

The background of the cover is an abstract painting consisting of numerous concentric, overlapping brushstrokes. The colors are primarily various shades of green, from light and airy to dark and forest green, interspersed with muted blues and earthy browns. The overall effect is a sense of depth and movement, resembling a tunnel or a vortex.

**María Elisa Ladrón de Guevara OCD**

**Introducción a la lectura del Tratado de Dios de  
Santo Tomás**

**Buenos Aires RLFM**

**Hna. María Elisa Ladrón De Guevara OCD**

**INTRODUCCIÓN A LA LECTURA DEL TRATADO DE DIOS  
DE SANTO TOMÁS**

Ladrón de Guevara, Maria Elisa

Introducción a la lectura del Tratado de Dios de Santo Tomás : subsidio didáctico / Maria Elisa Ladrón de Guevara ; Prólogo de Rafael Cúnsulo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Celina Ana Lértora , 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-00-2820-0

1. Filosofía Medieval. I. Cúnsulo, Rafael, prolog. II. Título.

CDD 189

Diseño de Tapa: Hna. Angelina Micciche OCD

© 2024 Ediciones RLFM

Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Buenos Aires

E-mail: red.lafm@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

**Hna. María Elisa Ladrón De Guevara OCD**

**INTRODUCCIÓN A LA LECTURA DEL TRATADO DE DIOS  
DE SANTO TOMÁS**

**Prólogo de  
Rafael Cúnsulo OP**

**Buenos Aires**

**Editorial RLFM**





## Prólogo

En el 1962 se presentaba en lengua española una obra titulada *Doctrina teológica*, editada por Rialp y escrita por el dominico Walter Farrell. En una apretada síntesis intenta Farrell hacer un resumen de toda la obra de Santo Tomás de Aquino, la *Summa Theologiae*. Esa apretada síntesis, sin embargo, corre el peligro de dejar muchos de los argumentos importantes de lado para remarcar exclusivamente las conclusiones a las que el Santo Doctor ha llegado.

La obra que aquí presentamos también tiene un carácter sintético, pero en este caso, más acotado. Se trata solamente de las cuestiones 2 a 26 de la primera parte de la *Summa Theologiae*, que es el Tratado sobre Dios. En este esfuerzo de síntesis se ve claramente la preocupación de mostrar no sólo las conclusiones a las que arriba Santo Tomás sino también los modos y los razonamientos por los cuales llega a esa conclusión. El trabajo está muy bien articulado ya que sigue estrictamente las mismas cuestiones y los mismos artículos que Santo Tomás sigue en esta parte de su *Summa* indicada, de la 2 a la 26. Si bien no se trata de una persona del ámbito académico la lectura frecuente de esta obra hace ver que la autora conoce bien lo fundamental de los argumentos y los ha sintetizado de una manera verdaderamente pertinente. Con este resumen del tratado seguramente no podremos hacer una completa investigación, pero sí tendremos los lugares donde ir a buscar los temas que nos interesan sobre estas cuestiones. No es un mero índice, sino que ya el índice trasunta lo profundo que hay en cada artículo, ya que su exposición, si bien es breve no por eso es superficial.

Agradecemos a la Hna. María Elisa que se ha tomado el trabajo de hacer este esfuerzo, agradecemos el trabajo de facilitar a aquellos que no conocen la obra de Santo Tomás, los argumentos principales sobre la búsqueda de Dios, porque en el fondo tanto Santo Tomás, como la Hna. que hace este resumen intentan mostrar por un lado la obra de Dios, la cercanía de Dios, el ser de Dios. Es una síntesis verdaderamente sustantiva para aquellos que se inician.

La referencia continua a la obra de Santo Tomás no quiere alejarnos de ella, sino acercarnos a ella. Este escrito seguramente será de un fecundo provecho para aquellos que lo lean. Invitamos a aquellos que adquieran esta obra, a aquellos que tengan acercamiento a esta obra, los invitamos a leerla con un espíritu dócil al magisterio de Tomás.

Esta síntesis de la Suma está acompañada, en esta edición, por la síntesis de la obra de Gilson, *El tomismo*, en la cual Gilson hace a su vez una explicación de la *Suma Teológica* y también lo hace del modo ordenado como Santo Tomás lo hizo, comenzando por la cuestión de Dios. De este modo, la obra que se presenta en su conjunto nos da una mayor riqueza, no sólo la síntesis argumentativa de Santo Tomás, expuesta por la Hna. María Elisa, sino también la profundización que ha hecho Gilson de los mismos temas. Verdaderamente esta obra es de una gran riqueza para los que se dediquen a estudiar la filosofía y la teología medievales, para tener una visión completa de la obra de Tomás, al menos, una visión completa de la primera parte que es de donde sale todo. El esquema de la *Suma* con el *exitus* y el *reditus* es la obra completa. Pero nosotros podemos ver en estas dos síntesis el *exitus*, es decir, como todo sale de Dios y en primer lugar poder decir algunas cosas sobre el mismo Dios. Esta es una obra, ciertamente, que va a traer mucho fruto, ya sea por la síntesis de Tomás, ya sea por la síntesis enriquecedora que se hace de Gilson, la obra tendrá mucho fruto.

*Rafael Cúnsulo OP*

Santiago del Estero, 14 de febrero de 2024, Miércoles de Ceniza.

## Introducción

En la *Suma Teológica*, más concretamente, en las XXVI Cuestiones del Tratado de Dios Uno, Santo Tomás se pregunta acerca de la existencia de Dios, de su naturaleza y atributos, y de sus diversas perfecciones. Indaga también sobre los antecedentes históricos de cada una de estas cuestiones y, al mismo tiempo, profundiza en lo referente a sus relaciones y alcances.

Dado que la lectura directa de estas cuestiones podría resultar larga y difícil por su contenido metafísico de no fácil comprensión para los estudiantes que por primera vez se acercan a los escritos de este Santo Doctor, presentamos aquí el resumen de dicho tratado.

Pero este resumen no pretende, ciertamente, suplantar la lectura personal y directa de la *Suma Teológica*, sino todo lo contrario, su propósito es introducir a su lectura haciéndola, si fuera posible, más asequible, ayudándolos a penetrar gradualmente en el pensamiento de Tomás de Aquino y en las cuestiones que ocupaban el pensamiento y la reflexión, tanto filosófica como teológica, en el medioevo y, en particular, en el siglo XIII con su problemática específica, con la intención de suscitar inquietudes y preguntas y, junto con ellas, el deseo de acudir a la fuente misma. Fuente que, por su parte, con sus numerosos ejemplos, aquí suprimidos, hace comprensibles doctrinas de gran sutileza, profundidad y trascendencia filosófica, con sus inevitables consecuencias teológicas.

En segundo lugar, y con el deseo de facilitar aún más este proceso de acercamiento y comprensión del pensamiento tomasiano, a modo de apéndice, se añade un resumen de la primera parte de *El tomismo* de E. Gilson, en la cual el autor, ciertamente desde su perspectiva personal, va siguiendo cada una de las cuestiones planteadas por Santo Tomás en su tratado sobre Dios uno, intentando mostrar la unidad profunda de la doctrina tomasiana y ayudando a apreciarla y valorarla en toda su amplitud e importancia.

La razón de haber escogido a Gilson como ayuda en este proceso de iniciación a la lectura de Santo Tomás, es que, más allá de que este pensador sea conocido como “uno de los más grandes medievalistas de nuestros días” y de que, “gracias a su esfuerzo, la Edad Media ha recobrado la vida, luego de varios siglos de olvido o menosprecio”<sup>1</sup>, se funda en el hecho de que su interpretación de la enseñanza de Santo Tomás marcó un cierto antes y después en su comprensión, abriendo una nueva etapa en el estudio e investigación de su doctrina pues, en efecto, las críticas y observaciones recibidas desde su publicación demuestran que se trata de un tema abierto a nuevas investigaciones en el deseo de comprender cada vez más cabalmente el pensamiento de este Santo Doctor.

Por último, sería, quizás, un trabajo práctico interesante que los mismos estudiantes confrontaran el texto de la *Suma* con la síntesis aquí ofrecida, y lo mismo vale para el resumen de *El Tomismo* de Gilson; si, por ejemplo, se trabajase en grupos, cada uno podría escoger un capítulo de su interés, discutirlo entre sus miembros y elaborar un informe crítico y fundamentado de esa opinión grupal, abriendo así el camino a futuras investigaciones y profundizaciones según los diversos ámbitos y niveles de intereses.

<sup>1</sup> Raúl Echauri, *Étienne Gilson: un maestro del pensamiento*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007, p. 157.

## **Tratado sobre Dios Uno**

### **Síntesis de las respuestas Cuestiones II a XXVI**

#### **Cuestión II - Si Dios existe**

**Art. 1** - Si la existencia de Dios es evidente por sí

**Art. 2** - Si se puede demostrar la existencia de Dios

**Art. 3**- Si Dios existe

#### **Cuestión III - La Simplicidad de Dios**

**Art. 1** - Si Dios tiene cuerpo

**Art. 2** - Si en Dios hay composición de materia forma

**Art. 3** - Si Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza

**Art. 4** - Si en Dios se identifican la esencia y la existencia

**Art. 5** - Si Dios pertenece a algún género

**Art. 6** - Si hay algún accidente en Dios

**Art. 7** - Si Dios es totalmente simple

**Art. 8** - Si entra Dios en composición con otros seres

#### **Cuestión IV - La perfección de Dios**

**Art. 1** - Si Dios es perfecto

**Art. 2** - Si están en Dios las perfecciones de todas las cosas

**Art. 3** - Si alguna criatura puede ser semejante a Dios

#### **Cuestión V - El bien en general**

**Art. 1** - Si el bien se distingue realmente del ser

**Art. 2** - Si en el orden de los conceptos el bien es anterior al ser

**Art. 3** - Si todo ser es bueno

**Art. 4** - Si el bien tiene razón de causa final

**Art. 5** - Si el concepto de bien consiste en el modo, especie y orden

**Art. 6** - Si es adecuada la división del bien en honesto, útil y deleitable

**Cuestión VI - La bondad de Dios**

**Art. 1** - Si es propio de Dios el ser bueno

**Art. 2** - Si Dios es el sumo bien

**Art. 3** - Si ser bueno por esencia es lo propio de Dios

**Art. 4** - Si todas las cosas son buenas con la bondad divina

**Cuestión VII - La infinitud de Dios**

**Art. 1** - Si Dios es infinito

**Art. 2** - Si alguna cosa, además de Dios, puede ser infinita por esencia

**Art. 3** - Si puede haber algo que sea de hecho infinito por su magnitud

**Art. 4** - Si es posible una multitud real infinita

**Cuestión VIII - La existencia de Dios en los seres**

**Art. 1** - Si está Dios en todas las cosas

**Art. 2** - Si Dios está en todas partes

**Art. 3** - Si Dios está en todas partes por esencia, presencia y potencia

**Art. 4** - Si estar en todas partes es propio de Dios

**Cuestión IX - La inmutabilidad de Dios**

**Art. 1** - Si Dios es absolutamente inmutable

**Art. 2** - Si ser inmutable es propio de Dios

**Cuestión X - La eternidad de Dios**

**Art. 1** - Si la eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de la vida interminable

**Art. 2** - Si Dios es eterno

**Art. 3** - Si ser eterno es propio de Dios

**Art. 4** - Si la eternidad difiere del tiempo

**Art. 5** - De la diferencia entre el evo y el tiempo

**Art. 6** - Si hay un sólo evo

**Cuestión XI - La unidad de Dios**

**Art. 1** - Si ser uno añade algo al ser

**Art. 2** - Si hay oposición entre uno y muchos

**Art. 3** - Si Dios es uno

**Art. 4** - Si Dios es uno en grado sumo

### **Cuestión XII - La manera como conocemos a Dios**

**Art. 1** - Si algún entendimiento creado puede ver a Dios en su esencia

**Art. 2** - Si el entendimiento creado ve la esencia de Dios por medio de alguna semejanza

**Art. 3** - Si la esencia de Dios puede ser vista con los ojos del cuerpo

**Art. 4** - Si hay algún entendimiento creado que con sus fuerzas naturales pueda ver la esencia de Dios

**Art. 5** - Si el entendimiento creado necesita de alguna luz creada para ver la esencia de Dios

**Art. 6** - Si entre los que ven a Dios lo ven unos con más perfección que otros

**Art. 7** - Si los que ven a Dios por esencia lo comprenden

**Art. 8** - Si los que ven a Dios por esencia ven todas las cosas en Él

**Art. 9** - Si lo que ven en Dios los que contemplan la esencia divina lo ven por medio de algunas representaciones

**Art. 10** - Si los que ven a Dios por esencia ven simultáneamente todas las cosas que alcanzan a ver en Él

**Art. 11** - Si en esta vida alguien puede ver a Dios por esencia

**Art. 12** - Si en esta vida podemos conocer a Dios por medio de la razón natural

**Art. 13** - Si hay un conocimiento de Dios por la gracia, superior al que tiene por la razón natural

### **Cuestión XIII - Los nombres de Dios**

**Art. 1** - Si hay algún nombre que convenga a Dios

**Art. 2** - Si hay algún nombre que se aplique substancialmente a Dios

**Art. 3** - Si podemos aplicar a Dios algún nombre en sentido propio

**Art. 4** - Si los nombres que atribuimos a Dios son todos sinónimos

**Art. 5** - Si lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice en sentido unívoco

**Art. 6** - Si nuestros términos se dicen de las criaturas antes que de Dios

**Art. 7** - Si los nombres que implican relación a las criaturas se dicen de Dios en el tiempo

**Art. 8** - Si el nombre “Dios” es nombre de naturaleza

**Art. 9** - Si este nombre “Dios” es comunicable

**Art. 10-** Si el nombre “Dios” tiene sentido unívoco cuando se aplica al que es dios por participación, por naturaleza y en la opinión de la gente

**Art. 11-** Si el nombre “El que Es” es el más propio de los nombres de Dios

**Art. 12-** Si pueden formularse proposiciones afirmativas acerca de Dios

#### **Cuestión XIV - La ciencia de Dios**

**Art. 1** - Si en Dios hay ciencia

**Art. 2** - Si Dios se entiende a sí mismo

**Art. 3** - Si Dios se comprende a sí mismo

**Art. 4** - Si el acto de entender en Dios es su substancia

**Art. 5** - Si Dios conoce las cosas distintas de Él

**Art. 6** - Si Dios tiene conocimiento propio de las cosas distintas de Él

**Art. 7** - Si la ciencia de Dios es discursiva

**Art. 8** - Si la ciencia de Dios es causa de las cosas

**Art. 9** - Si Dios tiene ciencia del no-ser

**Art. 10-** Si Dios conoce el mal

**Art. 11-** Si Dios conoce lo singular

**Art. 12-** Si Dios conoce infinitas cosas

**Art. 13** - Si Dios conoce los futuros contingentes

**Art. 14** - Si Dios conoce las proposiciones enunciables

**Art. 15** - Si la ciencia de Dios es variable

**Art. 16** - Si la ciencia que Dios tiene de las cosas es especulativa

#### **Cuestión XV - Las Ideas**

**Art. 1-** Si existen las Ideas

**Art. 2-** Si hay muchas ideas

**Art. 3** - Si hay ideas de todas las cosas que Dios conoce

#### **Cuestión XVI - La verdad**

**Art. 1** - Si la verdad está solamente en el entendimiento

**Art. 2** - Si la verdad está en el entendimiento que compone y divide

**Art. 3** - Si lo verdadero se identifica con el ser

**Art. 4** - Si en el orden del conocimiento el bien es anterior a lo verdadero

**Art. 5** - Si Dios es la verdad

**Art. 6** - Si hay una sola verdad, por la que son verdaderas todas las cosas

**Art. 7** - Si la verdad creada es eterna

**Art. 8** - Si la verdad es inmutable

### **Cuestión XVII - La falsedad**

**Art. 1** - Si la falsedad está en las cosas

**Art. 2** - Si hay falsedad en el sentido

**Art. 3** - Si hay falsedad en el entendimiento

**Art. 4** - Si lo verdadero y lo falso son contrarios

### **Cuestión XVIII - La vida de Dios**

**Art. 1** - Si tener vida compete a todos los seres naturales

**Art. 2** - Si la vida consiste en alguna operación

**Art. 3** - Si la vida compete a Dios

**Art. 4** - Si todas las cosas son vida en Dios

### **Cuestión XIX - La voluntad de Dios**

**Art. 1** - Si hay voluntad en Dios

**Art. 2** - Si Dios quiere las cosas distintas de Él

**Art. 3** - Si todo lo que Dios quiere lo quiere necesariamente

**Art. 4** - Si la voluntad de Dios es causa de las cosas

**Art. 5** - Si se debe asignar alguna causa a la voluntad de Dios

**Art. 6** - Si se cumple siempre la voluntad de Dios

**Art. 7** - Si la voluntad de Dios es mudable

**Art. 8** - Si la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas que quiere

**Art. 9** - Si Dios quiere lo malo

**Art. 10**- Si Dios tiene libre albedrío

**Art. 11**- Si en Dios se ha de distinguir voluntad de signo

**Art. 12**- Si los signos de la voluntad divina están bien clasificados en cinco

### **Cuestión XX - El amor de Dios**

**Art. 1** - Si hay amor en Dios

**Art. 2** - Si Dios ama todas las cosas

**Art. 3** - Si Dios ama todas las cosas por igual

**Art. 4** - Si Dios ama siempre más las cosas que son mejores

**Cuestión XXI - La Justicia y de la misericordia de Dios**

**Art. 1** - Si en Dios hay justicia

**Art. 2** - Si la justicia de Dios es verdadera

**Art. 3** - Si compete a Dios la misericordia

**Art. 4** - Si en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia

**Cuestión XXII - La providencia de Dios**

**Art. 1** - Si la providencia compete a Dios

**Art. 2** - Si todas las cosas están sujetas a la providencia divina

**Art. 3** - Si Dios provee inmediatamente a todas las cosas

**Art. 4** - Si la providencia impone necesidad a las cosas provistas

**Cuestión XXIII - La predestinación**

**Art. 1** - Si los hombres son predestinados por Dios

**Art. 2** - Si la predestinación pone algo en el predestinado

**Art. 3** - Si Dios reprueba a algún hombre

**Art. 4** - Si Dios elige a los predestinados

**Art. 5** - Si la presencia de los méritos es causa de la predestinación

**Art. 6** - Si es cierta la predestinación

**Art. 7** - Si el número de los predestinados es cierto

**Art. 8** - Si la predestinación puede ser ayudada por las oraciones de los santos

**Cuestión XXIV - El libro de la vida**

**Art. 1** - Si el libro de la vida es lo mismo que la predestinación

**Art. 2** - Si el libro de la vida se refiere solo a la vida de la gloria de los predestinados

**Art. 3** - Si es borrado alguno del libro de la vida

**Cuestión XXV - La potencia divina**

**Art. 1** - Si en Dios hay potencia

**Art. 2** - Si la potencia de Dios es infinita

**Art. 3** - Si Dios es omnipotente

**Art. 4** - Si Dios puede hacer que las cosas pasadas no hayan sido

**Art. 5** - Si Dios puede hacer lo que no hace

**Art. 6** - Si Dios puede hacer mejores las cosas que hace

**Cuestión XXVI - La bienaventuranza divina**

**Art. 1** - Si la bienaventuranza compete a Dios

**Art. 2** - Si se llama a Dios bienaventurado por el entendimiento

**Art. 3** - Si Dios es la bienaventuranza de cada uno de los bienaventurados

**Art. 4** - Si en la bienaventuranza de Dios está incluida toda bienaventuranza

**Síntesis de las respuestas  
Cuestiones II a XXVI**

**Cuestión II - Si Dios existe**

**Art. 1- Si la existencia de Dios es evidente por sí.**

Una cosa puede ser evidente por sí de dos maneras: en sí y no para nosotros, y, en sí y, a la vez, para nosotros. Una proposición es conocida por sí cuando el predicado está contenido en la razón, o concepto, del sujeto (por ej.: el hombre es animal). Así pues, si todo el mundo conoce la naturaleza del sujeto y la del atributo de una proposición cualquiera esta sería evidente para todos (como sucede con los primeros principios cuyos términos ser y no ser, todo y parte, etc., son bien conocidos por todos), pero si hay alguien que ignore cuál es la naturaleza del sujeto y la del predicado, la proposición, en sí misma, será evidente, pero no para los que ignoran los términos. Por lo tanto, esta proposición Dios existe es, de suyo, evidente por sí, pues el predicado no forma sino una misma cosa con el sujeto, ya que Dios es su existencia (C. 3, a. 3 y 4). Pero, en cuanto no sabemos lo que es Dios, es decir, que desconocemos su naturaleza, dicha proposición no es conocida por sí para nosotros sino que precisa ser demostrada por medio de cosas más conocidas para nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos.

