov.*, XV, 9.

532 *Epist. Jac.*, I, 13.

533 DENZINGER, 816.

534 CONC. TRIDENT., Sess. VI, can. 6; DENZINGER, 816.

535 DENZINGER, 375.

perversidad era de prever. En tal caso, la malicia de la criatura limitaría la potencia del Criador; se convertiría en un desafío a la soberana independencia.

3º Al permitir Dios el mal, sin duda tiene razones superiores.

Siendo el mal de culpa un verdadero desorden y privación de un gran bien, por este lado no podría Dios consentirlo; lo permite únicamente por otros fines dignos de El.

Estas razones superiores son las anteriormente indicadas: la inestabilidad del libre albedrío, la soberana independencia del Señor que no es justo se coarte por la malicia y abuso de la criatura; y además, la manifestación de los atributos de Dios: de su misericordia y de su poder, que levantan las almas del abismo de la culpa hasta la cumbre de la santidad; de su justicia, siempre admirable, aun con los mismos que se obstinan en la maldad. También para el mismo hombre las propias caídas pueden ser causa de muy excelentes virtudes: de la penitencia, que puede resultar tanto más heroica y sublime, cuanto más profunda había sido la caída; de la humildad, escarmentada de la propia malicia y asida a la entraña de la infinita bondad; del amor tanto más puro, inflamado y agradecido cuanto más grande y misericordioso fue el perdón por parte de Dios.

4º En cuanto al mal físico natural, Dios lo quiere sólo indirectamente, por razón de un mayor bien que puede producir.

El mal físico, mera privación de una realidad o de un bien, no es elemento constitutivo del mundo, carece de realidad apetecible, no puede amarse directamente por sí mismo; sin embargo, las privaciones, destrucciones y corrupciones son necesarias en el reino material y físico para conseguir mayores bienes. No hay dorada mies sin previa corrupción de las semillas; no vivirá el león sin sacrificar otras vidas inferiores; las tristezas del otoño y lutos del invierno preparan las galas y flores de la primavera, la abundancia y satisfacciones del verano. De este modo, las alternativas de muerte y de vida concurren a la general perfección y encanto de la naturaleza. Si quitáramos todos los males, ¡cuántas perfecciones restaríamos al universo! Dice Santo Tomás: "*Si omnia mala impedirentur, multa bona dee-sent universo*"⁵³⁶.

La Providencia, amante del fin de la creación, que principalmente consiste en el bien universal, indirectamente quiere cuantas privaciones y cambios, o males particulares, ayuden a realizar el ideal supremo, que es el bien y más alta armonía del conjunto.

5º Otro tanto pasa con los males físicos de la humanidad: dolores, desgracias, calamidades. Indirectamente quiere Dios todo esto, para conseguir más altos fines.

Duro y muy cuesta arriba se nos hace a menudo el comprender cómo la calamidad puede concurrir a nuestro mayor bien; pero estamos seguros de que Dios sabe en qué consisten los fines superiores, universales y humanos, y por qué medios se deben conquistar. Sabemos los católicos que la humanidad está elevada a un orden sobrenatural, al que deben ceder y subordinarse todos los bienes de la naturaleza. Las mayores calamidades y catástrofes, lejos de ser un mal *absoluto*, pueden, bajo el imperio de la Providencia, ayudarnos muy eficazmente a procurar este fin inmortal. Nos ayudan, obligándonos a abrir los ojos para pensar en aquel Dios, tan olvidado en los tiempos de la prosperidad; nos recuerdan la vida eterna, que es nuestro verdadero y único destino; nos habilitan para

536 Santo TOMÁS, I. P., q. XXII, art. 2.

hacer de este mundo un lugar de expiación, mucho más suave que podría serlo en el otro; la misma dureza de las dificultades puede y debe ser gimnasio de virtud y vivero de méritos. Otros misteriosos efectos, insondables hoy a nuestra inteligencia, tendrán sin duda nuestros dolores, que no podemos dudar están medidos y regulados por la infalible Sabiduría, que es Amor infinito. Hemos de partir del principio de que la Providencia, infinitamente sabia, infinitamente poderosa, infinitamente buena, no puede permitir cosa alguna que, de un modo o de otro, no se convierta en bien.

Lejos, pues, de murmurar y protestar contra lo que llaman *fracaso* de la Providencia, como lo han hecho no pocos ignorantes blasfemos, con ocasión de las nuevas catástrofes, el verdadero cristiano se complace en confesar que esta adorable Providencia es siempre bienhechora, siempre amante, aun en el acto mismo de castigar. Atengámonos a la sentencia del Apóstol: "*Dili-gentibus Deum omnia cooperantur in bonum*"⁵³⁷. "Todas las cosas (hasta los mismos males) se convierten en bien para los amadores de Dios".

537 *Rom.*, VIII, 28. — Se pueden consultar: Santo TOMÁS, I. P., Q. XXII; Q. 19, a. 9; Q. XLIX; *Comentario* del P. PEGUES; P. MONSABRÉ, *Cuaresma* de 1876; P. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*; FENEDÓN, *Exposition des princip. verités de la Foi*; Mons. GAY, *Vie et vertus chré-tien.*, III, "Del dolor cristiano"; H. PERSEYVE, *La Journée des malades*; P. DE DECKER, *La Providence de Dieu dans les faits de l'histoire*; P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *op. cit.*

CAPITULO OCTAVO

LA PREDESTINACIÓN Y LA REPROBACIÓN

I. — Noción y existencia de la predestinación

Es la predestinación aquel acto misterioso con que Dios desde la eternidad amó gratuitamente, escogió libremente y con toda eficacia dirige hacia la suprema bienaventuranza a cuantos han de salvarse. Los términos de esta definición son harto claros y comprensibles. Si toda gracia es una misericordia, debemos mirar como soberanamente misericordioso aquel acto divino que garantiza la eterna corona de la gracia, el sin igual beneficio de la gloria bienaventurada. . .

Los predestinados son escogidos y predilectos, pues la elección presupone amor. Desde la eternidad ama Dios con un amor totalmente gracioso, pues nada pudo hacer para merecerlo la inexistente criatura; y al dichoso escogido lo orienta y dirige el Señor de tal modo a su destino, que infaliblemente llegará al término de la salvación.

La predestinación es mucho más que la Providencia general; más todavía que la misma Providencia sobrenatural común. Es un don tan singular que pueden contarse como seguras para el elegido las gracias eficaces en el tiempo y la bienaventuranza del cielo en la eternidad.