\*

**Art. 2 - Si se puede demostrar la existencia de Dios.**

Hay dos clases de demostraciones: una que se funda en la causa, y que se llama *propter quid* o por lo qué, y que procede de lo que es simplemente primero. La otra es llamada demostración *quia* y parte de lo que es primero para nosotros, a saber, del efecto. Por cualquier efecto, si este existe, puede demostrarse que existe su causa. Por consiguiente, aunque la existencia de

Dios no sea verdad evidente respecto a nosotros, es, sin embargo, demostrable por los efectos que conocemos.

\*

### **Art. 3- Si Dios existe**

La existencia de Dios puede demostrarse por cinco vías.

1º La primera y más evidente se funda en el **movimiento**. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover es hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo. Es pues imposible que una misma cosa sea por lo mismo y de la misma manera, motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede ir así hasta el infinito, porque en ese caso no habría un primer motor y, por consiguiente, tampoco habría motor alguno, porque los segundos motores no mueven, sino en cuanto son movidos por un primero. En consecuencia, es preciso remontarse a un primer motor que no sea movido por otro, y éste es el que todos llaman Dios.

2º La segunda vía se basa en **la causalidad eficiente**. En las cosas sensibles hallamos un orden determinado entre las causas eficientes. Pero no se encuentra, ni es posible, que una cosa sea causa eficiente de sí misma. Ni es posible tampoco prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta, causa de la última; y puesto que suprimida una causa se suprime su efecto, si no existiese una causa que fuese la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Así pues, si se

prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por lo tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa evidentemente falsa. Luego, es necesario admitir una primera causa eficiente, y ésta es la que todos llaman Dios.

**3º** La tercera vía considera **el ser posible, o contingente y el necesario.** En la naturaleza hallamos cosas que pueden existir o no existir. Es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si pues todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en la que ninguna existía, y más aún, ninguna existiría ahora, lo cual es falso. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que es preciso que haya uno necesario. Todo ser necesario tiene la causa de su necesidad en sí o en otro, pero como no es posible proceder hasta el infinito en las cosas necesarias que no tienen en sí la causa de su necesidad, es preciso admitir un ser que sea necesario por sí y que, no teniendo fuera de sí la causa de su necesidad, sea causa de la necesidad de los demás, y este ser es el que todos llaman Dios.

**4º** La cuarta vía está tomada **de los diversos grados de perfección** que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuyen a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquél género existe. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.

**5º** La quinta vía se toma del **gobierno del mundo.** Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, obran por un fin, como se comprueba que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionalmente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a

un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

\* \* \*

### **Cuestión III - La Simplicidad de Dios**

Sabido que alguna cosa existe o es, hay que averiguar cómo es, para llegar a saber qué es. Pero, como de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, tampoco podemos tratar de cómo es, sino más bien de cómo no es.

#### **Art. 1 - Si Dios tiene cuerpo**

Es imposible que Dios sea cuerpo. Da tres demostraciones: **1°**. Porque ningún cuerpo mueve a otro si no es a su vez movido. Dios es el primer motor inmóvil, luego, no tiene cuerpo. **2°**. El primer ser, por necesidad, ha de estar en acto y nunca en potencia. Dios es el primer ser, por tanto, es imposible que haya en Él nada en potencia, mientras que todo cuerpo está en potencia debido a que lo continuo, en cuanto tal, es divisible hasta lo infinito. Luego es imposible que Dios sea cuerpo. **3°**. Dios es lo más perfecto entre los seres. Es imposible que ningún cuerpo sea lo más perfecto porque o no vive o vive por otro, en este caso por el alma. De donde se sigue que aquello que da vida al cuerpo es más perfecto que el cuerpo. Luego, es imposible que Dios sea cuerpo.

\*

#### **Art. 2 - Si en Dios hay composición de materia forma**

Es imposible que en Dios haya materia: **1°**. Porque materia es lo que está en potencia y Dios es acto puro. **2°**. Todo lo que está compuesto de materia y forma es bueno y perfecto en virtud de la forma, y en tal caso, la materia es buena por participación. Pero lo primero entre lo bueno y lo óptimo (Dios) no es bueno por participación porque lo bueno por esencia es anterior a lo bueno

por participación. 3°. Todo agente obra en virtud de su forma, y, por tanto, será agente en el mismo grado que sea forma. Luego lo que es primer ser y agente por esencia, debe ser forma por sí mismo. Si Dios, como hemos dicho, es el primer agente, por ser la primera causa, síguese que es por esencia su forma, y no compuesto de materia y forma.

\*

### **Art. 3 - Si Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza**

Dios se identifica con su esencia o naturaleza. En lo compuesto de materia y forma necesariamente difieren la naturaleza o esencia y el supuesto, porque la naturaleza o esencia sólo comprende lo que entra en la definición de la especie. Por el contrario, la materia individual, con sus accidentes individuantes, no entra en la definición de la especie. Por tanto, el hombre concreto, por ejemplo, tiene en sí algo que no tiene la “humanidad”, y por esto hombre y humanidad no son cosas del todo idénticas, sino que “humanidad” significa la parte formal del hombre, porque los principios que la definen tienen carácter de forma respecto de la materia individuante.

Luego, en los seres que no están compuestos de materia y forma, y en los que, por tanto, la individuación no proviene de materia individual, sino que las formas son individuales por sí mismas, es necesario que las mismas formas sean los supuestos subsistentes, y por eso en ellas el supuesto no es distinto de la naturaleza. Si pues Dios, como hemos dicho, no está compuesto de materia y forma, es preciso que sea su deidad, su vida y todo lo que en este sentido se dice de Él.

\*

#### **Art. 4 - Si en Dios se identifican la esencia y la existencia**

No sólo se identifica Dios con su esencia, sino también con su existencia. Esto se puede demostrar: **1°**. Porque cuanto se halla en un ser y no pertenece a su esencia tiene que ser causado, o bien por los principios esenciales, como sucede con los accidentes propios de cada especie, o bien por algún agente exterior. Si pues la existencia de algún ser es distinta de su esencia, la existencia, forzosamente, debe provenir de un agente exterior o de los principios esenciales del propio ser. Pero es imposible que estos solos causen su existencia (ningún ser producido es causa suficiente de su existencia) por tanto, aquello cuya existencia es distinta de su esencia tiene una existencia causada por otro. Esto no puede aplicarse a Dios pues es la primera causa eficiente, por tanto, es imposible que en Dios el existir sea distinto de su esencia. **2°**. Porque la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza. Por tanto, toda existencia que sea distinta de la esencia tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia. Pero como en Dios no hay potencialidad alguna síguese que en Él la esencia no es cosa distinta de la existencia y, por consiguiente, su esencia es su misma existencia. **3°**. Lo que tiene existencia y no es la existencia es ser o cosa por participación. Pero Dios se identifica con su esencia, y, por tanto, si no se identificara con su existencia, sería un ser por participación y no por esencia, y, por consiguiente, no sería el primer ser. Esto es absurdo, luego, Dios no es sólo su esencia, sino también su existencia.

\*

#### **Art. 5 - Si Dios pertenece a algún género**

De dos maneras puede estar contenida una cosa en un género: directamente, como las especies, o por reducción, como los principios y las privaciones. Ni de una u otra manera está contenido Dios en ningún género.

Que Dios no puede ser especie se puede demostrar por tres razones: **1°**. Porque la especie consta de género y diferencia, siendo aquello de que se toma la diferencia constitutiva de la especie, con respecto a aquello de que se toma

el género, como el acto respecto a la potencia. Pero como en Dios no hay potencia alguna a que añadir un acto es imposible que pertenezca a un género en calidad de especie. 2°. Porque supuesto que el ser de Dios es su esencia, si Dios estuviera en algún género, sería preciso que su género fuera el ser o ente, pues el género significa esencia, y por ello se dice de las cosas privativa o esencialmente. Pero el Filósofo demuestra que el ser no puede ser género de nada porque todo género tiene diferencias distintas de él y no puede hallarse diferencia alguna que no sea ser o ente, y el no-ente no puede ser diferencia. 3°. Porque las cosas que pertenecen a un mismo género tienen de común la esencia o naturaleza de aquél género, ya que se les atribuye esencialmente, pero se diferencian en el ser o existencia, y por eso es preciso que en las cosas que pertenecen a un mismo género se distinga el ser o existencia de lo que es, o sea, de la esencia. Pero en Dios no se distinguen. Por tanto, es evidente que Dios no es especie de ningún género.

Y por esto se comprende que Dios no tiene ni género ni diferencia, ni tampoco definición ni demostración, más que por sus efectos, porque la definición consta de género y diferencia, y el medio de demostración es la definición. Que Dios, en cuanto principio, no pertenece a ningún género por reducción se comprende al advertir que el principio que se reduce a un género no se extiende más allá de aquél género. Pero Dios es principio de todo ser y, por tanto, como principio, no está contenido en ningún género.

\*

### **Art. 6 - Si hay algún accidente en Dios**

No puede haberlos: 1°. Porque el sujeto es, respecto al accidente, lo que la potencia es respecto al acto, ya que el sujeto tiene algún modo de ser en virtud del accidente, y estar en potencia no puede, de ningún modo, atribuirse a Dios. 2°. Porque Dios es su mismo ser, pues, como dice Boecio, “si bien lo que es puede tener adjunto algo extraño, el mismo ser no puede tener adjunto cosa distinta de él”. 3°. Porque el ser sustancial es anterior al ser accidental. Si pues Dios es en absoluto el primer ser, nada puede haber en El accidental. Pero ni

siquiera puede tener los accidentes por sí, o propiedades esenciales, porque estos accidentes son causados por los principios del sujeto, y en Dios nada hay causado, ya que Él es la causa primera.

\*

### **Art. 7 - Si Dios es totalmente simple**

Que tal es así se puede demostrar de muchas maneras. **1°**. Aplicando lo ya dicho. Puesto que en Dios no hay composición de partes cuantitativas, porque no es cuerpo; ni de materia y forma; ni de naturaleza y supuesto; ni de esencia ni existencia; ni de género y diferencia; ni de sujeto y accidente, síguese que no hay modo de que sea compuesto, sino que es absolutamente simple. **2°**. Todo compuesto viene después de sus componentes y depende de ellos, y Dios es el primer ser, según hemos visto. **3°**. Todo compuesto tiene causa, pues lo que por naturaleza es diverso no forma un todo sino en virtud de una causa que lo unifica, pero Dios no tiene causa pues es la primera causa eficiente. **4°**. Porque en Dios no hay acto y potencia y, en cambio, lo hay en todo compuesto, porque o bien una parte es acto respecto a otra, o, por lo menos, cada una de las partes está en potencia respecto al todo. **5°**. Porque el todo es distinto de cada una de las partes, tanto en las cosas heterogéneas como en las homogéneas, por tanto, en todo compuesto, hay algo que no es el mismo, y aunque esto mismo se puede decir de las cosas que tienen forma, no por esto se puede decir que haya en la forma cosa alguna ajena a ella. Si, pues, Dios es su misma forma, o mejor el mismo ser, síguese que de ningún modo puede ser compuesto.

\*

### **Art. 8 - Si entra Dios en composición con otros seres**

No es posible que Dios entre en la composición de otro ser, ni tampoco que sea principio formal ni principio material. **1°**. Porque Dios es la primera causa eficiente, y la causa eficiente no se identifica numéricamente, sino sólo

específicamente, con la forma del efecto. La materia, por su parte, no sólo no se identifica numéricamente con la causa eficiente, sino que ni siquiera es de la misma especie, porque la materia está en potencia y la causa en acto. 2°. Porque debido a que Dios es la primera causa eficiente, a Él, en cuanto tal, corresponde ser el primer agente. Por el contrario, lo que es parte de algún compuesto no puede ser, como tal, primer agente, lo es el compuesto. Así, pues, Dios no puede ser parte de ningún compuesto. 3°. Porque ninguna de las partes de un compuesto puede ser en absoluto el primer ser, ni siquiera la materia y la forma, que son los primeros elementos del compuesto. Y esto porque la materia es potencia, y la potencia en absoluto es posterior al acto. A su vez la forma que entra en el compuesto es una forma participada y, por lo mismo, así como el partícipe de algo es posterior al que lo tiene por esencia, lo mismo sucede con lo participado. Pero ya se ha demostrado que Dios es en absoluto el primer ser (C.2, a.3).

\* \* \*

#### **Cuestión IV - La perfección de Dios**

Después de haber tratado de la simplicidad de Dios trata de su perfección, y puesto que las cosas son buenas en tanto son perfectas tratará, primero, de la perfección de Dios, y, luego de su bondad.

##### **Art. 1 - Si Dios es perfecto**

Algunos filósofos antiguos, esto es, los Pitagóricos y Speusipo, negaron al primer principio la calidad de óptimo y perfectísimo. El motivo de esto fue porque los antiguos filósofos no tuvieron en cuenta más que el primer principio material, y, efectivamente, este es imperfectísimo, porque debido a que la materia, como tal, está en potencia, el primer principio material ha de ser la potencia en grado sumo, y por ello, imperfectísimo. Dios es, indudablemente el primer principio, pero no material, sino del género de la

causa eficiente, y esta ha de ser perfectísima, pues así como la materia, en cuanto tal, está en potencia, así también el agente, en cuanto tal, está en acto; luego, el primer principio activo es el acto supremo, y, por consiguiente, tiene la máxima perfección.

\*

## **Art. 2 - Si están en Dios las perfecciones de todas las cosas**

En Dios se hayan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto pues no le falta ninguna, ni actual ni posible. 1°. Porque cuanto hay de perfección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente, bien con la misma naturaleza, cuando la causa es unívoca, o bien, de modo más elevado, cuando el agente es equívoco. Pues el efecto preexiste virtualmente en su causa agente, y preexistir de tal manera no es un género de existencia más imperfecto que el de existir en la realidad, sino más perfecto (no sucede lo mismo en cuanto al preexistir en la potencialidad de la materia debido a que ella, como tal, es imperfecta, en cambio el agente, en cuanto agente, es perfecto). Si, pues, Dios es la primera causa eficiente de las cosas, es necesario que preexistan en Él las perfecciones de todos los seres y del modo más eminente. 2°. Porque si Dios es el mismo ser subsistente (C.3, a.4) ha de tener en sí toda la perfección del ser, pues, ya que todas las cosas son perfectas en cuanto tienen alguna manera de ser, en Dios no puede faltar la perfección de cosa alguna, pues es la misma plenitud de ser (o ser subsistente).

\*

## **Art. 3 – Si alguna criatura puede ser semejante a Dios**

Puesto que la semejanza se entiende como conveniencia o comunidad en la forma, hay muchas maneras de semejanza. 1°. Llámense semejantes las cosas que participan de la misma forma, según el mismo concepto y del mismo modo; pero estas no sólo son semejantes sino iguales y esta es la más perfecta de las semejanzas. 2°. Se llaman semejantes las cosas que participan en la

forma bajo el mismo concepto pero no del mismo modo, sino unas más y otras menos. Este género de semejanza es imperfecto. 3º. Se llaman también semejantes las cosas que participan en la misma forma, pero no bajo el mismo concepto, cual se ve en los agentes no unívocos, pues como todo agente ejecuta algo semejante a sí mismo en cuanto agente, y el poder de obrar viene de la forma, es indispensable que se encuentre en el efecto la semejanza de la forma del agente. Por tanto, si el agente pertenece a la misma especie que su efecto, la semejanza se apoya en que ambas participan en la forma bajo la misma razón de especie. En cambio, si el agente no es de la misma especie que el efecto habría semejanza, pero no bajo la misma razón de especie, sino sólo en cuanto al género. Por tanto, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán aún menos semejanza con la forma del agente, puesto que no participan de ella ni específica ni genéricamente, sino en cierto sentido analógico, basado en que el ser es común a todas las cosas. Así pues, lo que procede de Dios se asemeja a Él como se asemejan los seres al principio primero y universal de todos los seres.

\* \* \*

## **Cuestión V - El bien en general**

### **Art. 1 – Si el bien se distingue realmente del ser**

Ser y bien, en la realidad, son una misma cosa, y únicamente son distintas en nuestro entendimiento. El concepto o naturaleza del bien consiste en ser alguna cosa apetecible. Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todos los seres apetecen su perfección, y tanto son más perfectas cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado de ser, porque el ser es la actualidad de toda cosa. Por consiguiente, el bien y el ser son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga la razón de apetecible que no tiene el ser.

\*

### **Art. 2 – Si en el orden de los conceptos el bien es anterior al ser**

El concepto de ser precede al de bien porque si el significado del nombre de una cosa es lo que el entendimiento concibe acerca de ella, será lo primero en el orden intelectual lo que primeramente concibe el entendimiento, esto es, el ser, ya que en tanto es cognoscible una cosa en cuanto está en acto. Por donde se ve que el ser es el objeto propio del entendimiento, y por ello es lo primero que se entiende (primer inteligible). Así pues, el ser es antes que el bien *secundum rationem*.

\*

### **Art. 3 – Si todo ser es bueno**

Todo ser es bueno en la medida que es ser. Todo ser, en cuanto tal, está en acto y es, de algún modo, perfecto, porque todo acto es una perfección. Lo perfecto tiene razón de apetecible y de bueno (a. 1) y, por consiguiente, todo ser, en cuanto tal, es bueno.

\*

### **Art. 4 – Si el bien tiene razón de causa final**

Si el bien es lo que todas las cosas apetecen, y lo que se apetece tiene razón de fin, es evidente que el bien tiene razón de fin. Pero en el orden de la causalidad hallamos: primero el fin y el bien que mueven a la causa eficiente; segundo, la acción del agente que impulsa a la consecución de la forma; tercero, el advenimiento de la forma. En cambio, por parte del efecto hay que invertir este orden: primero es la forma que contiene el ser, segundo el poder operativo, indicador de la perfección en el ser; y tercero, la razón de bien, en que se funda la perfección del ser.

\*

**Art. 5 –Si el concepto de bien consiste en el modo, especie y orden**

Se llaman buenas las cosas en cuanto son perfectas, pues así es como son apetecibles, y perfecto llamamos a lo que nada le falta de cuanto requiere el modo de su perfección. Pues debido a que cada cosa es lo que es por la forma, y hay cosas que la forma presupone y otras que necesariamente se siguen de ella, para que algo sea perfecto y bueno es indispensable que tenga, además de la forma, lo que la forma presupone y lo que se sigue de ella. La forma presupone que sus principios, sean los materiales o los eficientes, se adapten a ella, y a esto llamamos su Modo. A la propia forma llamamos especie, porque las cosas pertenecen a alguna especie en virtud de ella, y así también varía la definición si se añade o quita alguna diferencia. De la forma se deriva la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas, porque los seres que están en acto obran y tienden a lo que les es provechoso con arreglo a su forma y esto es lo que entendemos por peso y orden. Por consiguiente, la razón de bien, en cuanto perfección, consiste en el modo, la especie y el orden.

\*

**Art. 6 – Si es adecuada la división del bien en honesto, útil y deleitable**

Parece que esta división es propiamente la del bien humano; pero si se considera la razón de bien desde un punto de vista más amplio y universal hallamos que conviene en propiedad al bien en cuanto bien. El bien es algo apetecible donde termina el movimiento del apetito, el movimiento termina en el último límite, pero de alguna manera termina también en los puntos intermedios por los que se va al último. El último término tiene, a su vez, dos aspectos, por un lado, alcanzar un lugar o una forma, y, por otro, es el descanso en la posesión de lo conseguido. Así, lo que es apetecible como término parcial del movimiento apetitivo, por cuanto es medio para conseguir algo ulterior, se llama útil; lo que en realidad se desea por sí mismo y por ello es meta y límite último del movimiento apetitivo, se llama honesto (es decir, lo

que es apetecible por sí mismo); por último, lo que aquieta el movimiento del deseo, por cuanto ya tiene lo que deseaba, se llama deleite.

\* \* \*

## **Cuestión VI – La bondad de Dios**

### **Art. 1 – Si es propio de Dios el ser bueno**

Ser bueno corresponde sobre todo a Dios. Los seres son buenos bajo el aspecto de apetecibles, y cada ser apetece su perfección. En los causados, la perfección y la forma se asemejan a la del causante, pues todo agente hace algo que de algún modo se asemeja a él; y por esto el agente es apetecible y tiene razón de bien, y lo que en él se apetece es la participación de su semejanza. Por tanto, si Dios es la primera causa efectiva de todas las cosas, es evidente que le compete la razón de bien y de apetecible.

\*

### **Art. 2 – Si Dios es el sumo bien**

Sí lo es, y no sólo en algún género u orden de cosas, sino en absoluto. El sentido en que atribuimos el bien a Dios es en cuanto de Él dimanar todas las perfecciones deseadas (a, 1) como de la causa primera. Estas no dimanar de Dios como de agente unívoco (C. 4, a. 3) sino como de agente que no coincide con sus efectos ni en el concepto específico ni en el genérico, ya que la semejanza del efecto con su causa unívoca exige uniformidad, y, en cambio, el efecto de la causa equívoca se encuentra en ella de modo más excelente. Por consiguiente, si el bien está en Dios como en la causa primera, no unívoca, de todas las cosas, es indispensable que esté en El de modo excelentísimo, y por esta razón llamamos a Dios sumo bien.

\*

### **Art. 3 - Si ser bueno por esencia es lo propio de Dios**

Sólo Dios es bueno por esencia. Los seres son buenos en la medida que son perfectos, pero en la perfección de un ser se distinguen tres grados: **1º**. Es el primero su propio ser; **2º**. Obtienen el segundo mediante la adición de ciertos accidentes indispensables para que sus operaciones sean perfectas; y **3º**. El tercero consiste en que alcancen algo que tenga razón de fin. Ahora bien, a ningún ser creado compete tener por esencia esta triple perfección, sino sólo a Dios, porque sólo en Él se identifican la esencia y el ser (existir), y porque no le sobreviene accidente alguno, pues lo que en los otros es accidental, en Él es esencial (C. 3, a. 6), y porque no está subordinado a ninguna otra cosa como fin, sino que Él es el último fin de todas las cosas. Por tanto aparece claro que sólo Dios posee por esencia todos los modos de perfección, y, por consiguiente, que únicamente Dios es bueno por esencia.

\*

### **Art. 4 - Si todas las cosas son buenas con la bondad divina**

Hay uno “primero” que es ser y bueno por esencia, de Él pueden tomar las cosas la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan de Él por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficiente (C.6, a.3), y por esto se dice que las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto ella es el primer principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad. Esto no obstante, las cosas son también buenas por la semejanza de la bondad divina inherente a cada una de ellas, y ésta es su bondad formal y por la que se dicen buenas, y de este modo resulta que hay una bondad común a todos los seres y hay también múltiples bondades.

\* \* \*

## Cuestión VII - La infinitud de Dios

### Art. 1 - Si Dios es infinito

Los antiguos filósofos atribuyeron a Dios carácter de infinito, pero como algunos se engañaron acerca de la naturaleza del primer principio, era lógico que se engañasen también respecto a su infinitud. A un principio material correspondía infinitud material. Llamamos infinito a lo que no tiene límites, y, en cierto modo, la materia está limitada por la forma, y, viceversa. Lo está la materia por la forma porque antes de recibir una forma determinada está en potencia para recibir otras muchas; pero, recibida una, queda limitada por ella. La forma, a su vez, está limitada por la materia, ya que, considerada en sí misma, puede adaptarse a muchas cosas: pero, recibida ya en una materia, no es más que la forma concreta de esta materia determinada. La materia, por su parte, recibe su perfección de la forma que la limita, y por esto la infinitud que se le atribuye tiene carácter de imperfecta. En cambio, la forma no sólo no recibe perfección alguna de la materia sino que más bien ésta restringe su amplitud, por lo cual la infinitud de una forma no determinada por una materia tiene carácter de algo perfecto. Ahora bien, **lo más formal de cuanto hay es el ser en sí mismo** (*ipsum esse*). Por consiguiente, puesto que el ser divino no está concretado en nada sino que Dios es su mismo ser subsistente, es indudable que Dios es infinito y perfecto.

\*

### Art. 2 - Si alguna cosa, además de Dios, puede ser infinita por esencia

Aparte de Dios puede haber algo que sea infinito hasta cierto punto, pero nada que lo sea en absoluto. Si la infinitud se considera por parte de la materia, es indudable que cuanto de hecho existe tiene alguna forma, debido a la cual su materia queda ya limitada por la forma. Pero como la materia sometida a una forma substancial conserva todavía potencia para recibir muchas formas accidentales, resulta que lo que en absoluto es finito puede, de algún modo, ser infinito. Si, en cambio, consideramos la infinitud por parte de la forma, es

indudable que las cosas cuyas formas están determinadas por una materia son finitas en absoluto, y de ningún modo infinitas. Pero si hubiere algunas formas criadas no recibidas en materia, sino subsistentes por sí mismas, éstas serían, en cierto modo, infinitas por cuanto no están limitadas ni reducidas por materia alguna. Sin embargo, como las formas criadas subsistentes tienen ser y no son su propio ser, es forzoso que su ser sea recibido y esté restringido a una determinada naturaleza, por lo cual no pueden ser en “absoluto” infinitas.

\*

### **Art. 3 - Si puede haber algo que sea de hecho infinito por su magnitud**

Una cosa es ser infinito por esencia y otra serlo por la magnitud. El cuerpo, que es la magnitud completa, se considera en dos aspectos: como cuerpo matemático, cuando únicamente se toma en cuenta la cantidad, o como cuerpo natural o físico, cuando se considera su materia y forma. El cuerpo natural no puede ser realmente infinito, porque todo cuerpo físico ha de tener una determinada forma substancial, de la cual se derivan los accidentes, entre ellos, la cantidad. Por consiguiente, cada cuerpo natural tiene un determinado límite. Esto mismo se deduce del movimiento. Todo cuerpo físico tiene algún movimiento natural; pero, si fuese infinito, no podría tener ninguno. Lo mismo se puede decir del cuerpo matemático, porque si imaginamos uno es preciso que lo imaginemos bajo alguna forma, ya que nada existe en la realidad si no es por la forma. Pero como la forma de lo extenso, en cuanto tal, es la figura, por esto sólo ya es finito, pues la figura es lo comprendido dentro del límite o de los límites.

\*

### **Art. 4 - Si es posible una multitud real infinita**

Acercas de este particular hubo dos opiniones: Unos, como Avicena y Algazel, pensaron que es imposible una multitud actual infinita por sí misma, y, en cambio, que no lo es una multitud accidental infinita. Pero también esto

es imposible, porque toda multitud ha de pertenecer a alguna especie. Las especies de las multitudes se reducen a las de los números, y, ninguna especie de números es infinita, porque cada número es una multitud medida por la unidad, y, por tanto, es imposible una multitud infinita en acto, sea por sí, o sea, accidental. Además, la multitud de las cosas existentes en la naturaleza es creada, y todo lo criado está sometido a un determinado propósito del criador, ya que nunca un objeto obra en vano, por lo cual es indispensable que el conjunto de las cosas criadas forme un número determinado. No obstante, puede haber una multitud infinita en potencia, porque el aumento de la multitud se obtiene mediante la división de la magnitud, y cuanto más se divide ésta, tanto más numerosas serán sus partes. Por tanto, si según lo visto (a. 3) la división potencial de una magnitud continua es infinita porque se va hacia la materia, por la misma razón el aumento de la multitud es también potencialmente infinita.

\* \* \*

## **Cuestión VIII - La existencia de Dios en los seres**

### **Art. 1 - Si está Dios en todas las cosas**

Dios está en todas las cosas, no ciertamente como parte de su esencia ni como accidente, sino a la manera que el agente está en lo que hace; y es indispensable que todo agente esté en contacto con lo que inmediatamente hace y lo toque con su virtud y poder. Ahora bien, puesto que Dios es el ser por esencia, el ser de lo creado ha de ser su efecto propio. Pero como Dios causa el efecto del ser en las cosas no sólo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conservan síguese que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como participe del existir. Pues bien, el existir es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que (C.7, a. 1) es principio formal de cuanto en

ellas hay. Por consiguiente, es necesario que Dios esté en todas las cosas, y en lo más íntimo de ellas.

\*

### **Art. 2 – Si Dios está en todas partes**

Dado que el lugar es una cosa, el que un ser esté en un lugar puede entenderse de dos maneras: al modo como una cosa está en otra (como los accidentes de lugar están en un lugar), o según el modo propio del lugar (como lo están los seres localizados). De ambas formas está Dios, de alguna manera, en todo lugar, que es estar en todas partes. 1°. Porque lo mismo que está en todas las cosas dándoles el existir y el poder operativo, así también está en todo lugar dándoles el existir y el poder locativo. 2°. Además, lo localizado ocupa un lugar porque lo llena, y Dios llena todos los lugares. Pero no como los cuerpos, el estar de Dios en un lugar no impide que haya allí otras cosas, sino que precisamente llena todos los lugares porque está dando el existir a todas las cosas localizadas, que en conjunto llenan todo lugar.

\*

### **Art. 3 – Si Dios está en todas partes por esencia, presencia y potencia**

De dos maneras está Dios en algún ser. Una, como causa agente, y así está en todos los seres que creó. Otra, como el objeto de una operación está en el que la ejecuta, y esto es propio de las operaciones del alma, ya que lo conocido ha de estar en el que lo conoce, y lo deseado en quien lo desea. De este segundo modo está Dios especialmente en la criatura racional que le conoce y ama actual y habitualmente, y puesto que la criatura racional obtiene esto por la gracia, se dice que éste es el modo como está en los santos. En lo referente a cómo está en las demás criaturas se puede entender considerando lo que sucede en las cosas humanas. Se dice que el rey está por potencia en todo su reino, aunque no esté presente. Se dice de alguien que está por presencia en todo lo que abarca su mirada, y así, cuanto hay en una habitación está presente

al que, sin embargo, no está por substancia en cada una de sus partes. Finalmente, las cosas están por substancia o esencia en el lugar que ocupan. Por consiguiente, Dios está en todos los seres por potencia, porque todo está sometido a su poder. Por presencia porque todo está patente y como desnudo a sus ojos. Y está por esencia porque actúa en todos como causa de su ser (a.1).

\*

#### **Art. 4 – Si estar en todas partes es propio de Dios**

Estar en todas partes primariamente y por sí es lo propio de Dios. Entendiendo por estar “primariamente” estar según todo el ser (entero). Asimismo, un ser está en todas partes “por sí” cuando no está accidentalmente, es decir, como consecuencia de alguna hipótesis o suposición. Por esto, la ubicuidad por sí conviene al ser que requiere estar en todas partes, cualquiera sea la hipótesis que se haga. Y esto es lo que propiamente corresponde a Dios, ya que por muchos que fueran los lugares que se supongan, aunque fueran infinitamente más de los que hay, es forzoso que esté Dios en todos, porque nada puede existir si no es por Él. Por consiguiente, corresponde, y es lo propio de Dios, estar primariamente y por sí en todas partes.

\* \* \*

### **Cuestión IX - La inmutabilidad de Dios**

#### **Art. 1 – Si Dios es absolutamente inmutable**

Por todo lo dicho hasta aquí se comprende que Dios es absolutamente inmutable: 1°. Hemos visto que existe un primer ser, a quien llamamos Dios, y que este ser primero necesariamente ha de ser acto puro sin mezcla de potencialidad, ya que la potencia es naturalmente posterior al acto. Pero como todo lo sujeto a cualquier clase de cambio está de algún modo en potencia,

síguese que en manera alguna es posible que Dios esté sujeto a mutación. 2°. En todo lo que se mueve o cambia hay algo que permanece y algo que pasa y, por consiguiente, en todo cuanto se mueve hay alguna composición. Pero, como también hemos visto, en Dios no hay composición alguna, sino que es absolutamente simple, por lo cual no hay duda que no está sujeto a mutación. 3°. Lo que se mueve consigue algo mediante el movimiento, y llega a tener lo que antes no tenía. Pero como Dios es infinito, y, en cuanto tal, encierra en sí la plenitud de toda perfección, no puede adquirir cosa alguna, ni extenderse a cosa a que antes no alcanzara, por lo cual no hay modo de atribuirle movimiento alguno. Fundados en esto, y como forzados por esta verdad, enseñaron algunos filósofos antiguos que el primer principio es inmóvil.

\*

### **Art. 2 – Si ser inmutable es propio de Dios**

Sólo Dios es inmutable en absoluto, y, en cambio, todas las criaturas son, de alguna manera, mudables, ya que de dos maneras puede ser mutable una cosa: o en virtud de una capacidad de variación que hay en ella, o en virtud de un poder que reside en otro.

En el segundo caso, antes de ser producidas las criaturas no tenían posibilidad de existir en virtud de un poder creado, sino sólo en virtud del poder divino, ya que sólo Él podía conferirles la existencia. Pero si tanto el dar el ser a las cosas como el conservarlas en él, que no es más que estar dándoselos constantemente, depende de la voluntad de Dios, si Dios retirase su influjo, todas se reducirían a la nada. Por consiguiente, todas las cosas son mudables en virtud del poder de otro, esto es, de Dios. Si, en cambio, se habla de inmutabilidad por razón de aptitudes o capacidades de las mismas cosas, también son mudables, de alguna manera, todas las criaturas, pues hay en ellas una doble potencialidad, la activa y la pasiva, entendiendo por la pasiva la capacidad que tiene una cosa para alcanzar su perfección, la del ser o la del fin. Si consideramos la activa, es decir, la mutabilidad de las cosas por su

potencia para el ser, no todas son mudables, sino sólo aquellas que en su ser encierran un elemento potencial compatible con su no-ser.

Por consiguiente, toda criatura es mudable: o en cuanto a su ser substancial, como los cuerpos corruptibles, o sólo en cuanto a su ser local, como los cuerpos celestes, o bien en cuanto al orden que dice a su fin, y a la aplicación de su poder operativo a diversas cosas, como los ángeles. Son, además, mudables en general con respecto al Creador, en cuyo poder está el ser y el no ser de todas sin excepción. Pero como no es posible que Dios se mude de ninguna de estas maneras, lo propio de Él es ser inmutable.

\* \* \*

## **Cuestión X - La eternidad de Dios**

### **Art. 1 – Si la eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de la vida interminable**

Así como el concepto de tiempo consiste en enumerar el antes y el después del movimiento, el de la eternidad proviene de concebir la uniformidad de lo que en absoluto está exento de movimiento. Además, el tiempo sólo mide lo que en el tiempo tiene principio y fin, porque en todo lo que se mueve hay que tomar algún principio y algún fin, pero, en lo totalmente inmutable, como no hay sucesión, tampoco puede haber principio ni fin. Por consiguiente, formamos concepto de la eternidad por dos cosas: 1°. Porque lo eterno es interminable, esto es, no tiene principio ni fin (pues el “término” afecta a ambos extremos). 2°. Porque en la eternidad no hay sucesión, ya que toda ella existe a la vez.

\*

## **Art. 2 – Si Dios es eterno**

Según lo visto, el concepto de eternidad se deriva del de inmutabilidad – como el del tiempo del de movimiento– y puesto que Dios es lo inmutable, a El compete ser eterno en grado máximo. Y no sólo es eterno sino que es su misma eternidad; y, en cambio, ninguna otra cosa es su misma duración, porque ninguna es su ser. Pero Dios es su ser uniforme, por lo cual, lo mismo que es su esencia, es también su eternidad.

\*

## **Art. 3 – Si ser eterno es propio de Dios**

Únicamente en Dios hay eternidad en sentido propio y riguroso, porque, conforme se ha visto, la eternidad sigue a la inmutabilidad, y sólo Dios es absolutamente inmutable. Sin embargo, en la medida en que los seres (ángeles y bienaventurados que gozan del Verbo, inmutables en su ser y operación) obtienen de Dios la inmutabilidad, así participan de la eternidad.

\*

## **Art. 4 - Si la eternidad difiere del tiempo**

El tiempo no se identifica con la eternidad. Más, en cuanto al fundamento de su diversidad para algunos consiste en que el tiempo tiene principio y fin, y la eternidad no, pero esta diferencia es accidental y no esencial, porque aún en la hipótesis de que el tiempo no hubiese tenido principio ni haya de tener fin, todavía quedaría en pie la diferencia, debido a que la eternidad existe toda a la vez, cosa que no compete al tiempo, porque la eternidad es la medida del ser permanente, y el tiempo lo es del movimiento.

\*

### **Art. 5 - De la diferencia entre el evo y el tiempo**

El evo difiere del tiempo y de la eternidad como una cosa media entre ambos. En cuanto a la diferencia entre estas tres cosas, dejando de lado diversas opiniones que hacen consistir las diferencias en diferencias accidentales, tanto si se las refiere a la medida como si a lo medido, debemos decir que, como la eternidad es la medida del ser permanente, cuanto una cosa se aleja más de la permanencia en el ser, tanto más se aparta de la eternidad.

Y así hay cosas cuyo ser consiste en la mudanza o, a lo menos, están sujetas a ella, cual sucede al movimiento y a las cosas perecederas, y éstas se miden por el tiempo. Hay otras que están menos alejadas de la permanencia en el ser, que ni su ser consiste en el cambio ni está sujeto a él, aunque tengan anejas a él algunas mudanzas, sean estas actuales o potenciales. Tal sucede con los cuerpos celestes, cuyo ser substancial es inmutable, pero que junto con la inmutabilidad en el ser tienen el poder cambiar de lugar. Algo parecido ocurre con los ángeles que tienen posibilidad de cambiar en la elección, y también de variar de pensamientos, afectos y, a su modo, de lugares. Estos son los seres que se miden por el evo, que ocupa una posición media entre el tiempo y la eternidad; pues el ser que la eternidad mide, ni es mudable ni tiene aneja mudanza. Por consiguiente, el tiempo tiene antes y después, el evo no tiene antes ni después en sí mismo, pero puede juntárseles, y la eternidad no tiene antes ni después, ni es compatible con ellos.

\*

### **Art. 6 - Si hay un sólo evo**

Acerca de esto hay dos posiciones, pues unos dicen que hay un solo evo, y otros, que hay muchos.Cuál de las dos sea la más aceptable se ha de averiguar por la causa de la unidad del tiempo, ya que por lo corporal llegamos al conocimiento de lo espiritual. La razón de la unidad del tiempo es la unidad del primer movimiento, por lo cual, en virtud de que es simplicísimo, se miden todos los otros. Así pues, el tiempo se compara con aquel movimiento no sólo

como la medida con lo medido sino también como el accidente con el sujeto, y por esto recibe de él la unidad, porque una medida, independientemente de lo medido, sirve para medir muchas cosas.

Esto supuesto, acerca de las sustancias espirituales hubo dos opiniones. Algunos, como Orígenes, pensaron que todas, o al menos muchas de ellas, fueron creadas por Dios en cierta igualdad. En cambio, otros opinaron, entre ellos Dionisio, que todas ellas procedieron de Dios con su determinado orden y gradación. Así pues, según la primera opinión, es preciso decir que hay muchos evos, en cambio, conforme a la segunda, que hay uno sólo, porque si, como dice Aristóteles, cada cosa se mide por lo más simple en su género, el ser de todas las cosas eviternas se medirá por el primer eviterno, que tanto más simple es cuanto con mayor razón sea el primero. Pues como, según más adelante se verá (C.47, a.2), la más aceptable de estas dos opiniones es la segunda, nos atenemos por ahora a que hay un solo evo.