Todos los católicos creen, contra los pelagianos, la existencia de una predestinación en Dios. Algunos teólogos de la escuela de Molina, sin poner prácticamente en trance de duda la predestinación, pensaron que teóricamente los mismos efectos se hubieran seguido, aunque sólo pusiéramos en Dios una Providencia general. Ambrosio Catarino distingue dos clases de predestinados, diciendo que para la Santísima Virgen y los Santos más heroicos y excelsos hace falta una especial predestinación, que no es necesaria para el común de los predestinados.

Esta opinión quedó totalmente aislada y abandonada; los demás teólogos declaran, con Báñez, que sin detrimento de la fe nadie puede negar la predestinación⁵³⁸.

Prescindiendo de la cuestión teórica sobre la necesidad absoluta, la predestinación, además de un hecho, es una verdad de fe.

Recordemos, ante todo, las palabras tan expresivas del mismo Señor: " Venid, benditos de mi Padre, a poseer el reino que os está preparado desde el origen del mundo"⁵³⁹.

Desde la eternidad, pues, tienen preparada la bienaventuranza y la gloria, los escogidos, los benditos del Padre. Esta preparación es una elección, una predestinación especial, no concedida a todos los hombres, ni siquiera a todos los cristianos.

538 Cf. BÁÑEZ y demás comentadores de Santo TOMÁS in P. I., q. 23.

539 MATH., XXV, 34.

San Pablo, el Doctor de la predestinación, se expresa así: "A los que Dios ha predestinado, los ha llamado; a los que ha llamado, los ha justificado; y a los justificados, los ha glorificado"⁵⁴⁰. Tres grandes efectos atribuye el Apóstol al acto misterioso de la predestinación: la *vocación* a la salud, la *justificación* por la gracia y la *glorificación* en el cielo.

Vuelve en otro pasaje a esta doctrina, diciendo: " Dios nos ha elegido en Cristo, antes de criar el mundo, para ser santos e inmaculados ante sus ojos en la caridad; nos ha predestinado en hijos adoptivos por Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad en alabanza de la gloria de su gracia"⁵⁴¹.

En este breve texto se condensa toda la teología de la predestinación. Desde la eternidad ha escogido Dios sus almas predilectas, para formarlas conforme al ideal o modelo por excelencia, que es Jesucristo, cuya filiación natural es el tipo de nuestra filiación adoptiva; nos eligió gratuitamente, según su beneplácito, y para que nuestra dicha se convierta en gloria suya.

Dice San Agustín: "Nadie puede combatir sin error esta predestinación que defendemos, apoyados en las santas Escrituras"⁵⁴². "Ningún católico, añade San Próspero, niega la predestinación divina"⁵⁴³. "Creed firmemente, concluye San Fulgencio, que, antes de la constitución del mundo, predestinó Dios, como hijos adoptivos, a todos aquellos que, por su graciosa bondad, quiso convertir en vasos de misericordia"⁵⁴⁴.

Ved ahora las no menos explícitas declaraciones de la Iglesia:

"El hombre, dice el Concilio de Kiersy, pecó y cayó; de aquí la perdición de todo el género humano. En esta masa, el Dios justo y bondadoso escogió por su presciencia a aquellos que, por su gracia, eran predestinados a la vida, y para éstos predestinó la vida eterna"⁵⁴⁵. Así, el acto eterno de Dios es una elección; esta elección es gratuita, don de pura gracia; esta elección predestina los elegidos para la vida eterna y la vida eterna para los elegidos.

Sobre este punto, el Concilio de Valencia (855) enseña tres verdades principales: 1º Hay una predestinación de escogidos a la vida; 2º Esta elección es una misericordia que se adelanta a todas las obras buenas de los Santos; 3º Por la predestinación decreta Dios desde la eternidad cuanto ha de realizar en el tiempo por su graciosa misericordia⁵⁴⁶.

El Concilio de Trento se refiere a la predestinación como a un misterio tan insondable: " Que nadie en esta vida mortal puede tener la presunción de penetrar el misterio escondido de la divina predestinación, hasta el punto de afirmar absolutamente que pertenece al número de los escogidos, como asegurando que si está en gracia, ya no puede pecar, o si peca, seguramente se ha de arrepentir. Fuera de una revelación

540 *Eom.*, VIII, 28-30.

541 *Ephes. j l*, 4 y sigs.

542 San AGUSTÍN, *De dono persver**, a. XIX, n. 48; P. L., XLV, 1023.

543 S. PROSP., *Besp. l ad olject. Gall.*; P. L., LI, 157.

544 S. FULGEN., *De Fide ad Petrwm*, cap. XXXV; P. L., LXV, 703.

545 DENZINGER, 316.

546 ID., 322.

especial, nadie puede saber cuáles son los escogidos por Dios⁵⁴⁷. "Anatema a quien diga que el hombre regenerado y justificado está obligado a creer que ya pertenece al número de los predestinados"⁵⁴⁸. "Anatema al que afirme que la gracia de la predestinación sólo se otorga a los predestinados, y que los demás llamados son también llamados, mas no reciben la gracia, por lo mismo que están destinados al mal por la potencia divina"⁵⁴⁹.

Podemos resumir así las enseñanzas del Concilio: 1º La predestinación divina es un dogma de fe; 2º Es un misterio insondable, y, fuera de una revelación, nadie en el mundo puede contarse infaliblemente entre los predestinados; 3º Puede haber verdaderos justos no predestinados; éstos recibieron realmente la gracia santificante, y si la han perdido y no han perseverado en el bien, a su propia culpa deben atribuirlo; de ningún modo a que Dios los había destinado al mal.

¿Qué nos dice la razón teológica? La perfección de Dios inmutable, cuya ciencia y causalidad infinita y universal descende hasta las seminimas de las cosas, desde toda la eternidad tiene ordenado cuanto ha de ejecutar en el tiempo. Ya que por su gracia ha de llevar a feliz complemento la eterna bienaventuranza de sus escogidos, quiso a la vez destinar a tales y a tales, decretando al mismo tiempo concederles las gracias y medios eficaces para conseguir infaliblemente tan alto y soberano fin. "Ver este fin y este medio sobrenatural, preparar adecuadamente el medio al fin, esto es lo que entendemos por predestinación... En la inteligencia divina es obra de la más alta sabiduría; en la divina voluntad, obrji de una infinita misericordia totalmente gratuita"⁵⁵⁰.

II. — Efectos de la predestinación

Este nombre damos a cuanto en el plan divino y bajo su dirección conduce eficazmente a la gloria. Tales efectos son de dos clases: unos directos e inmediatos; los demás indirectos.

Los efectos directos pertenecen por sí mismos al orden sobrenatural, que deben llevar al hombre al término definitivo. Son aquellos que nos indicó San Pablo⁵⁵¹.

En primer lugar, la *vocación*, principio indispensable para llevar a cabo la gran obra. Entendemos por vocación tanto las gracias interiores transeúntes, que solicitan la inteligencia y la voluntad, como los auxilios exteriores adecuados, v. gr., la predicación, buenos ejemplos y otros medios, empleados por la Providencia para llevar las almas a la salvación. "*Quos praedestinavit hos et vocavit*"; "los predestinados son los mismos llamados por Dios"⁵⁵².

Viene luego la *justificación*, que nos hace hijos de Dios y herederos del cielo, habilitando a los adultos para merecer el premio, como una especie de conquista y corona. La

547 Sess> VI, cap. 12; DENZINGER, 805.

548 DENZINGER, 825.

549 ID., 827.

550 MONSABRÉ, *Conferencias*, 23" Conf.

551 *Rom.*, VIII, 28-30.

552 Santo TOMÁS, *Comm. in Ep. ad Rom.*, VIII, 28-30.

justificación, que consiste en la gracia santificante, es nuestra real deificación; comprende la obra que Santo Tomás llama exquisita del buen uso de la gracia, y, sobre todo, el don por excelencia *{magnum donum}*⁵⁵³ de la perseverancia final, que nos lleva al más feliz término de la carrera. "*Et quos vocavit hos et justificavit*"; "a los que llamó los justificó".

Por último, los justos predestinados, llamados y justificados, alcanzan el premio esencial, la visión de Dios y el amor beatífico, al que suelen acompañar las aureolas y otros premios accidentales, y después de resurrección, la eterna gloria y bienaventuranza de los mismos cuerpos. "Ya los justificados los glorificó." "*Quos autem, justificavit illos et glorificavit*".

Llámanse efectos indirectos de la predestinación los hechos, realidades y propicias circunstancias que, aunque de suyo no rebasen el orden de la naturaleza, se ordenan por la Providencia al fin sobrenatural, que es la salvación. La salud, la riqueza y el poder como estimulantes de la virtud y motivos de amor de Dios; la enfermedad y calamidades de mil géneros, como ocasión de penitencia, paciencia y mérito el más generoso, de caridad la más pura y desinteresada, pueden ser para los justos efectos de la predestinación, prendas del Amor infinito.

Esta consoladora doctrina no es invención de teólogos soñadores; los teólogos se limitan a comentar las muy expresivas palabras del Apóstol: "*Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*"; "para los que aman a Dios todo se convierte en bien"⁵⁵⁴ en ese bien esencial que llamamos la salvación.

III. — La reprobación. Los errores y la fe católica

Se atribuye a Lucido, sacerdote galo del siglo v, la herética opinión de; que los no elegidos para la vida eterna necesariamente obrarán el mal. Sea quien quiera este Lucido, de quien sabemos que se retractó⁵⁵⁵ su error fue renovado en el siglo IX por Gottescalco, monje de la abadía de Orbais, cuyas doctrinas sucesivamente se condensaron en un sistema llamado el predestinacionismo. Gottescalco ponía una doble predestinación: la de los elegidos destinados a la felicidad de la gloria, y la de los reprobos, destinados para la muerte eterna. Todos los reprobos están forzados al mal, lo mismo que los escogidos obran el bien fatalmente⁵⁵⁶.

Wiclef, Juan Hus y Jerónimo de Praga resucitaron tales blasfemias, repetidas luego por Lutero y Calvino. Lutero hace a Dios no menos responsable del pecado que del mérito. Todavía se expresa más descaradamente Calvino, diciendo que no todos los hombres son creados en igual condición: Dios predestina los unos a la vida eterna y los otros a la eterna condenación.

553 DENZINGER, 826.

554 *Eom.*, VIII, 28.

555 Esta retractación está reproducida en la *Bibl. Max.*, VIII, 525.

556 Cf. SCHWANE, *Historia de los Dogmas*, t. V, cap. 4.

Los jansenistas dan a entender que Dios no quiere sinceramente la salvación de todos los hombres, y por eso Cristo ha muerto sólo por los predestinados, quedando los demás abandonados en su propia ruina.

Opongamos cuanto antes a tan monstruosas teorías las enseñanzas de la Iglesia católica.

El Concilio de Orange (529) declara: "No sólo no creemos que ciertos hombres están predestinados al mal por la potencia divina, sino que desde luego lanzamos con indignación nuestro anatema contra los obstinados en sostener tan enorme maldad"⁵⁵⁷.

De un modo similar dice el Concilio de Kiersy: "Por su presciencia ha conocido Dios a los que deben perderse; mas no los ha predestinado a la perdición; v. por ser justo, ha predestinado una pena eterna a su culpa"⁵⁵⁸.

Aun es más explícito el Concilio de Valencia (855) : "Confesamos firmemente la predestinación de los elegidos a la vida, y la predestinación de los impíos a la muerte, con esta diferencia: que en la elección de los que han de salvarse, la misericordia de Dios precede al mérito, mientras que en la condenación de los que se pierden el demérito precede al juicio de Dios. Por la predestinación ha decretado Dios solamente lo que El mismo había de hacer por su misericordia, o por su justo juicio. Dios previo su malicia, que viene de ellos mismos; no la ha predestinado, porque no viene de El. Cuanto a la pena, consecuencia de las malas obras, Dios la ha previsto y la ha predestinado, porque es justo, como advierte San Agustín, que pronuncie sobre todas las cosas su sentencia irrevocable como cierta es su ciencia... Con el Concilio de Orange lanzamos anatema contra el que ose decir que algunos hombres están predestinados al mal por la potencia divina"⁵⁵⁹.

Recordemos finalmente las definiciones del Concilio de Trento: El pecado no viene de Dios; los mismos hombres son los que convierten en malos sus caminos.

La doctrina católica se reduce a los puntos siguientes :

1º Hay una reprobación para los malos, es decir, un justo juicio de Dios que, desde toda la eternidad, tiene decretado que estos *indignos sean castigados por sus culpas*. La Escritura no emplea la palabra " reprobación ", pero afirma su realidad con expresiones equivalentes. Llama a los reprobos *malditos*: " Id, malditos, al fuego eterno"⁵⁶⁰, *hijos de perdición*, "Yo he guardado los que me has dado, y ninguno de ellos ha pe-recibo sino es el hijo de perdición"⁵⁶¹ ; los llama *vasos de cólera*, destinados a la ruina: " *Vasa irae apta in interitum*"⁵⁶².