\* \* \*

## **Cuestión XI - La unidad de Dios**

### **Art. 1 - Si ser uno añade algo al ser**

Ser uno no añade nada al ser más que la negación de la división, pues uno no significa otra cosa que el ser no dividido; por donde se comprende que uno se identifica con el ser. El ser, en efecto, o es simple o es compuesto. Si es simple es de hecho indiviso y, además, indivisible. Si es compuesto, no adquiere el ser mientras sus componentes estén separados, sino cuando unidos constituyan el compuesto; por donde se ve que el ser de cada cosa consiste en la indivisión, y por esto las cosas ponen el mismo empeño en conservar su ser que su unidad.

\*

## **Art. 2 - Si hay oposición entre uno y muchos**

Uno se opone a muchos, pero de diversas maneras. La unidad que es principio de número se opone a la multitud como la medida a lo medido; pues la unidad tiene razón de primera medida, y el número es una multitud medida por la unidad, como dice Aristóteles. En cambio, lo uno que se identifica con el ser se opone a la multitud como lo indiviso a lo dividido, o sea, como una privación.

\*

## **Art. 3 - Si Dios es uno**

Que Dios es uno se puede demostrar de tres maneras: **1º**. Por su simplicidad: Aquello por virtud de lo cual una cosa singular es precisamente “esta cosa” no puede comunicarse a otros. Dios es su propia naturaleza, por lo cual, lo mismo que hace que sea Dios, hace también que sea éste Dios. Por tanto, es imposible que haya muchos dioses. **2º**. Por su infinita perfección: En el caso de haber muchos dioses tendrían que ser distintos, y, por tanto, algo habría de tener el uno que no tenga el otro, si una privación, el afectado por ella no sería perfecto; si una perfección, ésta le faltaría al otro. Por consiguiente, es imposible que haya muchos dioses. **3º**. Por la unidad del mundo: todas las cosas existentes están ordenadas entre sí, ya que unas sirven a otras. Pero cosas tan diversas no se coordinan en un solo plan si algo que sea uno no las ordenase, pues en toda multitud mejor impone el orden uno que muchos, ya que uno es de suyo causa de la unidad, y muchos no causan la unidad más que accidentalmente, esto es, en cuanto de alguna manera son uno. Por tanto, como lo que ocupa el primer lugar ha de ser lo más perfecto en cuanto tal y no accidentalmente, lo primero que somete todas las cosas al mismo orden necesariamente ha de ser uno y único y esto es Dios.

\*

#### **Art. 4 - Si Dios es uno en grado sumo**

Como uno es el ser indiviso, para que algo sea uno en grado sumo es indispensable que lo sea como ser y como indiviso. Pues bien, ambas cosas competen a Dios. Es ser en grado sumo porque no es el suyo un ser determinado por una naturaleza que lo recibe, sino el mismo ser subsistente (*ipsum esse subsistens*) y de todo punto ilimitado. Es también el más indiviso, porque ni de hecho ni en potencia admite especie alguna de división, pues según hemos dicho, es absolutamente simple, por donde se ve que Dios es uno en grado máximo.

\* \* \*

#### **Cuestión XII - La manera como conocemos a Dios**

##### **Art. I - Si algún entendimiento creado puede ver a Dios en su esencia**

Tanto es cognoscible un ser en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, por sí mismo es lo más cognoscible. Pero sucede que lo más cognoscible en sí deja de serlo para algún entendimiento, debido a que sobrepase el alcance de su poder intelectual, y así pues, basándose en esto, hubo quienes dijeron que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina. Pero esta opinión no es aceptable porque como la suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, que es la del entendimiento, si éste no puede ver nunca la esencia divina se sigue que el hombre jamás alcanzaría su felicidad o que esta consiste en algo distinto de Dios, lo cual es contrario a la fe porque la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que tanto es perfecta una cosa en cuanto se une con su principio. Pero que además se opone a la razón, porque cuando un hombre ve un efecto experimenta deseo natural de conocer su causa, y de aquí nace la admiración humana, de donde se sigue que, si el entendimiento de la criatura racional no lograra alcanzar la causa

primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural. Por tanto, se ha de reconocer que los bienaventurados ven la esencia divina.

\*

## **Art. 2 - Si el entendimiento creado ve la esencia de Dios por medio de alguna semejanza**

Todo acto de visión, sea sensible o intelectual, requiere dos cosas: potencia o facultad de ver y unión del objeto visto con la facultad visiva, pues no hay visión actual si lo visto no está de alguna manera en el que lo ve. Cuando se trata de seres corporales, es indudable que el objeto visto no está por su esencia en el que lo ve, sino por alguna imagen suya. Pero si hubiera un ser que fuese a la vez el principio de la potencia visiva y el objeto visto, el que le viese recibiría de él la facultad de ver y la forma o representación por la que ve. Ahora bien, es indudable que Dios es el autor de la facultad visiva, y que el entendimiento puede verle.

Pero como el poder intelectual de la criatura no es la esencia de Dios, es preciso que sea alguna imagen participada del que es primer entendimiento, y por esto se dice del poder intelectual de la criatura que es una cierta luz inteligible, como derivada de la luz primera. Por consiguiente, para ver a Dios se requiere, por parte de la potencia visiva, alguna semejanza del propio Dios que le preste eficacia para verle. En cambio, de parte del objeto, que necesariamente ha de estar unido de alguna manera al que ve, no es posible ver la esencia divina por medio de ninguna imagen creada. **1º.** Porque, como dice Dionisio, en modo alguno se pueden conocer los seres de orden superior mediante imágenes de los de orden inferior. **2º.** Porque como hemos dicho (C.3, a.4), la esencia divina es su mismo ser, cosa que no puede convenir a ninguna forma o imagen creada. Por tanto, ninguna puede representar la esencia divina a quien lo ve. **3º.** Porque la esencia divina es algo incircunscripto o ilimitado que contiene en sí de modo sobreeminente cuanto puede ser significado o entendido por el entendimiento creado, y, por tanto, ninguna especie creada puede representarle, ya que todas son formas de cosas

determinadas, como de sabiduría, de virtud, del mismo ser o de cosas análogas; por lo cual, decir que se vea Dios por alguna imagen, es decir, que no se ve la esencia divina, y esto es un error.

Hemos pues de concluir que para ver la esencia de Dios se requiere alguna semejanza por parte de la potencia visiva, a saber, la luz de la gloria. Pero no es posible verle por medio de alguna semejanza creada que represente a Dios tal cual es en sí.

\*

### **Art. 3 - Si la esencia de Dios puede ser vista con los ojos del cuerpo**

No es posible ver a Dios con el sentido de la vista, ni tampoco con sentido ni facultad alguna de la parte sensitiva. Toda facultad de este género es acto de algún órgano corporal, y como el acto es proporcional al sujeto que actúa, síguese que ninguna facultad de esta clase puede alcanzar más allá de lo corporal. Pero Dios es incorpóreo, y, por tanto, no puede ser visto con los ojos ni con la imaginación, sino sólo con el entendimiento.

\*

### **Art. 4 - Si hay algún entendimiento creado que con sus fuerzas naturales pueda ver la esencia de Dios**

Es imposible que ningún entendimiento creado vea con sus fuerzas naturales la esencia divina. El conocimiento se verifica al modo como lo conocido está en lo que conoce. Lo conocido está en lo que conoce, según sea su modo natural de ser (el conocimiento se adapta al modo natural de ser el cognoscente). Por tanto, si el modo de ser un objeto de conocimiento es de orden superior al modo natural de ser del que conoce, su conocimiento está necesariamente por encima de la naturaleza de tal cognoscente.

Lo natural para nuestro entendimiento es conocer las cosas que no tienen ser sino en la materia, ya que nuestra alma, por la que conocemos, es forma de una materia. Pero el alma tiene dos facultades cognoscitivas: una que es acto de algún órgano corpóreo, por la que su actividad natural es conocer las cosas según el modo de ser que tienen en la materia individual, y por esto los sentidos sólo conocen lo singular. La otra es el entendimiento, que no es acto de ningún órgano corpóreo, y por ello, lo connatural suyo es conocer las naturalezas que tienen ser en una materia concreta pero no en cuanto están concretadas en tal materia individual, sino en cuanto abstraídas de ella por la acción del entendimiento, por lo cual con el entendimiento podemos conocer las cosas en su ser universal, a lo cual no pueden alcanzar los sentidos.

En cambio, lo connatural al conocimiento angélico es conocer las naturalezas que no subsisten en la materia, cosa que está por encima de la capacidad natural del entendimiento humano en el estado presente de la vida, que es estado de unión con el cuerpo. Por tanto, es forzoso concluir que conocer el mismo ser subsistente sólo es connatural al entendimiento divino y está fuera del alcance de la capacidad natural de todo entendimiento creado, y, por consiguiente, el entendimiento creado no puede ver la esencia divina, a menos que Dios, por su gracia, se le una como objeto de conocimiento.

\*

#### **Art. 5 - Si el entendimiento creado necesita de alguna luz creada para ver la esencia de Dios**

Para que alguna cosa sea elevada a algún acto que está fuera del alcance de su naturaleza, es indispensable que previamente se le prepare dándole una disposición superior a ella misma. Así pues, cuando el entendimiento creado ve la esencia de Dios, es la misma esencia divina la que se hace inteligible a tal entendimiento; por lo cual necesita éste que se le añada alguna disposición sobrenatural que lo eleve a tanta grandeza, y así es indispensable que, en virtud de la gracia, se le acreciente su poder intelectual y este acrecentamiento de

poder es lo que llamamos iluminación del entendimiento, así como llamamos luz al objeto inteligible.

\*

**Art. 6 – Si entre los que ven a Dios lo ven unos con más perfección que otros**

Entre los que ven a Dios por esencia, unos le verán con mayor perfección que otros porque el entendimiento de unos tendrá mayor poder o capacidad que el de otros para ver a Dios. Pero como esta capacidad no la tiene el entendimiento en virtud de su naturaleza, sino merced a la luz de la gloria, que en cierto modo le hace deiforme, síguese que el entendimiento que más participe de la luz de la gloria será el que con mayor perfección vea a Dios, y de la luz de la gloria participará más el que tenga mayor caridad, porque donde hay más caridad hay también mayor deseo, y el deseo es el que, de alguna manera, prepara y hace apto al que desea para recibir lo deseado. Luego, quien tenga mayor caridad, éste es el que verá a Dios con mayor perfección y será más dichoso.

\*

**Art. 7 – Si los que ven a Dios por esencia lo comprenden**

Es imposible que ningún entendimiento creado comprenda a Dios. Para explicar esto adviértase que comprender una cosa es conocerla con perfección, y conocerla con perfección es conocerla tanto como es cognoscible; y por esto, si de lo que es cognoscible con ciencia demostrativa, sólo tenemos opinión fundada en razones probables, no lo comprendemos, porque no se alcanza aquel modo de conocimiento perfecto con que es cognoscible esta verdad. Pues bien, ningún entendimiento creado puede alcanzar a conocer la esencia divina en el grado de perfección con que es cognoscible, y la razón es evidente. Un ser es cognoscible en la medida en que está en acto. Luego Dios, cuyo ser, según hemos dicho (C.7, a.2), es infinito, es infinitamente cognoscible. Pues

ningún entendimiento creado puede conocer infinitamente a Dios, porque si conoce, con más o menos perfección, la esencia divina, es porque está dotado de mayor o menor luz de gloria. Pero, como la luz de gloria que recibe el entendimiento creado no puede ser infinita, es imposible que ninguno conozca infinitamente a Dios, y, por tanto, es imposible que lo comprenda.

\*

### **Art. 8 – Si los que ven a Dios por esencia ven todas las cosas en Él**

El entendimiento creado que ve la esencia divina no ve en ella todo lo que Dios hace o puede hacer. Es indudable que en Dios se han de ver las cosas según están en Él. Pues todo lo que no es Dios se halla en Él como se encuentran los efectos en la virtualidad de la causa, y, por tanto, se ve en Él como se ve el efecto en la causa. Ahora bien, es cosa sabida que cuanto mejor se conoce una causa, tantos más efectos suyos se pueden ver en ella; y así, cuando se propone un principio de demostración a una inteligencia vigorosa, ve enseguida en él una serie de consecuencias, que otra más débil no percibe más que explicándoselas una por una. Luego, sólo el entendimiento que comprenda totalmente la causa es el que puede conocer en ella todos los efectos y sus razones. Más, como según hemos dicho, ningún entendimiento creado puede comprender totalmente a Dios, síguese que ninguno, al verlo, puede conocer todo lo que Dios hace o puede hacer, ya que esto sería comprender su virtualidad. Sin embargo, tantas más cosas conoce cuanto con mayor perfección ve a Dios.

\*

### **Art. 9 – Si lo que ven en Dios los que contemplan la esencia divina lo ven por medio de algunas representaciones**

Los que ven la esencia divina no ven por medio de especies las cosas que en ella perciben, sino por la misma esencia de Dios, unida a su entendimiento, ya que cada ser es conocido por la imagen que de él tiene el cognoscente. Pero

esto puede ocurrir de dos modos, porque como las cosas que se asemejan a otra son semejantes entre sí, puede la facultad cognoscitiva asemejarse a lo conocido de dos maneras: **1.** cuando directamente la informa la imagen del objeto, y en este caso le conoce en sí mismo. **2.** cuando el entendimiento está informado por la especie de algo que es semejante al objeto, y en este caso conoce al objeto no en sí mismo, sino en su imagen. Por tanto, conocer las cosas por medio de sus propias especies recibidas en el cognoscente es conocerlas en sí mismas; en cambio, conocerlas según el modo como sus representaciones preexisten en Dios, es verlas en Dios; y estos dos géneros de conocimiento son diferentes. Luego el modo como ven las cosas en Dios los que ven la esencia divina no consiste en verlas por medio de imágenes extrañas a Dios, sino por su misma esencia, presente al entendimiento divino, por la que asimismo ven a Dios.

\*

**Art. 10 – Si los que ven a Dios por esencia ven simultáneamente todas las cosas que alcanzan a ver en Él**

Las cosas que se ven en el Verbo no se ven sucesiva, sino simultáneamente. Para explicarlo adviértase que, si nosotros no podemos entender varias cosas a la vez, es debido a que las entendemos por distintas especies. Por eso, cuando se pueden entender diversas cosas con una sola especie, se entiende simultáneamente. Ahora bien, respecto a las cosas que se ven en Dios, hemos demostrado (a.9), que ninguna se ve por su propia especie, sino todas por la esencia divina, y, por tanto, no se ven sucesivas.

\*

**Art. 11 – Si en esta vida alguien puede ver a Dios por esencia**

Ningún hombre puede ver a Dios si no está separado de esta vida mortal. La razón es que, como hemos dicho (a.4), el modo de conocimiento es proporcionado al modo de ser del que conoce. Pues bien, mientras vivamos en

este mundo, nuestra alma tiene su ser en una materia corporal, y por ello no conoce naturalmente más que las cosas cuya forma está en la materia, o las que mediante éstas pueda conocer. Pero como es indudable que no puede conocer la esencia divina por medio de las cosas materiales, pues hemos demostrado (a. 1 y 9) que el conocimiento que tenemos de Dios mediante cualquier imagen creada no es visión de la esencia divina, es imposible que el alma humana, que vive la vida presente, vea la esencia de Dios. Un indicio de esto lo tenemos en que, cuanto más enajenada está nuestra alma de lo corporal, tanta mayor capacidad adquiere para percibir lo inteligible exento de materia. Por tanto, que el alma sea elevada a ver lo supremo de lo inteligible, cual es la esencia divina, es cosa que no puede suceder mientras viva esta vida mortal.

\*

#### **Art. 12 – Si en esta vida podemos conocer a Dios por medio de la razón natural**

Nuestro conocimiento natural tiene su principio en los sentidos, y por ello sólo puede alcanzar hasta donde pueda llevarle lo sensible. Lo sensible no puede elevar la inteligencia hasta ver la esencia divina, porque las criaturas sensibles son efectos que no se equiparan con el poder de su causa, por lo cual, no es posible conocer con su auxilio todo el poder de Dios, por tanto, ver su esencia. Sin embargo, como son efectos suyos y de Él dependen como de su causa, pueden llevarnos a conocer la existencia de Dios y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas, que sobrepasa a cuanto produce. Por tanto, podemos conocer su relación a las criaturas, o sea, que es causa de todas ellas, y la diferencia entre las criaturas y Él, o sea, que no es ninguna de las criaturas que produce y que esta diferencia no es debida a que le falte nada de lo que las criaturas tienen, sino a su infinita excelencia.

\*

**Art. 13 – Si hay un conocimiento de Dios por la gracia, superior al que tiene por la razón natural**

Por la gracia adquirimos un conocimiento de Dios más perfecto que por la razón natural, y he aquí la prueba: El conocimiento que adquirimos por razón natural requiere dos cosas: la imagen recibida de los sentidos y la luz natural de la inteligencia, por cuya virtud abstraemos de la imagen el concepto inteligible. Pues, en ambos aspectos mejora el conocimiento humano por la revelación de la gracia. Cuanto a lo primero, porque la luz natural del entendimiento se vigoriza con la infusión de la luz gratuita. Cuanto a las imágenes, porque unas veces forma Dios en la imaginación del hombre representaciones sensibles que expresan las cosas divinas mejor que las recibidas por vía natural de los sentidos, y otras llega a formar cosas sensibles o también palabras para expresar algo divino.

\* \* \*

**Cuestión XIII - Los nombres de Dios**

**Art. 1 – Si hay algún nombre que convenga a Dios**

Según el Filósofo las palabras son signos de los conceptos, y, los conceptos son representaciones de las cosas: Por lo que se ve que las palabras se refieren a las cosas de que son signos por intermedio de los conceptos intelectuales, y, por tanto, en la medida en que podamos conocer una cosa, podremos imponerle nombre. Pues bien, hemos demostrado que en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, pero le conocemos por las criaturas en calidad de principio, por vía de excelencia y remoción. Por consiguiente, podemos denominarle por las criaturas, pero no en forma que el nombre que le significa exprese la esencia divina tal cual es, pues esta se significa por su definición, pues el concepto que el nombre expresa es la definición.

\*

## **Art. 2 – Si hay algún nombre que se aplique substancialmente a Dios**

Si se trata de los nombres que se aplican a Dios en sentido negativo o de los que significan su relación a las criaturas, es indudable que en modo alguno significan su substancia, sino que expresan la remoción de algo incompatible con Él, o su relación con otro, o mejor, la de otro con Dios. Pero acerca de los que se le aplican de modo absoluto y afirmativo, como los de bueno, sabio, etc., ha habido diversas opiniones. Dijeron algunos (entre ellos Maimónides) que aunque se aplican a Dios estos nombres de modo afirmativo más bien sirven para eliminar algo que para poner alguna cosa en Dios. Otros dicen que estos nombres fueron adoptados para significar las relaciones de Dios con las criaturas. Pero ambas opiniones son inaceptables, y esto por tres motivos: **1º** porque ninguno de estos pareceres puede asignar la razón de que unos nombres se apliquen a Dios y otros no. **2º** porque se seguiría que aplicados a Dios todos los nombres tendrían un significado secundario o derivado. **3º** porque todo esto es opuesto a los propósitos de los que hablan de Dios. Por consiguiente, tomando otro rumbo se ha de decir que todos estos nombres significan la esencia divina y se aplican a Dios substancialmente, pero no alcanzan a expresarle con perfección; y he aquí las razones: estos términos significan a Dios según le conoce nuestro entendimiento, y puesto que este le conoce por medio de las criaturas, síguese que sólo le conoce en la medida que estas le representan.

Hemos demostrado que Dios, por ser simple y absolutamente perfecto, tiene previamente en sí todas las perfecciones que dio a las criaturas, por lo cual, en tanto una criatura le representa y es semejante a Él en cuanto tiene alguna perfección, pero no, claro está, como si su perfección fuera de la misma especie o género que la divina, sino como principio sobre eminente, cuyos efectos no pueden igualar a su causa, no obstante que alcancen alguna semejanza con ella. Por consiguiente, esta clase de nombres significan la substancia divina, aunque imperfectamente, como imperfectamente la representan también las criaturas.