2º La reprobación no es un acto que decreta el pecado, como la predestinación decreta el bien; decreta sólo el castigo por los pecados, que únicamente proceden de la malicia de la

557 DENZINGER, 200.

558 ID., 316.

559 ID., 816.

560 MATH., XXV, 41.

561 JOANN., XVII, 12.

562 Rom., IX, 22.

criatura. Cuando Nuestro Señor dice a los reprobos: "Apartaos de Mí, malditos, al fuego eterno", razona su sentencia: " Tuve hambre y no me disteis de comer", etc.

3º En la reprobación no decreta la pena sin haber previsto la culpa; en la predestinación determina dar, al menos, la gracia, antes de previsto el mérito.

4º En la predestinación se decide a dar sus auxilios a los escogidos para la salvación; en la reprobación, lejos de ayudar a los malvados a perderse, decide otorgarles los necesarios auxilios y medios para cumplir su deber; no los excluye de su común Providencia, hasta en el orden sobrenatural, de suerte que al perderse, no es porque les haya sido imposible ser buenos, sino por haberlo rehusado: "*Nec ipsos malos ideo pe-rire quia ooni esse non potuerunt, sed quia ooni esse noluerunt*"⁶⁶³.

IV. — La gracia de la predestinación y la justicia de la reprobación. Lo que hay de cierto y lo que es discutible.

Los pelagianos, al negar la necesidad de la gracia, deshacían de un golpe el fundamento de la predestinación, sosteniendo que, sin intervención gratuita de Dios, puede alcanzar el hombre la bienaventuranza. Los semipelagianos, sin negar la gracia sobrenatural, decían que por nuestras fuerzas naturales podíamos procurarnos el comienzo de la salud, preparándonos para la primera gracia, y que, una vez justificados por ésta, teníamos derecho a la perseverancia final y, por tanto, a la gloria. Nada, pues, de predestinación gratuita.

Todos los católicos están conformes en los siguientes puntos fundamentales:

1º La reprobación es un acto de justicia perfecta, pues fulmina la sentencia para castigar una culpa ciertamente provista como cierta.

2º No otorgándose la gloria sino a los obradores del bien, puede llamarse, en muy verdadero sentido, recompensa al mérito, o según expresión de San Pablo, *corona de justicia*⁶⁶⁴.

3º Para merecer la gloria, sin embargo, es necesario poseer la gracia, y como la primera gracia es puramente gratuita, se sigue que Dios, al coronar nuestros méritos, corona sus propios dones.

Tal es la expresión que se complacen en repetir los Papas y los Concilios, haciendo suyas las palabras de San Agustín. " Tan grande es la bondad de Dios, dice Celestino I, que hasta de sus dones quiere hacer nuestros méritos, a los que tiene reservada una eterna recompensa"⁶⁶⁵. "La corona se debe a nuestros méritos, si es que las obras dan a ello lugar, dice el Concilio de Orange; mas la gracia, que no se nos debe, se adelanta para que den lugar"⁶⁶⁶.

563 DENZINGER, 321.

564 San CELESTINO, *Carta a los obispos de las Gallas*, cap. 12; DENZINGER, 184.

565 DENZINGER, 191.

566 Cf. Cone. de Orange, can. V y sigs.; Conc. Trid., Ses. VI, can. 3; DENZINGER, 178 y aigs. Véanse, además, los textos citados de los Concilios de Kiersy y de Valencia,

4º La predestinación en conjunto, desde la vocación a la gloria, y aun el mismo llamamiento a la gracia, es dádiva graciosa en absoluto. Es de fe que nadie puede prepararse para la gracia por sus fuerzas naturales⁵⁶⁷.

Lo discutible y libremente disputado entre los teólogos católicos es el problema de si es, o no, absolutamente gratuita la elección divina que destina los predestinados a la gloria, o está influida por la previsión de los méritos. ¿En qué sentido elige Dios los hombres para la gloria, sabiendo de antemano que han de utilizar la gracia?

A grandes rasgos exponremos las soluciones principales.

Según la escuela tomista, Dios quiere sinceramente la salvación de todos los hombres, a nadie predestina para el pecado y la condenación; sin embargo, ante toda previsión de méritos, por sola su bondad escogió tales y tales hombres para la gloria eterna, y, en virtud de esta elección, les prepara todos los auxilios y gracias que infaliblemente, no sin su cooperación personal, los han de conducir a la eterna bienaventuranza. Esto es lo que se llama predestinación. Igualmente, ante toda previsión de actos humanos, quiere Dios *permitir* que otros hombres, *sólo por su propia culpa*, no alcancen la gloria y se condenen. Pero a estos mismos les prepara todas las gracias suficientes para la salvación, de tal modo que, si se pierden, de ningún modo es por falta de gracia, sino por falta de voluntad; he aquí la reprobación *negativa*. Sólo después de haber Dios previsto que tales hombres, abusando de la gracia y del libre albedrío, se habían de obstinar en el mal, decreta castigarlos; aquí tenemos la reprobación *positiva*. Este sistema resulta la más fiel expresión de aquella sentencia del Concilio de Kiersy: "Que tales hombres se salven, don de Dios es; que tales otros se pierdan, a su propia culpa únicamente se debe atribuir"⁵⁶⁸.

Los molinistas puros rechazan la reprobación *negativa*; no admiten que la elección de los predestinados sea totalmente gratuita. Dios quiere igualmente la salvación de todos los hombres, aunque no otorgue a todos gracias iguales. Tiene previsto, *por su ciencia media*, que tales hombres han de cooperar a la gracia hasta el fin, y por este motivo los predestina a la gloria; tiene previsto que tales otros se empeñarán en el mal hasta el fin, y por esto los reprueba.

Los congruistas, con Suárez, Belarmino, etc., dicen: Dios tiene previsto que, al colocar tales hombres en tales circunstancias propicias, o *congruas* (de aquí el nombre de Congruísmo dado a su sistema), han de cooperar a la gracia y se salvarán. He aquí por qué los escoge. La elección es gratuita en el sentido de que Dios, independientemente de la previsión de los méritos, predestina a la gloria y quiere colocar tales sujetos en circunstancias congruas o favorables. Mas, por otro lado, la divina elección nos es de todo punto gratuita, pues por su ciencia media e independientemente de su decreto, sabe el Señor que tales hombres han de utilizar debidamente las gracias ofrecidas.

Contentos con exponer breve y sencillamente lo más substancial de los sistemas, quedamos al margen de toda suerte de polémicas y críticas impropias de este lugar⁵⁶⁹.

donde se dice que Dios predestina por gracia o por misericordia,
567 DENZINGER, 317.