\*

### **Art. 3 - Si podemos aplicar a Dios algún nombre en sentido propio**

Según lo dicho, conocemos a Dios por las perfecciones que, procedentes de Él, tienen los seres, perfecciones que están en Dios de modo muy superior al que tienen en las criaturas. Pero ocurre que nuestro entendimiento las conoce conforme están en las criaturas, y cual las conoce, así las expresa por medio de la palabra. Por consiguiente, en los nombres que atribuimos a Dios hay que tomar en cuenta dos cosas: las perfecciones significadas, y la manera de significarlas. Pues bien, por razón de lo que significan competen estos nombres a Dios en sentido propio, y con más propiedad que a las criaturas, y le corresponden a Él con preferencia a éstas; pero en cuanto al modo de significar no se aplican a Dios en sentido propio, pues su modo de significar es el que compete a las criaturas.

\*

### **Art. 4 - Si los nombres que atribuimos a Dios son todos sinónimos**

Los nombres que atribuimos a Dios con propiedad no son sinónimos. Pues si, como hemos dicho, estos nombres, aunque de modo imperfecto, significan la substancia divina, no cabe duda, por lo que llevamos dicho, que corresponden a conceptos distintos, ya que la idea significada por un nombre es el concepto que el entendimiento se forma respecto de la cosa a que tal nombre se aplica. Pues como nuestro entendimiento conoce a Dios por las criaturas, forma para conocerle conceptos proporcionados a las perfecciones derivadas de Dios a ellas, perfecciones que en Dios preexisten en estado de unidad y simplicidad, y en las criaturas se reciben en la multiplicidad y división. Luego, así como a las diversas perfecciones de las criaturas corresponde un principio único y simple, que las criaturas representan en forma múltiple y varia, así también a los varios y múltiples conceptos de nuestro entendimiento corresponde un objeto del todo simple, si bien conocido por medio de ellos de un modo imperfecto. Por tanto, aunque los nombres que

se atribuyen a Dios significan una sola realidad, no son sinónimos, porque la significan bajo muchos y diversos aspectos.

\*

**Art. 5 - Si lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice en sentido unívoco**

Es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco. Porque todo efecto desproporcionado con el poder activo de su causa agente, recibe la semejanza del agente, no total y perfecta, sino deficiente, de tal manera que las perfecciones que en los efectos son múltiples y están divididas, en la causa están unidas y simplificadas. Las perfecciones que en las criaturas están diseminadas y dispersas, preexisten y están identificadas en Dios; y, por tanto, cuando a las criaturas se aplica algún nombre de perfección, éste la significa o expresa como cosa de naturaleza distinta de todo lo demás que hay en aquella criatura. Pero cuando aplicamos un calificativo a Dios, no pretendemos significar cosa distinta de la esencia, del saber o del poder divino. Por tanto, no hay término alguno que se aplique unívocamente a Dios y a las criaturas. Tampoco que se le aplica en sentido puramente equívoco, pues en este caso no sería posible conocer ni demostrar cosa ninguna referente a Dios, lo cual de hecho han hecho los filósofos y ha afirmado el apóstol.

Por consiguiente, se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía, o sea de proporción que, tratándose de nombres, puede ocurrir de dos maneras: o porque muchos términos guardan proporción con uno solo, o bien, porque uno guarda proporción con otro. Y de este segundo modo es como decimos algunas cosas de Dios y de las criaturas, en sentido no unívoco ni puramente equívoco, pues, como hemos dicho, no podemos denominar a Dios más que por las criaturas. Por consiguiente, lo que se diga de Dios y de las criaturas se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten de modo más elevado todas las perfecciones de los seres. Este modo de ser común ocupa el lugar medio entre la pura equivocación y la simple univocación, pues los

términos análogos ni tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como pasa a los equívocos, sino que el término que así se aplica a muchos expresa diversas relaciones y proporciones con uno determinado.

\*

### **Art. 6 - Si nuestros términos se dicen de las criaturas antes que de Dios**

Todos los nombres que analógicamente se aplican a muchos, necesariamente se les aplican en virtud de alguna relación que tienen con una misma cosa, por lo cual ésta entra en la definición de todas ellas; y puesto que el concepto que el nombre significa es la definición, como dice Aristóteles, es forzoso que el nombre recaiga, ante todo, en la cosa que entra en la definición de las demás, y después en las otras, según el orden con que, en más o en menos, se acerquen a la primera. Por consiguiente, los nombres que se dicen de Dios en sentido metafórico, antes se aplican a las criaturas que a Él, porque aplicados a Dios, no significan más que tiene algún parecido con las criaturas.

Esta misma razón podrá valer para los nombres que se aplican a Dios en sentido no metafórico si únicamente se aplican en sentido causal, y en este caso el término se diría antes de la criatura que de Dios. Pero hemos demostrado (a. 2), que estos nombres no designan solamente la causalidad divina, sino también su esencia y por esto, al decir que Dios es bueno y sabio, no solamente expresamos que es causa de la sabiduría o de la bondad, sino que estas cosas preexisten en Él de modo más elevado. Pues, según esto, se ha de sostener que, en cuanto a la cosa significada por el nombre, se dicen de Dios antes que de las criaturas, porque las perfecciones que expresan derivan de Dios a las criaturas; pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero lo aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes, y por ello su modo de significar es, según hemos dicho (a. 3), el que compete a las criaturas.

\*

### **Art. 7 - Si los nombres que implican relación a las criaturas se dicen de Dios en el tiempo**

Algunos de los nombres que incluyen relación a las criaturas, se dicen en el tiempo y no desde la eternidad. Toda relación requiere dos extremos, por lo que caben tres combinaciones respecto a que esta sea real o de razón: **1)** A veces es solamente de razón, tanto por parte de uno como del otro extremo. **2)** Otras relaciones hay que son reales por parte de ambos extremos, y esto sucede cuando dos cosas se relacionan entre sí por algo que realmente se encuentra en ambas. **3)** Otras veces la relación es real por parte de uno de los extremos, y por parte del otro es sólo de razón, y esto sucede siempre que los extremos no son del mismo orden. Por consiguiente, como Dios está fuera de todo orden creado y todas las criaturas se ordenan a Él, y no Dios a ellas, es indudable que las criaturas dicen relación real a Dios, pero en Dios no hay, respecto a las criaturas, relación real alguna, sino exclusivamente de razón, por cuanto las criaturas se refieren a Él. Así entendido no hay dificultad en atribuir a Dios en el tiempo los nombres que incluyen relación a las criaturas, puesto que no suponen cambio alguno en Dios, sino en la criatura.

\*

### **Art. 8 - Si el nombre “Dios” es nombre de naturaleza**

El significado con que se aplica un nombre no siempre coincide con el de su origen. Pues bien, como aunque no conocemos a Dios en su naturaleza, sabemos algo de Él por sus obras y efectos, por ellos podemos darle nombre, según hemos dicho (a. 1), y por esto el nombre “Dios” es nombre de operación en cuanto a su origen o etimología, ya que su origen significa la providencia de Dios sobre los seres, y cuantos hablan de Él llaman Dios al ser que tiene providencia universal de todas las cosas. Así pues, el nombre “Dios” tomado de esta operación, se emplea para designar la naturaleza divina.

\*

### **Art. 9 - Si este nombre “Dios” es comunicable**

De dos maneras puede un nombre ser comunicable: en sentido propio, o por semejanza. Es comunicable en sentido propio cuando su significado se comunica íntegramente a muchos; y lo es por semejanza, cuando lo que se comunica es sólo una parte de lo que incluye el significado del nombre. Pues, para saber qué nombres son comunicables en sentido propio, tómesese en cuenta que toda forma o naturaleza que existe en un supuesto singular que la individualice es común a muchos en la realidad, o, a lo menos por atribución de nuestro entendimiento. Débese esto a que el entendimiento conoce la naturaleza de cada especie substrayéndola de los singulares, y, por tanto, no entra en el concepto de naturaleza específica el que una cosa exista en un solo supuesto singular o en muchos.

En cambio, lo singular, por el hecho de serlo, queda diferenciado de todo lo demás, por lo cual todo nombre empleado para designar algún individuo es incomunicable en la realidad y en el orden del entendimiento. Por consiguiente, ningún nombre que signifique lo individual es comunicable en sentido propio, sino sólo por semejanza, metafóricamente. Por tanto, como este nombre, “Dios”, se emplea para designar la naturaleza divina, y esta no es multiplicable, síguese que, indudablemente, es incomunicable en la realidad, pero comunicable con el pensamiento (o según la opinión de los hombres). Sin embargo, el término “Dios” es comunicable, no ciertamente en toda su extensión, sino en parte, de forma que se llama dioses a los que participan por semejanza de algo divino. A pesar de esto, si hubiese algún nombre que significase a Dios, no por parte de la naturaleza, sino del supuesto, considerado como “este individuo”, este nombre sería incomunicable en todas las formas.

\*

**Art. 10 – Si el nombre “Dios” tiene sentido unívoco cuando se aplica al que es dios por participación, por naturaleza y en la opinión de la gente**

Este nombre “Dios” en las tres acepciones indicadas, no se toma en sentido unívoco ni tampoco en sentido equívoco, sino en sentido análogo. En efecto, los términos unívocos corresponden al mismo concepto exactamente, los equívocos, a conceptos totalmente diversos, y en los análogos sucede que un determinado sentido o significado del término sigue incluido en su concepto cuando el término adquiere otros significados. Así pues sucede en nuestro caso, porque el término “Dios”, en el sentido con que se aplica al Dios verdadero, entra en el concepto de Dios cuando se aplica al Dios por participación y al tenido por Dios, pues cuando de alguien se dice que es Dios por participación, entendemos por Dios algo que tiene semejanza con el Dios verdadero, y así mismo cuando se llama Dios a un ídolo entendemos que con el término Dios se da a entender una cosa que algunos hombres tienen por Dios. Por todo esto se ve que el significado del término varía, pero una de sus acepciones va incluida en todas las demás, y, por tanto, es indudable que se aplica en sentido análogo.

\*

**Art. 11 – Si el nombre “El que Es” es el más propio de los nombres de Dios**

“El que es” es el más propio de todos los nombres de Dios, y esto por tres razones: 1º Por su significado, pues este nombre no significa una forma determinada, sino el mismo ser (existir), y puesto que el ser (la existencia) de Dios es su misma esencia, y esto a nadie compete sino sólo a Él, éste será sin duda, entre todos, el nombre que le designa con mayor propiedad, pues los seres toman nombre de su forma. 2º Por su universalidad. Los otros nombres de Dios son menos comunes, y, cuando equivalen a éste, le añaden algún concepto distinto, por el cual, en cierto modo lo informan y determinan. Pues bien, como nuestro entendimiento no puede en esta vida conocer la esencia de Dios tal cual es en sí mismo, todo cuanto determina lo que conocemos de Dios

a un modo de ser cualquiera, contribuye a alejarlo del modo de ser que tiene; y por esto cuanto menos determinados y más comunes y absolutos sean los nombres, con tanta mayor propiedad los aplicamos a Dios. 3° Por lo que incluye su significado, pues significa el ser presente, y esto es lo que con la mayor propiedad se dice del Dios que no conoce pasado ni futuro, como dice S. Agustín.

\*

### **Art. 12 – Si pueden formularse proposiciones afirmativas acerca de Dios**

Acerca de Dios se pueden formular proposiciones afirmativas verdaderas. En toda proposición afirmativa verdadera el sujeto y el predicado han de significar de algún modo una misma cosa, que, sin embargo, nuestro entendimiento concibe como cosas diversas. Esto ocurre no sólo en las proposiciones cuyo predicado es un accidente, sino también en las que tienen predicado substancial; en estas proposiciones el sujeto y el predicado designan un mismo supuesto. Incluso se verifica esto en las proposiciones en las que una cosa se afirma de sí misma, debido a que el entendimiento considera lo que hace de sujeto, como si fuese un supuesto, y lo que hace de predicado, como forma existente de aquel supuesto (el predicado tiene razón de forma y el sujeto de materia). A esta diversidad, que es conceptual, corresponde la pluralidad de sujeto y predicado, y a la identidad de la cosa u objeto, la síntesis que de ellos hace el entendimiento. Ahora bien, Dios considerado en sí mismo, es absolutamente uno y simple; pero como nuestro entendimiento no puede verle tal cual es, le conoce por medio de distintos conceptos, pero, aunque lo conozca juntando estos diversos conceptos, sabe que a todos ellos corresponde una sola e idéntica realidad. Por tanto, la pluralidad de sujeto y predicado es lo que representa la pluralidad de razones o conceptos, y sintetizándolos es como el entendimiento representa la unidad.

\* \* \*

## **Cuestión XIV - La ciencia de Dios**

### **Art. 1 - Si en Dios hay ciencia**

Hay ciencia en Dios del modo más perfecto. Para demostrarlo se debe advertir que los seres dotados de conocimiento se diferencian de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie o forma de lo conocido está en el que conoce. Por donde se ve que la naturaleza del ser que no conoce es más limitada y estrecha, y, en cambio, la del que conoce es más amplia y vasta. Lo que limita la forma es la materia, y por esto cuanto más inmaterial sean las formas, tanto más se aproximan a una especie de infinitud. Por tanto, es indudable que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y a la manera como sea inmaterial, es inteligible. El sentido es ya apto para conocer, porque recibe especies sin materia, y el entendimiento lo es mucho más, porque está más separado de la materia y menos resuelto en ella. Por consiguiente, puesto que Dios está en la cúspide de la inmaterialidad, tiene también el grado supremo de conocimiento.

\*

### **Art. 2 - Si Dios se entiende a sí mismo**

Dios se conoce por sí mismo. Para demostrarlo hay que tener en cuenta que, así como, tratándose de operaciones que pasan a un efecto exterior, el término de la operación es un objeto extraño al operante, en las que permanecen en quien las ejecuta el término permanece en el propio sujeto, y según el modo como esté en él, así se produce la operación. Por esto se dice en el libro *De anima* que, en el acto de entender, el entendimiento y lo inteligible son una misma cosa, como en el sentir, el sentido y lo sensible, pues entendemos y sentimos debido a que entendimiento y sentido están, de hecho, informados en aquel instante por la especie sensible o inteligible, y lo único por lo que el sentido y el entendimiento se diferencian de lo sensible e inteligible es que uno y otro están en potencia. Por consiguiente, como en Dios

no hay potencialidad alguna, ya que es puro acto, es forzoso que en Él se identifiquen, de todas las maneras, el entendimiento y lo inteligible, de tal suerte que ni le falte jamás especie inteligible, como le ocurre a nuestro entendimiento cuando está en potencia para entender, ni la especie inteligible sea cosa distinta de la substancia de su entendimiento, como le pasa al nuestro cuando entiende, sino que la especie inteligible sea el mismo entendimiento divino, y precisamente por esto se entiende Dios a sí mismo.

\*

### **Art. 3 - Si Dios se comprende a sí mismo**

Dios se comprende por completo. Comprender una cosa es agotar su conocimiento, y esto sucede cuando se entiende con toda la perfección con que es cognoscible, como se comprende una proposición demostrable cuando se conoce por demostración y no cuando se sabe por razones probables. Pues Dios, sin duda alguna, se conoce a sí mismo con toda la perfección con que es cognoscible, porque los seres son cognoscibles en la medida que están en acto, ya que por estar en acto, y no por estar en potencia, se conocen las cosas, como dice Aristóteles. Por otra parte, el poder del entendimiento divino en el conocer iguala al de su actualidad en el existir, y, según hemos dicho (a. 1), Dios está dotado de conocimiento por cuanto está en acto y exento de toda materia y de toda potencia. Por tanto, no hay duda que Dios se conoce a sí mismo con toda la perfección con que es cognoscible, y, por consiguiente, que se comprende por completo.

\*

### **Art. 4 - Si el acto de entender en Dios es su substancia**

Necesariamente hay que sostener que el acto de entender en Dios es su substancia, pues, si no lo fuese, sería preciso, como dice el Filósofo, que fuese acto y perfección de la substancia de Dios alguna otra cosa, respecto a la cual la substancia divina sería como la potencia respecto del acto, cosa del todo

imposible ya que entender es acto y perfección del que entiende. Pero en qué forma sucede esto. Hemos dicho que entender no es de los actos que fluyen hacia algo exterior, sino de los que permanecen en el agente como acto y perfección suya, a la manera como el ser es perfección de lo que existe, pues lo mismo que el ser sigue a la forma, el entender sigue a la especie inteligible. Pero según hemos dicho (C.3, a. 4 y 7) en Dios no hay forma alguna distinta de su ser, y, por tanto, como su esencia es también su forma inteligible, según así mismo dijimos (C.3, 7), necesariamente se sigue que su entender es su esencia, como también es su ser. Por todo lo cual se comprende que en Dios, el entendimiento, lo que entiende, la especie inteligible y el acto de entender, son una y la misma cosa, y, por tanto, que, al decir de Dios que es un ser inteligente, no se introduce en su substancia multiplicidad ninguna.

\*

#### **Art. 5 - Si Dios conoce las cosas distintas de Él**

Es necesario que Dios conozca las cosas distintas de Él. Dios se conoce perfectamente a sí mismo, pues de otro modo su ser no sería perfecto, ya que su ser es su entender. Más para entender perfectamente una cosa es indispensable conocer bien todo su poder, y no se conoce del todo el poder de una cosa si no se sabe hasta dónde se extiende. Si, pues, el poder divino se extiende a lo que es distinto de Dios, porque según hemos dicho, Dios es la primera causa eficiente de todas las cosas, es forzoso que conozca todo lo que es distinto de Él.

Esto mismo se comprende con más claridad si se añade que el ser de esta primera causa es el propio entender divino; de donde se sigue que cualesquiera efectos que preexistan en Dios, como en su causa primera, necesariamente son en Él su mismo acto de entender y se hallan allí de modo inteligible, ya que cuanto está en otro se halla en él según el modo de ser del que lo tiene. Más para averiguar la manera como Dios conoce las cosas distintas de Él, se debe tener en cuenta que de dos modos podemos conocer una cosa: en sí misma o en otro. Conocemos una cosa en sí misma cuando la conocemos por su propia

especie inteligible, adecuada al objeto. Y la conocemos en otro cuando la vemos por la especie de lo que la contiene. Pues, de acuerdo a esto, se ha de decir que Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve por su esencia, y que las otras cosas no las ve en ellas mismas, sino en sí mismo, por cuanto su esencia contiene la imagen de lo que no es Él.

\*

### **Art. 6 - Si Dios tiene conocimiento propio de las cosas distintas de Él**

Hubo quienes erróneamente enseñaron que Dios no conoce las cosas distintas de sí más que en común, esto es, en cuanto seres. Pero esto es imposible pues conocer una cosa en común, y no en particular, es conocerla de una manera imperfecta, y prueba de ello es que mientras nuestro entendimiento pasa del estado de potencia al de acto tiene, según demuestra Aristóteles, un conocimiento general y confuso de las cosas antes de alcanzar su conocimiento propio, como quien pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Por tanto, si el conocimiento que Dios tiene de las cosas distintas de Él es exclusivamente general y no particular, síguese que no sería de todo punto perfecto y en tal caso tampoco lo sería su ser, cosas todas opuestas a lo que tenemos demostrado (C. 4, a. 1) y (C. 14, a. 3, 4 y 5). Por consiguiente, es preciso decir que conoce las cosas distintas de Él con conocimiento propio y no sólo en lo que tienen de común, que es el ser, sino en aquello en que unas se distinguen de otras. Otros, con el objeto de aclarar cómo Dios conoce muchas cosas en una, lo hicieron por medio de la causalidad universal, pero esto es insuficiente en este caso pues en Dios, cuantas perfecciones hay en las criaturas, preexisten y se contienen de un modo más elevado, y no sólo las comunes a todas, como el ser, sino también las que distinguen a las criaturas entre sí, como vivir, entender, etc., y son perfecciones, porque toda forma por la que un ser se constituye en su especie, es perfección. Preexisten, pues, en Dios todas las cosas no sólo en lo que tienen de común, sino en lo que las distingue, y, por consiguiente, puesto que Dios contiene todas las perfecciones, la esencia divina se compara con la esencia de las criaturas, no como lo común con lo propio, sino como el acto perfecto con los actos

imperfectos; y es indudable que por los actos perfectos se puede conocer los imperfectos, no sólo en común sino también con conocimiento propio.