568 Cf. nuestra obra *Tractatus dogmatici*, t. I, *De Veo Uno*, y t. II, *Ve Gratia*.

Recordemos que el molinismo y el eongruísmo son perfectamente libres en la Iglesia, y que si el tomismo apela al misterio, tiene en su abono la lógica, la independencia absoluta de Dios y el don gratuito de sus elecciones. Nada tiene por qué temer el tomista a la lógica que conduce a la verdad, ni al misterio que nos lleva a Dios. Prácticamente, no tienen por qué preocupar al cristiano las teorías de escuela; el medio esencial e infalible para resolver a satisfacción el problema, es amar sinceramente a Dios y según su ley, conforme a la recomendación de San Pedro: " Esforzaos, hermanos míos, en asegurar por las buenas obras vuestra vocación y vuestra elección".

569 ii *Pet.*, I, 10. Pueden consultarse San AGUSTÍN, *De Praedestinatione Sanct.*; P. L., XLIV, *De dono. Perseverantiae*, P. L., XLV; Santo TOMÁS, *Sum. Theol.*, I. P., Q. 23, y el comentario del P. PEGUES; P. MONSABRÉ, *Cuaresma* de 1876; Ed. HUGON, *Sors de l'Eglise point de salut*, Paris, Téqui.

CAPITULO NOVENO

LAS RELACIONES DE DIOS CON EL MUNDO

TESIS XXIV. — "*Ipsa igitur púntate sui esse a finitis ómnibus reous seeernitw Deus. Inde infertur primo, mundum non nisi per creationem a Deo procederé potuisse deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, neo miraculose ulli finitae naturae esse communicaoilem: nulluin denique creatum agens in esse cujuseumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa.*"

"Por la misma pureza de su ser se distingue Dios de todas las cosas finitas. De aquí se infiere, en primer lugar, que el mundo sólo por creación pudo proceder de Dios; además, que ninguna virtud creadora que alcanza y tiene por término de su acción el ser en cuanto ser, puede comunicarse ni por milagro a la naturaleza finita; y, por último, que ningún agente creado puede influir en el ser del efecto que se quiera, sin recibir la moción de la causa primera"⁵⁷⁰.

Cuatro afirmaciones capitales se formulan en esta tesis: 1º La distinción esencial entre Dios y las criaturas; 2º El origen del mundo por vía de creación; 3º La incomunicabilidad de la virtud creadora; 4º La necesidad de la moción divina en todas las operaciones de las criaturas.

I. — El Dios personal

Ya lo hemos visto; la refutación más eficaz y evidente del panteísmo está fundada en la absoluta pureza del ser divino. Por lo mismo que es Dios el ser subsistente, es todo perfección ilimitada y única, esencialmente distinto de cuanto significa multiplicidad y límite⁵⁷¹. Si existe el Acto puro, excluye toda mezcla de potencialidad, es por necesidad trascendente, se aparta de cuanto es potencial, indeterminado y cambiante. Quedan, pues, radicalmente eliminadas todas las formas y variantes del panteísmo: el panteísmo del ser vago concretándose luego en géneros y en especies; el panteísmo evolucionista que confunde a Dios con el *devenir*; el panteísmo emanatista que representa al mundo como un manantial o una floración brotando de la substancia divina.

II. — El origen del mundo por vía de creación

Las diversas hipótesis sobre el origen del mundo se reducen a éstas: el mundo es distinto de Dios, pero eterno, e improducto como El; es el mismo Dios; Dios lo produce sacándolo de su misma divina substancia; Dios lo produce sacándolo de la nada.

570 Esta proposición condensa las doctrinas expuestas por Santo TOMÁS en la *Suma Theol.*, I. P., Q. 44 y 45 y Q. 105. Cf. *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 66-69, y lib. IV, cap. 44; *QQ. De Pot.*, sobre todo Q. 3, art. 7.

571 Véase la Tesis II, explicada en la Ontología.

La primera hipótesis se excluye con las mismas razones aducidas para probar la existencia de Dios. Basta recordar que el movimiento y la pasividad que observamos en el mundo y en todos sus elementos, son la demostración de su contingencia, Dubois Reymond, célebre sabio materialista, se vio forzado a hacer esta confesión: " No siendo esencial el movimiento a la materia, la necesidad de la causalidad exige, o la eternidad del movimiento, y entonces es *preciso renunciar a la comprensión de cosa alguna*, dificultad absoluta para todo hombre de sano juicio, o es preciso acudir a *un impulso sobrenatural*; hay que admitir el milagro, desesperante dificultad para el positivismo"⁵⁷².

Tampoco Renán, según lo hemos notado, ve aquí la solución. "Si el movimiento existe desde la eternidad, no se concibe cómo el mundo no alcanzó todavía el reposo y la perfección. Nos encontramos aquí con las antinomias de Kant, con esos remolinos donde la mente humana se ve forzada a danzar de una contradicción a otra"⁵⁷³. Medio para evitar tales contradicciones y salvar la dignidad de la razón, es admitir un Dios distinto del mundo.

Nuestros argumentos han demostrado ya la necesidad de un Motor inmóvil, de un Primer Ser necesario, de una soberana Perfección, de una Inteligencia infinita, o sea de un Ser subsistente, cuya transcendental pureza lo eleva infinitamente sobre todo el universo.

Mas si el mundo es distinto de Dios y producido por El, no es posible lo extraiga de sí mismo, como pretendieron los filósofos de la India, los budistas, los neoplatónicos y los gnósticos con algunos sabios de nuestros días, según los cuales " la naturaleza es verdadera hija de Dios, por brotar de un germen de la misma Divinidad, por el cual Dios sería a la vez criador y padre en el más estricto sentido de la palabra"⁵⁷⁴.

Salta a los ojos el absurdo de tal teoría. O se trata aquí de una emanación *inmanente*, por cuya virtud Dios llega a ser todo, y tenemos entonces la evolución indefinida, el perpetuo *devenir* de la divina substancia (en otros términos, la negación del verdadero Dios personal); o se refieren a una emanación *transitoria*, desprendida de la divina substancia, como un germen o porción de Dios, y en tal caso Dios se divide, no es el Ser subsistente, Perfección infinita o Acto puro.

Tampoco vale decir que Dios hace brotar de sí mismo el mundo, como brota un pensamiento de nuestra mente, pues ésta, al producir el pensamiento, evoluciona, pasa de la potencia al acto, función incompatible con la pureza absoluta del ser divino.

La estricta lógica nos obliga a concluir que el mundo es distinto de Dios y producido por Dios; pero no sacado de un absurdo ó imposible sujeto preexistente improductivo, sino directamente educido del no ser al ser, o lo que es igual, de la nada.

La creación es la única manera de explicar el origen del mundo, como sabiamente concluye nuestra proposición: " *mundum non nisi per creationem a Deo procedere potuisse*".