Por consiguiente, como la esencia divina contiene cuanto de perfección hay en las cosas, y mucho más, puede Dios conocer en sí mismo todos los seres con conocimiento propio, pues la naturaleza propia de cada ser consiste en que de algún modo participe de la perfección divina. Tan es así que Dios no se conocería perfectamente a sí mismo si no conociese todos los modos posibles con que otros pueden participar de su perfección, como tampoco conocería con perfección el ser si no conociese con perfección todos los modos de ser. Queda, pues, fuera de duda que Dios conoce todas las cosas con conocimiento propio en cuanto son distintas unas de otras.

\*

#### **Art. 7 - Si la ciencia de Dios es discursiva**

En la ciencia de Dios no hay discurso alguno. En nuestra ciencia hay dos géneros de discurso. El primero se reduce a una mera sucesión. El segundo ejerce causalidad, pues por los principios conocemos las consecuencias. El primero no puede corresponderle a Dios pues Él ve todas las cosas en uno, que es Él, síguese pues, que las ve simultánea y no sucesivamente. Tampoco puede corresponder a Dios el segundo género de discurso, primero, porque el segundo presupone el primero, pues el que pasa de los principios a las consecuencias es porque no ve ambas a la vez. En segundo lugar, porque el discurso va de lo conocido a lo desconocido, por donde se ve que, conocido ya lo primero, o los principios, se ignora todavía lo segundo, o sea, las consecuencias, y, por tanto, que lo segundo no se conoce en lo primero, sino por lo primero; y precisamente cuando, por reducción de las consecuencias a los principios, se conoce lo segundo en lo primero, termina el discurso. Por consiguiente, como Dios ve los efectos en sí mismo como en causa, su conocimiento no es discursivo.

\*

### **Art. 8 - Si la ciencia de Dios es causa de las cosas**

La ciencia de Dios es causa de las cosas. La ciencia divina es, respecto a los seres creados, lo que la del artífice respecto a lo que fabrica. Adviértase, sin embargo, que una forma natural cualquiera no es principio de acción en cuanto permanece en su sujeto dándole el ser, sino en cuanto tiene tendencia a producir el efecto. Lo mismo sucede con la forma inteligible, que, en cuanto está en el que entiende, tampoco es principio de acción si no se añade tendencia a producir un efecto, cosa que hace la voluntad. Si, pues, no hay duda que Dios produce las cosas por su entendimiento, ya que su ser es su entender, es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad, y por este motivo suele llamársela “ciencia de aprobación”.

\*

### **Art. 9 - Si Dios tiene ciencia del no-ser**

Dios conoce todas las cosas que hay, cualquiera sea su ser. Pues bien, nada impide que cosas que en absoluto no existen, existan de alguna manera, porque si en absoluto sólo existe lo que tiene existencia actual, sin embargo, las cosas que actualmente no existen están en potencia, sea la de Dios o la de las criaturas, bien en el poder activo o en el pasivo, en la facultad de pensar o de imaginar, o en otro cualquier modo de significar. Todo ello lo conoce Dios, aunque no tenga existencia actual, y en este sentido se puede decir que tiene ciencia del no-ser.

Pero aún en lo que no tiene existencia actual se pueden notar ciertas diferencias: **1-** algunas cosas no son actualmente seres, pero lo fueron o lo serán, y de estos se dice que Dios tiene ciencia de visión. Y se llama así porque como el entendimiento de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, y ésta incluye en su simultaneidad sin sucesión la duración de todos los tiempos, la mirada de Dios se posa en el tiempo y en cuanto en cualquier instante del tiempo existe, como en cosas que están en presencia suya. **2-** En cambio, hay

otras en el poder de Dios o de las criaturas que, sin embargo, ni existen, ni existieron, ni existirán en la realidad, y respecto de ellas se dice que Dios tiene de ellas ciencia de simple inteligencia, y emplea esta fórmula porque entre nosotros las cosas que se ven tienen otro ser distinto fuera del que las ve.

\*

### **Art. 10 – Si Dios conoce el mal**

El que conoce una cosa con perfección ha de saber todo lo que le puede sobrevenir. Pero hay bienes a los que puede ocurrir que sean destruidos por el mal. Luego Dios no los conocería con perfección si no conociese también el mal. Ahora bien, las cosas son cognoscibles según el modo que tienen de ser, y como el ser del mal consiste precisamente en la privación del bien, por lo mismo que Dios conoce el bien, conoce también el mal, como se conocen las tinieblas por la luz.

\*

### **Art. 11- Si Dios conoce lo singular**

Dios conoce lo singular. Cuantas perfecciones hay en las criaturas preexisten (C.4, a.2) en Dios de un modo más elevado. Pues, conocer lo singular es una de nuestras perfecciones, y, por tanto, es forzoso que Dios conozca también lo singular. Ahora bien, las perfecciones, que en los seres inferiores están como diseminadas, existen unidas y simplificadas en Dios, y debido a esto, aunque nosotros conocemos lo inmaterial y universal por una facultad, y lo singular y material por otras, Dios conoce ambas cosas con una simple intelección.

Para explicar esto dijeron algunos que Dios conoce lo singular por sus causas universales, pero esta explicación no satisface, porque lo singular obtiene de las causas universales ciertas formas y virtudes que, por mucho que se acumulen, no adquieren individualidad más que en la materia individual.

Por consiguiente, de esta forma, Dios no conocería la singularidad de lo singular.

Otros dicen que Dios conoce lo singular aplicando las causas universales a los hechos particulares, pero esto es no decir nada ya que tal explicación presupone el conocimiento de lo particular. Por tanto, tomando otro camino, se ha de decir que, como Dios, según tenemos explicado (a.8), es causa de las cosas por su ciencia, tanto se extenderá la causalidad de Dios cuanto se extienda la ciencia divina. Si, pues, el poder activo de Dios se extiende no sólo a las formas, de las que se toma la razón de lo universal, sino también a la materia, como se verá más adelante (C.44, a.2), es forzoso que la ciencia divina alcance hasta lo singular individualizado por la materia; pues así como conoce los seres distintos de Él en su esencia, que en calidad de principio activo de las cosas contiene su semejanza, así también es necesario que su esencia sea principio suficiente para conocer todo lo que hace, y no sólo en general sino en particular.

\*

### **Art. 12- Si Dios conoce infinitas cosas**

Si, como hemos dicho (a.9), Dios conoce no sólo lo que de hecho existe, sino cuanto Él y las criaturas pueden hacer, y consta que el número de estas cosas es infinito, es necesario decir que Dios conoce infinitas cosas. Y si bien la ciencia de visión, que solamente se refiere a lo que es, ha sido y será, no abarca infinitas cosas puesto que nosotros no admitimos que el mundo haya existido siempre, ni que la generación y el movimiento sean eternos, sin embargo, pensándolo mejor, es preciso decir que también por la ciencia de visión conoce Dios infinitas cosas, pues conoce los pensamientos y afectos de los corazones que se multiplicarán hasta lo infinito, debido a que la existencia de las criaturas racionales no tendrá fin.

La razón de esto es porque el hecho de conocer se extiende tanto como la forma que sea principio del conocimiento: así, la especie sensible que informa

a los sentidos representa al individuo, y, por tanto, no se puede conocer por ella más que un solo individuo. En cambio, la especie inteligible de nuestro entendimiento representa las cosas en cuanto a su naturaleza específica, que es participable por infinitos individuos, aunque no en cuanto a lo que los distingue sino en cuanto todos convienen en la misma naturaleza específica, ya que nuestra especie inteligible no representa los principios individuales, sino los específicos. Ahora bien, la ciencia de Dios, por la que el divino entendimiento conoce, es semejanza o representación suficiente de lo que existe y de lo que puede existir, y lo es, según tenemos dicho (a. 11), no sólo de los principios comunes, sino de los propios de cada ser; de donde se sigue que la ciencia de Dios se extiende a infinitas cosas, incluso en cuanto se distinguen unas de otras.

\*

### **Art. 13 - Si Dios conoce los futuros contingentes**

Hemos demostrado (a. 9) que Dios conoce todas las cosas, y no sólo las que existen de hecho, sino también las que están en su poder o en el de las criaturas, algunas de las cuales son para nosotros futuros contingentes, y, por tanto, Dios conoce los futuros contingentes. Para explicar esto hay que advertir que un efecto contingente se puede considerar de dos maneras: En sí mismo, en cuanto existe ya de hecho; pero así no tiene ya carácter de futuro, sino de presente, ni es algo que pueda ser o no ser, sino algo que tiene ser y, por tenerlo, puede ser objeto de un conocimiento infalible. Otra cosa es considerar el efecto contingente en su causa, pues así se lo considera en cuanto futuro, y en cuanto contingente no determinado, y en esta forma no puede ser objeto de ningún conocimiento cierto; y por esto, el que solamente en su causa conozca un efecto contingente sólo alcanza un conocimiento conjetural. Dios, en cambio, conoce todos los contingentes, no sólo como están en sus causas, sino como cada uno de ellos es en sí mismo, y los conoce, no de modo sucesivo como nosotros, sino todos a la vez, porque su conocimiento, lo mismo que su ser, se mide por la eternidad, que, por existir toda simultáneamente abarca todos los tiempos.

Por consiguiente, cuanto en el tiempo existe está presente a Dios desde la eternidad, y no sólo porque tiene sus razones o ideas ante sí, sino también porque desde toda la eternidad mira todas las cosas como realmente presentes ante Él. Por todo esto se hecha de ver que los efectos contingentes son infaliblemente conocidos por Dios como cosas que tiene ante su mirada, a pesar de que, comparados con sus causas, son futuros contingentes.

\*

#### **Art. 14 - Si Dios conoce las proposiciones enunciables**

Puesto que nuestro entendimiento puede formar proposiciones enunciables, y Dios sabe todo lo que está en su poder y en el de la criatura, por necesidad tiene que conocer todas las proposiciones enunciables que se pueden formar. Sin embargo, por lo mismo que conoce las cosas materiales de modo inmaterial y las compuestas de modo simple, así conoce también los enunciables, no a la manera de proposiciones enunciables, quiero decir que en su entendimiento no existe la labor de composición y división que requieren las proposiciones, sino que, al conocer la esencia de cada ser, ve por simple inteligencia cuanto hay en él.

\*

#### **Art. 15 - Si la ciencia de Dios es variable**

Puesto que, como ya sabemos (a. 1), la ciencia de Dios es su substancia, y la substancia divina, según también hemos dicho (C. 9, a.1), es del todo inmutable, también es del todo inmutable la ciencia de Dios.

\*

### **Art. 16 - Si la ciencia que Dios tiene de las cosas es especulativa**

Hay ciencias que son exclusivamente especulativas, otras exclusivamente prácticas y algunas en parte especulativas y en parte prácticas. De tres maneras se puede llamar “especulativa” a una ciencia: **1-** Por parte de las cosas que estudia, cuando el que las estudia no las puede hacer o modificar. **2-** Por el modo de saberlas, resolviendo el compuesto en sus principios formales universales. Y **3-** Por razón del fin. El fin del entendimiento especulativo es la contemplación de la verdad, mientras que el del entendimiento práctico es la operación.

Por consiguiente, la ciencia que es especulativa por parte de las cosas que conoce, es exclusivamente especulativa. La especulativa por el modo de conocer o por el fin que se propone, en parte es especulativa y en parte práctica. Y aquella cuyo fin es la operación es simplemente práctica. Según esto, se ha de decir que, respecto a sí mismo Dios no tiene más que ciencia especulativa, ya que Él no es cosa que se pueda hacer. Respecto de todo lo demás, tiene ciencia especulativa y práctica. Especulativa en cuanto al modo, porque todos los conocimientos especulativos que nosotros podemos adquirir de las cosas por medio de definiciones y análisis los tiene Él de un modo mucho más perfecto. De las cosas que puede hacer o no hace no tiene ciencia práctica, en cuanto se llama práctica una ciencia en razón del fin, pues, en este sentido, sólo tiene ciencia práctica de las cosas que hace en el tiempo. Por lo que se refiere al mal, aunque no es cosa que Él pueda hacer, entra, sin embargo, lo mismo que el bien, en la esfera de su conocimiento práctico, en cuanto lo permite o lo impide o lo subordina, a la manera como la enfermedad entra en la ciencia del médico por razón de que la cura con su arte.

\* \* \*

## **Cuestión XV - Las Ideas**

### **Art. 1 - Si existen las Ideas**

Es necesario que haya ideas en la mente de Dios. La palabra griega “Idea” significa lo mismo que la latina “forma”, y de aquí que por idea entendemos la forma de una cosa existente fuera de ella. La forma de un ser que existe fuera de él puede tener dos objetos: o bien servir de ejemplo o modelo de aquello de que es forma, o ser principio de su conocimiento, y así es como la forma de lo cognoscible está en el que conoce. Por ambos conceptos son necesarias las ideas. Porque, si se exceptúa lo producido por casualidad, el fin que se persigue en la producción de todos los seres es su forma. Pero el agente no obraría con vistas a la forma si en sí mismo no tuviese su semejanza, cosa que puede ocurrir de dos maneras: **1-** Hay agentes en quienes la forma de lo que han de hacer preexiste en su ser natural, como los que obran por naturaleza. **2-** En otros está por su ser inteligible, como en los que obran por el entendimiento. Por consiguiente, como el mundo no es producto del acaso sino fabricado por Dios que, obra por entendimiento (C. 46, a. 6), es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por idea.

\*

### **Art. 2 - Si hay muchas ideas**

Es necesario que haya muchas ideas en Dios. Para explicarlo hay que tener en cuenta que en la producción de todo efecto lo que propiamente intenta el agente principal es lo que constituye el fin último. Ahora bien, lo mejor de cuanto existe es el orden del universo, como dice el Filósofo, por tanto, éste es algo buscado e intentado por Dios, y no algo fortuito que provenga de una cadena de agentes, como han dicho los que opinan que Dios sólo ha hecho la primera criatura y ésta creó la segunda y así sucesivamente, porque en tal caso Dios no tendría idea más que de lo primero que creó. Pues si Dios creó y se propuso directamente el orden del universo, es necesario que tenga idea de él.

Pero no es posible tener idea de un todo si no tiene concepto propio de cada uno de los elementos que lo integran, y, por consiguiente, es necesario que en la mente divina existan las ideas o razones propias de todas las cosas. Cómo se compagina esto con la simplicidad de Dios es fácil de entender si se considera que la idea del efecto está en el agente como lo que se conoce, y no como la especie por la que se conoce, que esto lo es la forma que pone al entendimiento en acto.

Pues bien, a la simplicidad del entendimiento divino no se opone que conozca muchas cosas, lo que se opondría es que lo informasen muchas especies, y, por consiguiente, en la mente divina hay muchas ideas con carácter de objetos conocidos. Puede entenderse esto de la siguiente manera: Dios conoce su esencia con absoluta perfección, y, por tanto, la conoce de cuantos modos es cognoscible. Pero la esencia divina se puede conocer no sólo en sí misma, sino también en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella, ya que cada criatura tiene su propia naturaleza específica en cuanto de algún modo participa de la semejanza con la esencia divina.

Por consiguiente, Dios, en cuanto conoce su esencia como imitable en determinado grado por una criatura, la conoce como razón o idea propia de aquella criatura. Pues lo que sucede con una sucede con todas, y así se comprende que Dios entienda muchas razones propias de muchas cosas, que son otras tantas ideas.

\*

### **Art. 3 - Si hay ideas de todas las cosas que Dios conoce**

Si Platón admitió las ideas como principios de conocimiento y de producción de las cosas, este doble carácter tienen, tal como nosotros las ponemos, en la mente divina. En cuanto principios de producción de las cosas pueden llamarse “ejemplares”, y pertenecen a la ciencia práctica. En tanto principios cognoscitivos, se llaman con propiedad “razones”, y pueden

pertenecer, además, a la ciencia especulativa. En cuanto ejemplares se refieren a lo que Dios hace en cualquier tiempo que sea; y en tanto que principios cognoscitivos, a todo lo que conoce, incluso a lo que nunca se hará, y a todo lo que conoce en sus razones propias, en cuanto las conoce especulativamente.

\* \* \*

## **Cuestión XVI - La verdad**

### **Art. 1 - Si la verdad está solamente en el entendimiento**

Lo mismo que el bien designa aquello a que tiende el apetito, así lo verdadero designa aquello a que tiende el entendimiento. Entre el apetito y el entendimiento, o cualquier otra facultad de conocer, hay esta diferencia: que el conocimiento se realiza por estar lo conocido en el que lo conoce, y, en cambio, la apetencia, porque el que apetece se inclina a lo apetecido; por lo cual el término de apetito, que es el bien, está en la cosa apetecida, y, en cambio, el término del conocimiento, que es lo verdadero, está en el entendimiento.

Pues así como el bien está en las cosas en cuanto éstas dicen orden al apetito, por lo cual la razón de bueno se deriva del objeto al apetito, que se llama bueno en cuanto es apetito del bien, así también, puesto que lo verdadero reside en el entendimiento en cuanto este se conforma con el objeto conocido, es necesario que la razón de verdadero se derive del entendimiento al objeto que conoce, para así llamar también verdadera a la cosa conocida por el orden que dice al entendimiento.

Ahora bien, el orden o relación que las cosas dicen al entendimiento puede ser esencial o accidental. Por esencia dice orden al entendimiento de que depende su ser, y accidentalmente lo dice al entendimiento que puede conocerlas. Pero como el juicio sobre una cosa no se basa en lo que tiene de

accidental, sino en lo esencial, síguese que las cosas sólo se llaman verdaderas en absoluto por la relación que dicen al entendimiento de que dependen, y por esto los productos artificiales se llaman verdaderos por el orden que dicen a nuestro entendimiento. Por su parte, los seres naturales son verdaderos por cuanto alcanzan a tener semejanza con las especies que hay en la mente divina.

Por tanto, la verdad está principalmente en el entendimiento, y secundariamente en las cosas, en cuanto se comparan con el entendimiento como con un principio. De aquí que se pueda definir la verdad de diversas maneras, en cuanto está en el entendimiento, o de las cosas por el orden que dicen al entendimiento. Una definición de la verdad que corresponda a los dos aspectos es ésta: "La verdad es la adecuación entre el objeto y el entendimiento".

\*

### **Art. 2 - Si la verdad está en el entendimiento que compone y divide**

Hemos dicho que lo verdadero, según su primera razón, está en el entendimiento. Ahora bien, como las cosas son verdaderas por cuanto tienen la forma propia de su naturaleza, es necesario que también el entendimiento, en cuanto cognoscente, sea verdadero por tener la imagen del objeto conocido, que es su forma como cognoscente; y por esto la verdad se define como conformidad entre el entendimiento y las cosas; y de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad. El sentido no la conoce en modo alguno, el entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con el objeto inteligible, pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe, y entonces es cuando primeramente conoce y dice lo verdadero. Pues esto lo hace el entendimiento componiendo y dividiendo, ya que en toda proposición lo que hace es aplicar o separar del ser, expresado por el sujeto, la forma enunciada por el predicado. Por tanto, si bien se puede decir que el sentido respecto a su objeto y el entendimiento cuando conoce lo que una cosa es, o su esencia, son

verdaderos, no se puede decir que conozcan o digan la verdad, y lo mismo se ha de decir de las palabras o términos, sean complejos o incomplejos.

Luego, en el sentido y en el entendimiento, cuando conocen las esencias, puede estar la verdad como está en cualquier cosa verdadera, pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que entendemos por el nombre “verdadero”, ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero conocido. Por consiguiente, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide, y no en el sentido ni en el entendimiento cuando conoce lo que una cosa es.

\*

### **Art. 3 – Si lo verdadero se identifica con el ser**

Así como el bien tiene razón de apetecible, lo verdadero la tiene de cognoscible. Pues bien, las cosas son tanto más cognoscibles cuanto más tienen de ser. Si, pues, el bien se identifica con el ser (a.1), también se ha de identificar lo verdadero, con la diferencia de que el bien añade al ser la razón de apetecible y lo verdadero la comparación con el entendimiento.

\*

### **Art. 4 – Si en el orden del conocimiento el bien es anterior a lo verdadero**

Aunque el bien y lo verdadero en la realidad se identifican con el ser, tienen, sin embargo, distintos conceptos, y en este aspecto, hablando en absoluto, lo verdadero es anterior a lo bueno por dos motivos: **1-** porque lo verdadero está más próximo al ser, que es anterior al bien, pues lo verdadero dice relación directa e inmediata al ser, en cambio, el bien se deriva del ser en cuanto es de algún modo perfecto, que es lo que le hace apetecible. **2-** porque el conocimiento precede naturalmente al apetito, y como lo verdadero dice relación al entendimiento y el bien al apetito, síguese que en el orden intelectual lo verdadero es anterior a lo bueno.

\*

### **Art. 5 – Si Dios es la verdad**

Según hemos dicho, la verdad se halla en el entendimiento, en cuanto conoce las cosas como son, y en las cosas, en cuanto tienen un ser acomodado al entendimiento. Pues esto es lo que, en grado máximo, se halla en Dios, ya que su ser no sólo se adapta a su entendimiento, sino que es su mismo entender, y su entender es medida y causa de todos los demás seres y de todos los demás actos de entender, y Él es su ser y su entender. De donde se sigue que no sólo hay verdad en Él, sino que es la primera y suprema verdad.

\*

### **Art. 6 – Si hay una sola verdad, por la que son verdaderas todas las cosas**

De alguna manera son verdaderas todas las cosas por una sola verdad, y, de otro modo, no. Para entender esto se debe recordar que una cosa que se atribuye a muchas unívocamente se encuentra en cada una de ellas según su propia razón; pero si se las atribuye en sentido analógico, por su propia razón está en uno solo, del cual toman nombre los demás. Ahora bien, hemos dicho que la verdad ante todo está en el entendimiento y secundariamente en las cosas. Si, pues, se trata de la verdad que según propia razón está en el entendimiento, en muchos entendimientos creados hay muchas verdades, e incluso hay muchas en uno mismo cuando este conoce muchas cosas. Si, en cambio, se trata de la verdad como está en las cosas, todas ellas son verdaderas por la primera y única verdad, a la que todas se conforman en la medida de su ser; y por esto, aunque las esencias o formas de las cosas sean múltiples, la verdad del entendimiento divino, por la que todas se denominan verdades, no es más que una.

\*

### **Art. 7 – Si la verdad creada es eterna**

La verdad de las proposiciones no es distinta de la verdad del entendimiento, puesto que la proposición está en el entendimiento y está en las palabras. Pero según está en el entendimiento, tiene verdad por sí, y, en cambio, según está en las palabras, se llama verdadera una proposición por cuanto significa alguna verdad del entendimiento, y no porque en ella exista, como sujeto, verdad alguna. De la misma manera hemos dicho antes que las cosas se dicen verdaderas por la verdad del entendimiento. Por consiguiente, si ningún entendimiento fuese eterno, ninguna verdad sería eterna, y puesto que sólo el entendimiento divino es eterno, sólo en Él tiene eternidad la verdad. Y, sin embargo, no se sigue que cosa alguna, más que Dios, sea eterna; porque según hemos dicho (a. 5), la verdad del entendimiento divino es el mismo Dios.

\*

### **Art. 8 – Si la verdad es inmutable**

Hemos dicho que la verdad, propiamente, no está más que en el entendimiento, y que las cosas son verdaderas por la verdad que hay en alguna inteligencia. Por tanto, una mutabilidad de la verdad se ha de buscar por el lado del entendimiento, cuya verdad consiste en su conformidad con las cosas entendidas, la cual puede variar según sea uno u otro de sus extremos el que varíe, y en uno u otro caso ha habido mudanza de lo verdadero en falso.

Si, pues, existiese algún entendimiento en el que no pueda haber cambio de parecer, y a cuya perspicacia no pueda escapar cosa alguna, la verdad en él sería inmutable. Pues bien, tal es el entendimiento divino y, por consiguiente, la verdad del entendimiento divino es inmutable. La del nuestro, en cambio, es mudable, y no ciertamente porque la verdad sea sujeto de mudanza, sino porque nuestro entendimiento se muda de la verdad a la falsedad, que sólo de ese modo se puede decir que sean mudables las formas. Más la verdad del

entendimiento divino, por la que se llaman verdaderos los seres de la naturaleza, es absolutamente inmutable.

\* \* \*

## **Cuestión XVII - La falsedad**

### **Art. 1 – Si la falsedad está en las cosas**

Puesto que lo verdadero se opone a lo falso, y las formas opuestas tienen el mismo sujeto, la falsedad se ha de buscar donde primeramente se halla la verdad, es decir, en el entendimiento, pues en las cosas no hay verdad ni falsedad, si no es en orden a un entendimiento. Ahora bien, como cada cosa se denomina simplemente tal por lo que le conviene por sí, y, en cambio, por lo que le conviene accidentalmente se dice que lo es hasta cierto punto, puede llamarse falsa en absoluto una cosa, en el caso de compararla con el entendimiento de que depende; pero en orden a otro entendimiento con el cual se compare de modo accidental, no se puede llamar falsa más que hasta cierto punto.

Pues bien, los seres naturales dependen del entendimiento divino como los artificiales del entendimiento humano. Así, los productos artificiales se llaman falsos por sí y en absoluto cuando no corresponden a la forma o concepto del arte. Pero en las cosas que dependen de Dios, si se las compara con el entendimiento divino, no es posible hallar falsedad, puesto que cuanto en ellas hay proviene de la ordenación del entendimiento divino, con excepción, si acaso, de los agentes voluntarios, en cuyo poder está substraerse a la ordenación del entendimiento divino, en lo cual consiste el mal de culpa. En cambio, en orden a nuestro entendimiento, con el cual se comparan las cosas naturales de modo accidental, pueden llamarse falsas, pero no en absoluto, sino hasta cierto punto, y esto de dos maneras: **1.** por motivo de significarlas falsamente, llamando falso en las cosas lo que se representa o significa con conceptos o palabras falsas y de este modo no hay cosa que no pueda llamarse

falsa en cuanto a lo que no tiene, así como por el contrario se llaman verdaderas todas las cosas por lo que les compete. **2.** por modo de causalidad, y así se llama cosa falsa a la que se presta a que se forme de ella un concepto falso.

Y puesto que en nosotros hay una tendencia innata a juzgar de las cosas por sus apariencias exteriores, debido a que nuestro conocimiento tiene su origen en los sentidos, que directamente y ante todo perciben los accidentes externos, a las cosas que por sus accidentes externos se parecen a otras las llamamos falsas con respecto a ellas. Llámase también falso en este sentido al hombre aficionado a opiniones o locuciones falsas, pero no al que puede incurrir en ellas, pues en este caso habría que llamar falsos a todos los sabios y eruditos, como advierte el propio Aristóteles.

\*

### **Art. 2 – Si hay falsedad en el sentido**

Para averiguar esto se debe partir del modo como está en ellos la verdad. Según hemos dicho, la verdad del sentido no consiste en que este conozca la verdad, sino en que tenga una percepción verdadera de lo sensible, y esto sucede cuando percibe las cosas como son. Por tanto, que haya falsedad en el sentido proviene de que percibe o se figura las cosas de manera distinta a como son. Pues en tanto puede el sentido conocer las cosas, en cuanto sus imágenes o representaciones están en él. Pero la imagen de una cosa está en él de tres maneras: **1-** cuando está primaria y directamente (colores). **2-** cuando está por sí, pero no primariamente (figuras). **3-** cuando ni está primaria ni directamente, sino de modo accidental (como en la vista la imagen de un hombre, no en cuanto tal hombre, sino en cuanto figura coloreada. Y así, no hay falsedad en el sentido si no es accidentalmente y pocas veces, o sea, cuando, por estar indispuerto el órgano correspondiente, no recibe como es debido la forma sensible, cosa que, por lo demás, sucede a todas las potencias pasivas que, si están mal dispuestas, no reciben como conviene la impresión de los agentes. En cambio, respecto al sensible común y al accidental, cabe falsa apreciación,

incluso en el sentido bien dispuesto, porque no se refiere a estas cosas de modo directo, sino de modo accidental y por cuanto se refiere a las otras.

\*

### **Art. 3 – Si hay falsedad en el entendimiento**

Así como una cosa tiene el ser por su forma, así también la facultad cognoscitiva tiene el acto de conocer por la imagen del objeto conocido. Y así como una cosa natural no puede hallarse en falta respecto al ser que le corresponde por su forma, si bien puede faltarle algún accidente o cosas complementarias de su ser, así tampoco puede faltar la potencia cognoscitiva en el acto de conocer respecto al objeto cuya imagen la informa, aunque pueda fallar respecto a lo que es accidental o derivado de ella. Pues de la misma manera que el sensible propio informa directamente el sentido, así también informa al entendimiento la imagen de la esencia de los seres. Por tanto, el entendimiento no se engaña acerca de las esencias, o de “lo que la cosa es”, como no se engaña el sentido respecto al sensible propio. Pero se puede engañar en el acto de componer y dividir, porque puede atribuir al ser, cuya esencia conoce, algo impropio u opuesto a él, ya que para juzgar de estas cosas de halla el entendimiento en las mismas condiciones que el sentido para juzgar de los sensibles comunes y accidentales.

Pero hay entre ellos una diferencia, esto es, que puede haber falsedad en la inteligencia, no sólo por ser falso su conocimiento, sino también porque la inteligencia conoce la falsedad, como conoce la verdad, y, en cambio, en el sentido no puede estar la falsedad en cuanto conocida. Y aunque propiamente la falsedad del entendimiento sólo está en el acto de componer y dividir, de modo accidental puede hallarse también en el acto con que el entendimiento conoce la esencia, o “lo que una cosa es”, debido a que vaya mezclado con alguna composición intelectual. Y esto puede suceder de dos maneras: o porque el entendimiento atribuya a un ser la definición de otro, o porque mezcle en una definición cosas que no se pueden asociar, y en este caso ya no es sólo falsa la definición respecto del objeto, sino que lo es en sí misma. Por

donde se ve que, en al acto de conocer las esencias simples, el entendimiento no puede ser falso, sino que es verdadero o no entiende absolutamente nada.

\*

#### **Art. 4 – Si lo verdadero y lo falso son contrarios**

Lo verdadero y lo falso se oponen como contrarios, y no como se opone la afirmación y la negación. Para explicarlo hay que tener en cuenta que la negación ni pone o aporta nada ni recae sobre un sujeto determinado, por lo cual lo mismo se puede aplicar al ser y al no-ser. La privación, por su parte, tampoco pone cosa alguna, pero recae sobre un sujeto determinado, ya que es negación de un sujeto, como dice Aristóteles. Por último, lo contrario aporta algo y recae en un sujeto determinado. Pero lo falso pone alguna cosa porque, según el filósofo, consiste en decir que una cosa es lo que no es, o que no es lo que es; y así como lo verdadero pone una acepción conforme con la realidad, lo falso pone una que no se adapta a ella. Es pues indudable que lo verdadero y lo falso son contrarios.

\* \* \*

### **Cuestión XVIII - La vida de Dios**

#### **Art. 1 – Si tener vida compete a todos los seres naturales**

Examinando los seres que indudablemente viven, podemos averiguar a cuáles pertenece la vida y cuáles no. Los seres vivientes se han de distinguir de los que no los son por aquello que nos mueve a decir que viven, o sea, por aquello en que primero se manifiesta la vida y lo último en que da muestras de existir. Pues bien, esto es que empieza a moverse por sí mismo y, cuando ya no se mueve por sí sino a impulso de otro, decimos que ha muerto por falta de vida. Por donde se ve que, hablando con propiedad, son vivientes los seres

que se mueven a sí mismos, cualquiera que sea la especie de movimiento, bien se le tome en sentido estricto o como acto de lo imperfecto, esto es, de lo que está en potencia; bien en sentido amplio, como acto de lo perfecto, sentido en que se llama también movimiento a los actos de entender y sentir, como dice el Filósofo. De esta manera llamamos vivientes a todos los seres que se actúan a sí mismos respecto a un movimiento u operación cualquiera.

\*

## **Art. 2 – Si la vida consiste en alguna operación**

Nuestro entendimiento, que propiamente conoce las esencias, toma sus datos de los sentidos, que tienen como objeto propio los accidentes exteriores, de donde resulta que las apariencias exteriores son el medio por donde llegamos a conocer las esencias de las cosas. Pues bien, como nosotros denominamos las cosas como las conocemos, ocurre que, para designar las esencias, se emplean frecuentemente nombres tomados de las propiedades externas; de donde proviene que estos nombres se emplean unas veces para designar exclusivamente las esencias, que es para lo que fueron impuestos, y otras, con menos rigor, para designar las propiedades de que fueron tomados. Pues una cosa análoga se ha de hacer hablando de la vida.

El nombre de vida se toma de algo que aparece exteriormente en las cosas, y que consiste en que se mueven a sí mismas. Pero no fue impuesto para significar esto, sino la substancia a la que por naturaleza conviene moverse espontáneamente, o de algún modo impulsarse a la operación, y, por tanto, vivir no es otra cosa que existir en determinada naturaleza, y vida significa esto mismo en abstracto. De donde “vivo” no es predicado accidental sino substancial. Esto no obstante, se emplea también a veces con menos propiedad la palabra “vida” para designar las operaciones de que toma su nombre, y en este sentido dice el Filósofo que vivir, principalmente, es sentir y entender.

\*

### **Art. 3 - Si la vida compete a Dios**

En Dios hay vida en el sentido más riguroso. Para comprender esto hay que advertir que, si la vida se atribuye a los seres que obran por sí mismos y no movidos por otros, cuanto con mayor perfección convenga esto a un ser, tanto más perfecta será la vida que hay en él.

Así pues, en los seres que mueven y son movidos se encuentran tres elementos por este orden: Ante todo, el fin, que es el que mueve al agente, y el agente principal, que es el que obra por su forma, si bien en ocasiones lo hace por medio de algún instrumento, que, sin embargo, no obra en virtud de su forma propia, sino a impulso del agente principal, de suerte que al instrumento sólo corresponde la ejecución del acto.

Ahora bien, hay seres que se mueven a sí mismos pero no en orden a una forma y aun fin, que esto se lo da y señala la naturaleza, sino sólo en cuanto a la ejecución del movimiento, y tales son las plantas que, en virtud de una forma infundida, por la naturaleza, se mueven a sí mismas desarrollándose y marchitándose.

Otras hay que se mueven no sólo en orden a la ejecución del movimiento, sino, además, para adquirir la forma que la da origen. Y de esta clase son los animales, que tienen como principio de su movimiento una forma, no aneja a su naturaleza, sino adquirida por sus sentidos, con lo cual, cuanto más perfectos sean éstos, con tanta mayor soltura se mueven. Pero si bien esta clase de animales se procuran con sus sentidos las formas que les sirven de principios para sus operaciones, no son ellos, sin embargo, los que se determinan a sí propios el fin de sus actos o movimientos, sino que esto lo llevan anejo a su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen movidos por la forma que perciben sus sentidos.

Luego, por encima de estos animales están los seres que se mueven también en orden a un fin que ellos mismos se fijan, cosa imposible de hacer si no es por medio de la razón y del entendimiento, al que corresponde conocer

la relación que hay entre el fin y lo que a su logro conduce y subordinar esto a aquello. Por tanto, el modo más perfecto de vivir es el de los seres dotados de entendimiento, que son, a su vez, los que con mayor perfección se mueven a sí mismos, en prueba de lo cual vemos cómo en el mismo hombre es la facultad intelectual la que mueve las potencias sensitivas, y éstas, las que mandan la actividad de los órganos ejecutores del movimiento. Cosa que, por lo demás, ocurre también en las artes. Pero, aunque nuestro entendimiento tenga la iniciativa en orden a conseguir alguna cosa, otras hay, sin embargo, que de antemano le impone la naturaleza, como son los primeros principios, acerca de los cuales no puede cambiar de parecer, y el último fin, que no puede por menos de querer, y, por consiguiente, si en orden a algunas cosas se mueve a sí mismo, respecto de otras es necesario que sea movido. Luego, el ser cuya naturaleza es su propio entender, y que no recibe de nadie lo que la naturaleza tiene, éste alcanza el grado supremo de la vida. Pues este ser es Dios, y, por tanto, la vida alcanza en Dios el grado máximo. Por esto el Filósofo, de la prueba de que Dios es un ser inteligente, deduce que tiene vida sempiterna y perfectísima, fundado en que su entendimiento es perfectísimo y está siempre en acto.

\*

#### **Art. 4 -Si todas las cosas son vida en Dios**

Hemos dicho que el vivir de Dios es su mismo entender. Pero como en Dios se identifican el entendimiento, el acto de entender y el objeto entendido, síguese que cuanto hay en Dios a título de entendimiento, es su vida y su mismo vivir. Por consiguiente, como todo lo que Dios hace está en Él como entendimiento, todo es en Él vida divina.

\* \* \*

## **Cuestión XIX - La voluntad de Dios**

### **Art. 1 – Si hay voluntad en Dios**

En Dios hay voluntad por lo mismo que hay entendimiento, pues la voluntad es consecuencia del entendimiento. La razón es porque así como los seres naturales existen en acto por su forma, así también, por la forma inteligible está en acto el entendimiento que entiende. Pero obsérvese que cada ser se comporta en orden a su forma natural de modo que, cuando no la posee tiende a ella, y cuando la tiene, en ella se aquieta; y lo mismo le sucede respecto a cualquier otra perfección que constituya un bien de su naturaleza, y esta tendencia al bien en los seres que carecen de conocimiento se llama apetito natural. Luego, lo mismo se ha de comportar la naturaleza intelectual en orden al bien conocido por la forma inteligible, o sea, que cuando la tenga repose en él, y cuando no lo tenga, lo busque; y ambas funciones pertenecen a la voluntad, y de aquí que en todo el que tiene entendimiento hay voluntad, como en todo el que tiene sentidos hay apetito animal. Por tanto, puesto que en Dios hay entendimiento, hay voluntad, y, por lo mismo que su entender es su ser, también lo es su querer.

\*

### **Art. 2 – Si Dios quiere las cosas distintas de Él**

Dios se quiere a sí mismo, y también lo que es distinto de Él. Los seres de la naturaleza no sólo se inclinan a su propio bien, para adquirirlo cuando no lo tienen y disfrutarlo cuando lo poseen, sino también para difundir el bien propio en otros; y por esto vemos que todo agente que es perfecto y está en acto produce algo semejante a él. Luego, en el concepto de voluntad va incluido que, en la medida de lo posible, comunique a otros el bien que alguien posee, y de manera especial pertenece esto a la voluntad divina, de la que se deriva por semejanza toda perfección. Si, pues, los seres de la naturaleza, por ser perfectos, comunican su bien a otros, con mucha mayor razón pertenece a

la voluntad divina comunicar por semejanza su bien a los demás en cuanto sea posible. Por consiguiente, Dios se quiere a sí mismo como fin, y lo demás como ordenado a este fin, por cuanto es digno de la bondad divina que sea participada por los otros seres.

\*

### **Art. 3 – Si todo lo que Dios quiere lo quiere necesariamente**

De dos maneras se puede llamar necesaria alguna cosa: con necesidad absoluta, o con necesidad hipotética o por suposición. La necesidad absoluta de algo se deduce de la relación que hay entre sus términos; bien porque el predicado entra en la definición del sujeto o porque el sujeto forma parte del concepto del predicado. Necesidad hipotética o por suposición se da cuando no dándose las dos condiciones anteriores, suponiendo que se dé tal situación, es necesario que así sea, mientras persista la situación. Con respecto al querer divino hay que tener en cuenta que es absolutamente necesario que Dios quiera alguna cosa, y, sin embargo, no es esto verdad respecto de todo lo que quiere. La voluntad divina dice relación necesaria a su bondad, que es su objeto propio, y, por tanto, Dios quiere necesariamente su bondad, lo mismo que la voluntad humana quiere necesariamente su felicidad y lo mismo que otra potencia cualquiera dice relación necesaria a su objeto propio y principal, ya que en su naturaleza está el tender a él. En cambio, las cosas distintas de Dios las quiere en cuanto ordenadas a su bondad como a su fin.

Ahora bien, lo que tiene calidad de medio no se quiere necesariamente por el hecho de querer el fin, por consiguiente, como la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin los demás seres, que ninguna perfección pueden añadirle, síguese que no es absolutamente necesario que quiera cosas distintas de Él. Sin embargo, lo es por hipótesis o suposición, pues, supuesto que las quiere, no puede no quererlas, porque su voluntad no puede cambiar.