572 Discurso pronunciado ante la Academia de Berlín, 8 de junio de 1880. La Creación no es propiamente milagro; el autor se refiere a una causa distinta del mundo.

573 KENÍN, *Dialogues Philosoph.*, p. 146.

574 A. SABATIER, *La Philosophie de l'effort*, p. 181.

Bien indica nuestra tesis, conforme a Santo Tomás, el verdadero concepto de la creación: es la producción del ser, en cuanto ser.

En las demás producciones es *tal* ser, o *tal* otro, el que vemos entrar en el mundo de la existencia: El agua adquiere *tal* modo, al pasar al estado de nieve o al de vapor; no adquiere el ser en cuanto ser, pues algo era; la semilla convertida en planta, o en árbol gigantesco, se convirtió en *tal* ser, no en el ser en cuanto ser, pues ya preexistía una fuerza que se desarrolló.

En la creación nada existía antes; toda la realidad del sujeto fue producida: el mismo ser en toda su substancia, el ser en cuanto ser⁵⁷⁵.

Sabios de primer orden han rendido homenaje a nuestro dogma de la creación, diciendo que Dios *ha dado el ser a los elementos con todas sus propiedades y cualidades*. Hable por todos Hirn⁵⁷⁶ : "Sólo resulta explicable el conjunto del Universo admitiendo la intervención de una voluntad libre, anterior a todo fenómeno, no sólo, como se dice a menudo, capaz de mandar a los elementos — esto lo hace el hombre dentro de ciertos límites, — sino bastante poderosa para dar a estos elementos todas sus propiedades y todas sus cualidades. La realidad de tal intervención nos parece tan clara como una verdad matemática. *Tal afirmación, a los ojos de todo espíritu recto y juicio independiente, debe aparecer como la última palabra de la ciencia*".

III. — La virtud creadora es incomunicable

De lo dicho resulta un corolario, ya indicado por la tesis: que la virtud creadora, ni por milagro, puede comunicarse.

Los gnósticos y los maniqueos y más tarde los albi-genses, imaginaron que el Dios supremo debe quedar distante y aislado del mundo material, y si ha producido el mundo, verificó su obra mediante criaturas intermedias, llamadas *demiurgos*. El mismo error reproducen Avicena y los filósofos árabes⁵⁷⁷.

Es de fe que Dios lo creó todo inmediatamente, tanto las criaturas materiales como las espirituales, en la totalidad de su substancia. Los católicos admiten generalmente que, según la Providencia ordinaria de Dios, la criatura jamás podrá crear como causa *principal*. Durando, no obstante, opina que aplicando Dios su potencia absoluta, podría dar a una criatura el poder de causa principal en la creación. Aunque Arriaga estima por probable esta opinión, los demás doctores la rechazan. Es clara la imposibilidad. Habiendo entre la nada y el ser una infinita distancia, sólo el poder infinito la puede franquear. Como la potencia infinita repugna en absoluto a la criatura, limitada en su substancia y en sus cualidades, radicalmente carece de capacidad para constituirse causa principal creadora.

575 El Concilio Vaticano realmente dice que todas las cosas, tanto espirituales como materiales, según toda su substancia, *secundum totam suam substantiam*, son sacadas por Dios de la nada. *De Deo rer. omn. creat.*, can. 5.

576 Es como la conclusión de su libro: *La me future et la science*.

577 La refuta Santo TOMÁS en I. P., q. 45, art. 5.

¿Podría, al menos, convertirse la criatura en causa *instrumental* de la creación? Escolásticos célebres, como Pedro Lombardo, Durando, Suárez y Vázquez, opinaron afirmativamente; pero la mayoría de los teólogos apoyan el sentir de Santo Tomás, expresado en esta tesis⁵⁷⁸. He aquí la prueba decisiva, expuesta por nosotros en otro libro⁵⁷⁹.

Oficio esencial de todo instrumento es ejercer alguna acción preparatoria, ordenada a la acción de la causa principal; faltando esto nos queda un medio totalmente inútil, no un verdadero cooperador. Aquí es totalmente imposible preparación u operación preliminar de ningún género, pues no hay en todo el efecto la menor partecilla de realidad que no salga de la nada; no queda el menor resquicio de lugar para la obra de la criatura. La acción del instrumento, lejos de ser aquí anterior a la del autor principal, es todo lo contrario, efecto del Dios creador. La obra creadora de Dios es preliminar o anterior a toda actividad creada, es el ser mismo, el ser en cuanto ser, el efecto universal que precede a todos los otros y a ninguno presupone⁵⁸⁰.

Toda acción de la criatura es accidental; lia de sacar de un sujeto real todo cuanto realiza. Es el accidente algo que depende de otro, no menos en su operación que en su existencia. Débil y precario, necesita soporte, pide como base un elemento previo de donde pueda sacar cuanto produce y puede producir. Las obras de las causas segundas, las mismas maravillas geniales que desafían los siglos, consisten en modificaciones de elementos y de energías preexistentes. Los más altos pensamientos del hombre y del ángel, y hasta la misma visión de Dios y amor beatífico, brotan de un sujeto, arrancan de una facultad. Sí, toda acción creada es mera modificación, puro cambio. Eesulta, pues, absolutamente incompatible con la creación, que excluye toda idea de sujeto preexistente y de movimiento evolutivo.

Podemos semejarnos a Dios por la naturaleza y por la gracia, jamás por la virtud creadora; podemos ser auxiliares de sus misericordias, ministros de su poder santificante; jamás seremos instrumentos de la creación, obra exclusiva de la divinidad. ¡ Gloria, pues, al Poder infinito e incommunicable del Criador!

IV. — La moción divina

Ultimo corolario de los principios establecidos es la moción divina, indispensable en todas las operaciones de las criaturas.

Dogma de nuestra religión es que la criatura necesita de la continua e inmediata influencia de Dios para existir; la conservación es una creación continuada, así como la criatura no pudo darse el ser, tampoco tiene poder propio para conservarlo un solo instante. Dios nos favoreció con la perpetua dádiva de la existencia; con su poder *lleva en peso* todas las

578 Véanse los comentadores del art. 5, Q. 45.

579 *Causalité instrumentale en Théologie*, p. 190-193. Cf. *Curs. Philosoph.* Thom., t. II, tract. I. Q. II.

580 La tesis de la S. Congreg. da esta razón como prueba de la incommunicabilidad: "*Virtutem creativam qua, PER SE PEIMO ATTINGITUR ENS IN QUANTUM ENS, neo miraculose ulli finitae naturae esse commurueabuem*".

cosas, como dice San Pablo, *portans omnia verbo virtutis suae*⁵⁸¹, de tal suerte que si El retirara un punto su mano sustentadora, todo se hundiría en el abismo de la nada.

Pero aun hay más. Dios produce la criatura, la conserva, la dota de facultades o potencias, principios remotos de la operación. Aun así constituida y dotada, nada es su naturaleza en orden a la operación, sin la inmediata intervención de Dios en todas sus obras.

Durando opinó que el influjo de Dios en la operación de las causas segundas, ni es inmediato, ni se distingue de la acción divina creadora y conservadora. Tal sentir, censurado por otros teólogos, si no es formalmente herético, es erróneo y debe eliminarse de las escuelas. Con mayor razón se ha de rechazar el sistema racionalista, según el cual, después de haber Dios creado al mundo, y especialmente a los seres libres, los deja, en manos de su consejo, funcionar a sus anchas.

El *Syllabiis* de Pío IX, 8 de diciembre de 1864, condena esta proposición: " Se debe negar toda acción de Dios sobre los hombres y sobre el mundo"⁵⁸².

El Concilio Vaticano proclama que Dios, después de creado el mundo, lo conserva por su Providencia y lo gobierna, interviniendo en todas las cosas desde el principio hasta el fin y disponiéndolas con suavidad⁵⁸³.

Tres puntos brevemente indicados vemos aquí: la *creación* de todas las cosas: *universa quae condidit*; la conservación de todo lo creado: *tuetur*; el gobierno ejercido por una influencia que llega a todas las cosas: *gubernat, attingens...*

La razón nos dicta que toda operación es una producción de ser. Cada vez que obramos, sin duda se verifica algo real, se produce el ser en una forma o en otra. Hay que reconocer a la vez la intervención de la criatura, como causa próxima, que produce *tal* o *tal* ser, o el ser bajo una forma particular, y el influjo de la Causa primera que produce *el ser en cuanto es*, que es el efecto propio de Dios⁵⁸⁴.

Así, contra los ocasionalistas, confesamos la causalidad real de las criaturas, y contra los racionalistas, la influencia actual e inmediata del primer Motor.

Por otra parte, la criatura y Dios no pueden actuar en el mismo plano, siendo la causa segunda, en orden a la acción de la Causa primera, lo que el movimiento del vehículo en su relación con el motor. Con propiedad de razón y de causalidad, dice el Doctor Angélico, antecede la acción del motor a la del vehículo⁵⁸⁵.

De aquí la necesidad de una moción divina *previa* a la nuestra, que llamamos *prelación*. Y ya que nuestra libre y meritoria determinación es la más exquisita producción del ser, la realidad más perfecta y verdadera corona de nuestro libre albedrío, también esta acción debe ser causada por una determinación *previa* por parte de Dios, o, lo que es igual, por la divina *predeterminación*.

581 *Helr.*, I, 3.

582 Propos. 2; DENZINGER, 1703.

583 Capit. I, *De Veo rer. omn. creat.*; DENZINGEE, 1784.

584 Cf. nuestro *Ours. Philos. Thom.*, t. VI, p. 151, 155, 156.

585 Santo TOMAS, III *Cont. Gent.*, cap. 140.

No vamos a entrar por primera vez, al fin de nuestro breve comentario, en controversias de escuela; pero séanos al menos permitido citar estas palabras de Bos suet: "Tal es el sentir de los llamados tomistas; esto es lo que dan a entender los más hábiles con esos términos de *premoción* y *predeterminación física*, tan duros para algunos, y que, bien entendidos, ofrecen tan buen sentido..."⁵⁸⁶.

El reciente comentador de la Cuestión 105, aludida por esta tesis, demuestra muy bien la necesidad de una aplicación especial para cada acto y cada elección particular, pues de otro modo " *habría un agente, que, como tal, no estaría sujeto a la acción de Dios, él primer agente*", lo cual es imposible⁵⁸⁷.

" Es preciso insistir para poner en claro que la *premoción*, pues se trata del primer motor, cuya acción previa es necesaria para que se muevan el segundo y los demás; que la *premoción física*, pues se trata de la moción *que pone al agente segundo en condición de obrar*; que hasta en el mismo caso de la voluntad libre que se mueve a sí misma para querer tal bien determinado, la premoción física determinante, o *predeterminación física*, pues se refiere a una moción que aplica la voluntad a querer tal bien especial, no son otra cosa que la más pura doctrina de Santo Tomás, precisa y evidentemente expresada en este artículo (art. 5), donde trata la cuestión *ex professo*.-

V. — Conclusión

Damos aquí por terminada la exposición de las veinticuatro Tesis tomistas, que, según habíamos anunciado, encierran, en breve síntesis, toda la Filosofía.

Desde el principio hemos hallado a Dios en las alturas de la Ontología, como el Acto puro, infinito, único; terminamos con el mismo Dios, Primer Motor y Providencia, que nos crió, nos conserva y nos mueve en todos nuestros actos, y que es, por consiguiente, nuestro último Fin, a quien debemos amar sin medida: "*Modus diligendi (Deum) sine modo diligere*"⁵⁸⁸.

586 BOSSUET, *Traite ñu Libre Arbitre*, cap. VIII. Cf. nuestro tratado *De Gratia*, p. 351.

587 P. PEGUES, O. P., *Comment. francais litteral.*, t. V (VI vol.), p. 300.

588 San BERNARDO, *De diligencio Deo*, cap. I; P. L., CLXXXII, 947.

ÍNDICE

<u>PRIMERA PARTE</u>	
<u>LA ONTOLOGÍA (TESIS I Á VII)</u>	7
<u>Capítulo Primero</u>	9
<u>LA POTENCIA Y EL ACTO</u>	9
<u>Capítulo Segundo</u>	14
<u>LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA</u>	14
<u>Capítulo Tercero</u>	21
<u>LA SUBSTANCIA Y LOS ACCIDENTES</u>	21
<u>Capítulo Cuarto</u>	27
<u>APLICACIONES AL ORDEN NATURAL Y AL SOBRENATURAL</u>	27
I.— <u>Puntos fundamentales de la doctrina de Santo Tomás sobre los accidentes, y su aplicación al orden natural</u>	27
II. — <u>Teoría de lo sobrenatural</u>	30
III. — <u>El organismo sobrenatural en la síntesis tomista de los accidentes</u>	34
<u>SEGUNDA PARTE</u>	
<u>LA COSMOLOGÍA (TESIS VIII A XII)</u>	37
<u>Capítulo Primero</u>	39
<u>LA MATERIA Y LA FORMA</u>	39
I. — <u>El Problema</u>	39
II. — <u>Existencia de un principio material</u>	40
III. — <u>La existencia del principio formal</u>	41
IV. — <u>A qué debemos atenernos en definitiva</u>	41
<u>Capítulo Segundo</u>	45
<u>LA CANTIDAD</u>	45
<u>Capítulo Tercero</u>	48
<u>EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN</u>	48
<u>Capítulo Cuarto</u>	51
<u>EL LUGAR</u>	51
<u>Capítulo Quinto</u>	54
<u>REFUTACIÓN DEL TEOSOFISMO</u>	54

TERCERA PARTE	
LA BIOLOGÍA Y LA PSICOLOGÍA (TESIS XIII A XXI)	59
Capítulo Primero	61
<u>EL PRINCIPIO DE LA VIDA ORGÁNICA Y DE LA VIDA SENSITIVA</u>	61
I. — La verdadera noción de la vida.....	61
II. — El principio de la vida.....	63
TESIS XIV.....	65
Capítulo Segundo	68
<u>EL ALMA HUMANA: SU NATURALEZA, ORIGEN Y DESTINO</u>	68
I. — Espiritualidad del alma.....	68
II. — Origen del alma por vía de creación.....	69
III. — Cuándo es creada el alma.....	70
IV.—Pruebas de la inmortalidad.....	71
Capítulo Tercero	74
<u>LA UNIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO</u>	74
I. — Unidad de naturaleza y de persona en el hombre.....	74
II. — Documentos eclesiásticos.....	75
III. — Una sola alma.....	77
IV. — Una sola alma.....	77
V. — El ser comunicado por el alma.....	78
Capítulo Cuarto	80
<u>LAS FACULTADES DEL ALMA</u>	80
I. — Distinción real.....	80
II. — Emanación de las facultades.....	81
III. — Divisiones principales.....	82
IV. — Sujeto de las facultades.....	83
V. — Independencia del espíritu.....	84
Capítulo Quinto	86
<u>TEORÍA DEL CONOCIMIENTO. — EL OBJETO DEL ESPÍRITU HUMANO</u>	86
VI. — Conocimiento e inmaterialidad.....	86
II. — Objeto adecuado y objeto propio.....	87
I. — Conocimiento e inmaterialidad.....	87
II. — Objeto adecuado y objeto propio.....	88
Capítulo Sexto	91
<u>ORIGEN DE NUESTRAS IDEAS</u>	91
I. — El factor sensible.....	91
II. — La participación del espíritu.....	92
III. — Abstracción e iluminación.....	93

Capítulo Séptimo	95
<u>NUESTRO MODO DE CONOCER</u>	95
I. — <u>Conocimiento del universal</u>	95
II. — <u>Conocimiento de los singulares</u> '.....	96
III. — <u>Conocimiento del alma y de los objetos superiores</u>	97
Capítulo Octavo	99
<u>LA VOLUNTAD Y EL LIBRE ALBEDRÍO</u>	99
I. — <u>La voluntad y la inteligencia</u>	99
II. — <u>De cómo tiende la voluntad hacia el bien universal</u>	100
III. — <u>De cómo tiende a los bienes particulares</u>	101
IV. — <u>Análisis de la elección</u>	102
CUARTA PARTE	
LA TEODICEA (TESIS XXII A XXIV)	105
Capítulo Primero	107
<u>LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS</u>	107
I. — <u>Primera teoría inaceptable</u>	107
II. — <u>Teoría opuesta a la anterior</u>	109
III. — <u>De qué modo llega nuestra mente al conocimiento de Dios</u>	110
IV. — <u>Si puede darse ignorancia invencible de Dios</u>	113
Capítulo Segundo	116
<u>LAS CINCO PRUEBAS TOMISTAS</u>	116
I. — <u>Exposición de la primera prueba</u>	116
II. — <u>Segunda prueba</u>	118
III. — <u>Tercera prueba</u>	119
IV. — <u>Cuarta prueba</u>	120
V. — <u>Quinta prueba</u>	121
Capítulo Tercero	123
<u>LA ESENCIA DIVINA</u>	123
Capítulo Cuarto	126
<u>COMPLEMENTOS TEOLÓGICOS EN ORDEN A LA NATURALEZA, Y A LOS</u> <u>ATRIBUTOS DE DIOS</u>	126
I. — <u>Resumen de las enseñanzas de la Escritura y de los Santos Padres</u>	126
II. — <u>Resumen de las enseñanzas de la Iglesia</u>	128
II. — <u>Nociones de los atributos divinos</u>	131
IV: — <u>No hay en Dios distinción real entre la substancia y los atributos</u>	131
V. — <u>Conviene distinguir mentalmente la naturaleza divina de sus atributos</u>	133
VI. — <u>La infinidad de Dios</u>	133
VII. — <u>La inmensidad de Dios</u>	135

VIII. — La eternidad de Dios	138
IX. — La inmutabilidad de Dios	140
X. — Los demás atributos de Dios - La Sabiduría y el Poder, la Santidad y la Justicia, la Bondad y la Misericordia	143
XI. — Conclusión. La Perfección de Dios	145
Capítulo Quinto	146
LA CIENCIA DE DIOS	146
I. — Existencia de una ciencia en Dios	146
II. — Dios mismo es el primer objeto de la ciencia divina	147
III. — La ciencia divina alcanza todo cuanto existe fuera de El	147
IV. — Desde toda la eternidad, con absoluta certeza, conoce Dios todos los futuros, hasta los que proceden de la libertad de sus criaturas	149
V. — Dios conoce con certeza los futuros condicionales	151
VI. — La divina presciencia no es estorbo ni daño de la libertad creada	152
Capítulo Sexto	155
LA VOLUNTAD DE DIOS	155
I. — Del modo más excelente está en Dios la voluntad	155
II. — La voluntad de Dios soberanamente libre en orden a todo lo que no es El	156
III. — La voluntad de Dios en orden a la salvación de los hombres	158
Capítulo Séptimo	161
LA PROVIDENCIA DE DIOS	161
I. — Noción de la Providencia. Errores	161
II. — Existe una Providencia universal	162
III. — La Providencia y el problema del mal, según la doctrina católica	163
Capítulo Octavo	167
LA PREDESTINACIÓN Y LA REPROBACIÓN	167
I. — Noción y existencia de la predestinación	167
II. — Efectos de la predestinación	169
III. — La reprobación. Los errores y la fe católica	170
IV. — La gracia de la predestinación y la justicia de la reprobación. Lo que hay de cierto y lo que es discutible	172
Capítulo Noveno	175
LAS RELACIONES DE DIOS CON EL MUNDO	175
I. — El Dios personal	175
II. — El origen del mundo por vía de creación	176
III. — La virtud creadora es incommunicable	177
IV. — La moción divina	179
V. — Conclusión	180