\*

#### **Art. 4 – Si la voluntad de Dios es causa de las cosas**

Dios es causa de las cosas por su voluntad y no por necesidad de su naturaleza, y se puede demostrar de tres maneras.

1. Por el orden de las causas agentes. Puesto que lo mismo la naturaleza que el entendimiento obran por un fin, como demuestra el Filósofo, el ser que obra por naturaleza necesita que un entendimiento superior le predetermine el fin y los medios para alcanzarlo. Luego, es necesario que el ser que obra por entendimiento y voluntad preceda al que obra por naturaleza, y, por tanto, como el primero en el orden de los agentes es Dios, es necesario que obre por entendimiento y voluntad.

2. Por el concepto de agente natural, que se concreta a producir un mismo efecto, porque la naturaleza, cuando no se la impide, obra siempre de la misma manera. La razón de esto es que el agente natural obra en cuanto es tal ser, y, mientras lo sea no produce más que tal efecto, ya que todo agente natural tiene un determinado ser. Por tanto, como el ser divino no es un ser determinado, sino que contiene en sí toda la perfección del ser, no es posible que obre por necesidad de naturaleza, a menos que produjese un ser ilimitado e infinito, cosa por lo demás imposible (C.7, a.2). Por tanto, Dios no obra por necesidad de naturaleza, sino que de su infinita perfección proceden determinados efectos, porque su voluntad y entendimiento lo determinan.

3. Por las relaciones entre el efecto y la causa. Los efectos proceden de las causas según el modo como preexisten en ellas, porque todo agente produce algo semejante a él. Además, los efectos preexisten en sus causas según el modo de ser de la causa, y, como el ser divino es su propio entender, los efectos preexisten en Dios de modo inteligible. Luego, proceden de Él de modo inteligible, y, por consiguiente, por vía de voluntad, ya que la inclinación ha hacer lo que el entendimiento concibe pertenece a la voluntad. Luego, la voluntad de Dios es causa de los seres.

\*

### **Art. 5 – Si se debe asignar alguna causa a la voluntad de Dios**

En manera alguna tiene causa la voluntad de Dios. Para comprenderlo adviértase que, como la voluntad sigue al entendimiento, de la misma manera ocurre ser causa del querer en el agente voluntario que del entender en el ser inteligente. Lo que sucede en el entendimiento es que, si por un lado entiende el principio y aparte la conclusión, el conocimiento del principio es causa de la ciencia de la conclusión. Pero un entendimiento que viese la conclusión en el mismo principio abarcaría ambas cosas con una sola mirada, y en este caso la ciencia de la conclusión no estaría causada por el conocimiento del principio, porque nada es causa de sí mismo; no obstante lo cual, entendería que los principios son causas de las conclusiones.

Pues bien, algo parecido ocurre con la voluntad, en la que el fin es, con respecto a los medios, lo que en el entendimiento son los principios respecto a las conclusiones. Por lo cual, si alguien con un acto quiere el fin y con otro los medios, querer el fin es causa de que quiera los medios, pero no sucedería lo mismo si con un solo acto quisiese el fin y los medios, porque una cosa no es causa de sí misma, y, sin embargo, sería exacto decir que quiere que los medios estén ordenados al fin. Pues bien, Dios con un sólo acto conoce todas las cosas en su esencia y las quiere a todas en su bondad. Si, pues, en Dios el entender la causa no es causa de que conozca los efectos, ya que los entiende en la causa, tampoco el querer el fin es causa de que quiera los medios; no obstante lo cual, quiere que los medios estén ordenados al fin. Por consiguiente, quiere que esto sea para aquello, pero no por aquello quiere esto.

\*

### **Art. 6 – Si se cumple siempre la voluntad de Dios**

Es necesario que se cumpla siempre la voluntad de Dios. Para demostrarlo hay que tomar en cuenta que, como el efecto se asemeja a la causa en la forma, las mismas razones rigen para las causas eficientes que para las formales. En cuanto a las formas ocurre que, si bien un ser puede estar privado de una forma

particular cualquiera, ninguno puede estarlo de la forma universal. Luego esto mismo ha de ocurrir respecto a las causas agentes, y por ello se puede producir algo fuera del orden de alguna causa particular, pero no fuera del orden de la causa universal, en la que están comprendidas todas las particulares. La razón es porque, si alguna causa particular no consigue su efecto, se debe a que se lo impide otra causa particular sometida a su vez a la universal, por lo cual el efecto en modo alguno puede escapar a la acción de la causa universal. Por consiguiente, dado que la voluntad de Dios es causa universal de todos los seres, es imposible que no consiga producir su efecto, y de aquí que lo que parece apartarse de la voluntad divina en un orden, entra bajo ella en otro.

\*

#### **Art. 7 - Si la voluntad de Dios es mudable**

La voluntad de Dios es absolutamente inmutable. Pero adviértase que una cosa es mudar de querer y otra querer que alguna cosa se mude. La voluntad se muda cuando alguien empieza a querer lo que antes no quiso o deja de querer lo que antes quería, cosa que sólo puede suceder si se da alguna mudanza por parte del conocimiento o alguna modificación de disposición en la substancia del que quiere. Pero, según hemos visto (C. 9, a.1 y C.14, a.5), tanto la substancia de Dios como su ciencia son absolutamente inmutables. Por consiguiente, es necesario que sea también absolutamente inmutable su voluntad.

\*

#### **Art. 8 - Si la voluntad de Dios impone necesidad a las cosas que quiere**

La voluntad divina impone necesidad a algunas de las cosas que quiere, pero no a todas. Sucede así debido a la eficacia de la voluntad divina. Siempre que alguna causa es eficaz en su acción, no sólo se deriva de ella el efecto en cuanto a la substancia de lo producido, sino también en cuanto al modo de producirse o de ser. Si, pues, la voluntad divina es efficacísima se sigue que no

sólo se producirá lo que Él quiere, sino también del modo que Él quiere que se produzca. Y así Dios, con objeto de que haya orden en los seres para la perfección del universo, quiere que unas cosas se produzcan necesaria y otras contingentemente, y para ello vinculó unos efectos a causas necesarias, que no pueden fallar, y de los que forzosamente se siguen, y otros a causas contingentes y defectibles. El motivo, pues, de que los efectos queridos por Dios provengan de modo contingente, no es porque sean contingentes sus causas próximas, sino porque, debido a que Dios quiso que se produjesen de modo contingente, les deparó causas contingentes.

\*

### **Art. 9 - Si Dios quiere lo malo**

Como el concepto de lo bueno es lo mismo que el de lo apetecible, según hemos visto (C. 5, a. 1), y el mal se opone al bien, es imposible que un mal, en cuanto mal, sea apetecido ni con el apetito natural, ni con el animal, ni con el racional, que es la voluntad. Sin embargo, hay males que se apetecen indirecta o accidentalmente, por cuanto van unidos a algún bien, y esto ocurre en todas las clases de apetito, debido a que lo que intenta el agente natural no es la privación o la destrucción de algo, sino una forma a la que va unida la destrucción de otra, y la producción o generación de un nuevo ser, que presupone la destrucción o corrupción de otro. Pero el mal que va unido a algún bien es privación de otro bien. Luego nunca se apetecería el mal, ni siquiera accidentalmente, a menos que vaya unido a un bien que se quiere o apetece más que el bien de que ese mal priva.

Pues bien, no obstante que Dios quiere algunos bienes particulares más que otros, no hay bien que quiera más que su bondad, por lo cual de ninguna manera quiere el mal de culpa, que priva del orden al bien divino. En cuanto al mal de defecto natural y al mal de pena, lo quiere al querer cualquiera de los bienes a que van anejos, y así, al querer la justicia, quiere el castigo, y al querer que se conserve el orden de la naturaleza, quiere que mueran o se destruyan algunas cosas.

\*

### **Art. 10 - Si Dios tiene libre albedrío**

Nosotros tenemos libre albedrío respecto de las cosas que no queremos por necesidad o por instinto natural. De aquí que no pertenezca el libre albedrío, sino al instinto natural, el que queramos ser felices, y por lo mismo, cuando a los otros seres naturales les mueve el instinto a hacer alguna cosa, no decimos que los mueve el libre albedrío. Si, pues, como hemos dicho (a.3), Dios quiere necesariamente su bondad, pero no así las otras cosas, respecto a lo que no quiere por necesidad tiene libre albedrío.

\*

### **Art. 11 - Si en Dios se ha de distinguir voluntad de signo**

Según tenemos dicho (C. 18, a.3) unas cosas se atribuyen a Dios en sentido propio y otras en sentido metafórico. En Dios se debe distinguir entre la voluntad en sentido propio y la voluntad metafórica. La voluntad en sentido propio se llama voluntad de beneplácito, y en sentido metafórico, voluntad de signo, porque llamamos voluntad al signo de la voluntad.

\*

### **Art. 12 - Si los signos de la voluntad divina están bien clasificados en cinco**

Llamamos signo de la voluntad aquello por medio de lo cual acostumbramos manifestar que queremos alguna cosa. Y así, el que quiere algo puede manifestarlo por sí o por otro. Lo manifiesta por sí todo el que hace algo, lo haga directa, indirecta o accidentalmente. **1.** Directamente el que hace algo por sí mismo y tenemos el signo de la operación, e indirectamente en cuanto no impida que se haga, pues el que suprime obstáculos es agente accidental, como dice el Filósofo, y en este caso tenemos el signo de la permisión. **2.** Por medio de otro manifiesta alguien lo que quiere cuando

induce a otro a que haga alguna cosa, bien por imposición formal, o por inducción persuasoria, y para esto es el consejo. En ocasiones se da a estos cinco modos el nombre de voluntad divina, en el sentido de signos de la voluntad. También se puede decir que la permisión y la operación se refieren a lo presente, la permisión al mal, y la operación al bien. En cuanto al futuro se dan: la prohibición, respecto al mal; el precepto, para el bien necesario y el consejo, para el bien sobreabundante.

\* \* \*

## **Cuestión XX - El amor de Dios**

### **Art. 1 - Si hay amor en Dios**

Es necesario afirmar que hay amor en Dios, porque el primer movimiento de la voluntad, como el de cualquier otra facultad apetitiva, es el amor. El acto de la voluntad, lo mismo que el de otras potencias apetitivas, tiende al bien y el mal como objetos propios, advirtiendo que el bien es el objeto principal y por sí mismo, y el mal es objeto secundario y por otro, o sea, en cuanto se opone al bien. Además, los actos de la voluntad y del apetito que se refieren al bien, preceden por naturaleza a los que tienen por objeto el mal, ya que siempre lo que es por sí precede a lo que es por otro.

Por otra parte, lo más común es por naturaleza lo primero, y por esto el mismo entendimiento antes se refiere a lo verdadero en general que a las verdades particulares. Y aunque, sin duda, hay ciertos actos de la voluntad que se refieren al bien bajo alguna condición especial, sin embargo, el amor tiene por objeto el bien en general, poseído o no poseído. El amor es, pues, por naturaleza el primer acto de la voluntad y del apetito. Y esta es la razón de que todos los otros movimientos apetitivos presupongan el amor como su primera raíz. En cualquiera, pues, que haya voluntad o apetito, necesariamente ha de

haber amor. Hemos demostrado que en Dios hay voluntad, es pues necesario que en Él haya amor.

\*

### **Art. 2 - Si Dios ama todas las cosas**

Dios ama cuanto existe. Todo lo que existe, por el hecho de existir, es bueno, ya que el ser de cada cosa es un bien, como asimismo lo es cada una de sus perfecciones. Hemos demostrado que la causa de los seres es la voluntad de Dios; luego, en tanto una cosa tiene el ser u otra perfección cualquiera, en cuanto Dios lo haya querido. Por consiguiente, Dios quiere algún bien para cada uno de los seres, y como amar es precisamente querer el bien para otro, síguese que Dios ama todo lo que existe. Sin embargo, no lo ama como nosotros, porque como nuestra voluntad no es la causa de la bondad de las cosas, sino que, al contrario, es ésta la que como objeto la mueve, el amor por el que queremos el bien para alguien no es causa de su bondad, sino que su bondad, real o aparente, es lo que provoca el amor por el cual queremos que conserve el bien que tiene y adquiera el que no posee, y en ello ponemos nuestro empeño. En cambio, el de Dios es un amor que crea e infunde la bondad en las criaturas.

\*

### **Art. 3 – Si Dios ama todas las cosas por igual**

Como amar es querer el bien para alguien, que una cosa se ame más o menos puede suceder de dos maneras: Una, por parte del acto de la voluntad, que puede ser más o menos intenso, y de este modo Dios no ama una cosa más que otra, porque lo ama todo con un solo y simple acto de voluntad, que no varía jamás. Otra, por parte del bien que se quiere para lo amado, y en este sentido amamos más a aquel para quien queremos mayor bien, aunque la intensidad del querer sea la misma. Así, pues, es necesario decir que de este modo Dios ama más unas cosas que otras, porque, como su amor es causa de

la bondad de los seres, no habría unos mejores que otros si Dios no hubiese queridos bienes mayores para los primeros que para los segundos.

\*

#### **Art. 4 – Si Dios ama siempre más las cosas que son mejores**

Conforme a lo que tenemos explicado es necesario decir que Dios ama más las cosas que son mejores. Hemos dicho que amar Dios más una cosa es querer para ella un bien mayor, pues bien, como la voluntad de Dios es la causa de la bondad que tienen los seres, la razón de que unas cosas sean mejores que otras es porque Dios quiere para ellas mayores bienes. Por consiguiente, ama más a las mejores.

\* \* \*

### **Cuestión XXI - La Justicia y la misericordia de Dios**

#### **Art. 1- Si en Dios hay justicia**

Hay dos clases de justicia: Una que consiste en el dar y recibir mutuos. El Filósofo la llama justicia conmutativa o reguladora de las conmutaciones o comunicaciones, y no compete a Dios. La otra consiste en distribuir y por ella el gobernante o administrador da a cada cual lo que corresponde a su dignidad. Pues bien, el orden del universo, que resplandece lo mismo en los seres naturales que en los dependientes de la voluntad, demuestra la justicia de Dios.

\*

## **Art. 2 – Si la justicia de Dios es verdadera**

Según hemos dicho (C.19, a.4), la verdad consiste en la adecuación del entendimiento con las cosas. Ahora bien, el entendimiento, que es causa de las cosas, es asimismo su regla y su medida; mas, respecto al que toma su ciencia de ellas, sucede todo lo contrario. Por consiguiente, cuando las cosas son regla y medida del entendimiento, la verdad consiste en que el entendimiento se acomode a las cosas, y esto es lo que sucede con nosotros; pues, de que las cosas existan o no, depende que nuestro parecer sea verdadero o falso. Pero cuando el entendimiento es regla y medida de las cosas, la verdad consiste en que estas se acomoden al entendimiento. Por tanto, la justicia de Dios, que establece en las cosas un orden en conformidad con la razón o idea de su sabiduría, que es su ley, con razón se llama verdad.

\*

## **Art. 3 – Si compete a Dios la misericordia**

Se debe atribuir a Dios la misericordia en grado máximo, aunque no por lo que tiene de afecto pasional, sino por lo que tiene de eficiente. A Dios no le compete entristecerse por la miseria de otro, pero remediar las miserias, entendiendo por miseria un defecto cualquiera, es lo que más compete a Dios, pues lo único que remedia las deficiencias son las perfecciones que confiere el bien, y el primer origen de toda bondad es Dios. Adviértase, sin embargo, que otorgar perfecciones a las criaturas pertenece, a la vez a la bondad divina, a la justicia, a la liberalidad y a la misericordia, aunque por diversos conceptos. La comunicación de perfecciones, considerada en absoluto, pertenece a la bondad (C. 6, a. 1 y 4). Pero en cuanto Dios las concede en proporción de lo que corresponde a cada ser, pertenece a la justicia; en cuanto no la otorga para utilidad suya, sino por sola bondad, pertenece a la liberalidad; y que las perfecciones que concede sean remedio de defectos, pertenece a la misericordia.

\*

**Art. 4 – Si en todas las obras de Dios hay justicia y misericordia**

Es necesario que en cada una de las obras de Dios se hallen la misericordia y la verdad, con tal que por misericordia se entienda el remedio de un defecto cualquiera, no obstante que no se pueda llamar con propiedad defecto a toda miseria, sino sólo al defecto de la criatura racional, que es la que puede ser feliz, pues miseria es lo que se opone a la felicidad. En efecto, es imposible que Dios haga cosa alguna que no sea digna de su sabiduría y bondad, que es por lo que dijimos que se debe algo a Dios; y, asimismo, cuanto hace en las criaturas lo hace con el debido orden y proporción, que es en lo que consiste la razón de justicia. Por consiguiente, es necesario que en toda obra de Dios haya justicia. Pero la obra de la justicia divina presupone siempre la obra de la misericordia. Porque nada se debe a una criatura sino es por motivo de algo que en ella preexiste o se presupone; y si esto es a su vez cosa que se le debe, será en virtud de algo anterior; y como no vamos a llegar así hasta el infinito, es necesario llegar a algo que dependa exclusivamente de la bondad de la voluntad divina, que es el límite supremo. Por tanto, en la raíz de toda obra divina aparece la misericordia, cuya virtud o influjo se prolonga en todo lo que se sigue, e incluso es la que actúa en ello con mayor energía, por lo mismo que la causa primera influye más vigorosamente que la segunda; y de aquí que Dios, por su inmensa bondad, otorga a una criatura lo mismo que le debe con mayor largueza de lo que en justa proporción le corresponde, ya que, para conservar el orden de la justicia, habría bastante con menos de lo que concede su bondad, que sobrepasa toda proporción exigida por las criaturas.

\* \* \*

## **Cuestión XXII - La providencia de Dios**

### **Art. 1 – Si la providencia compete a Dios**

Es necesario que haya providencia en Dios. Hemos demostrado (C.6, a.4) que todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. Pero en las cosas hay bien, no sólo por lo que se refiere a su naturaleza, sino además en cuanto al orden que dice al fin, y especialmente al fin último, que es la bondad divina (C. 21, a. 4). Por tanto, el bien del orden que hay en las criaturas, ha sido creado por Dios. Pero como Dios es causa de las cosas por su entendimiento, por lo cual ha de preexistir en Él la razón de cada uno de sus efectos (C. 15, a. 2; C. 19, a. 4), es necesario que preexista en la mente divina la razón del orden que hay en las cosas con respecto a sus fines, y esto es precisamente la providencia, que es, por tanto, la parte principal de la prudencia, y a la cual están subordinadas las otras dos, o sea, la memoria del pasado y la clara visión del presente, ya que, recordando el pasado y entendiendo el presente, conjeturamos los medios que hemos de tomar para lo por venir. Pues, según el Filósofo, lo propio de la prudencia es ordenar las cosas a sus fines, bien sea respecto a nosotros mismos o bien respecto a los que nos están encomendados, y éste es precisamente el sentido en el que la prudencia o providencia puede predicarse de Dios, en quien nada hay ordenable a un fin, puesto que el fin último es Él mismo. Por consiguiente, lo que en Dios se llama providencia es la razón del orden de las cosas a sus fines.

\*

### **Art. 2 – Si todas las cosas están sujetas a la providencia divina**

Hubo quienes como Demócrito y Epicuro, negaron en absoluto la providencia, porque suponían que el mundo había sido hecho casualmente. Otros opinaron que sólo los seres incorruptibles están sujetos a la providencia, y en cuanto a los corruptibles, lo están las especies, que como tales son incorruptibles, pero no los individuos. No obstante Maimónides exceptuó entre los seres corruptibles al hombre, en atención a que participa de la luz del

entendimiento. Sin embargo, es necesario decir que todos los seres están sujetos a la providencia divina, y no sólo en conjunto, sino también en particular. La razón es porque, como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos al fin se extiende hasta donde se extiende la causalidad del primer agente. El hecho de que en las obras de un agente cualquiera aparezcan cosas no ordenadas al fin, se debe a que tal efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente.

Pero la causalidad de Dios, que es el primer agente, se extiende en absoluto a todos los seres, y no sólo en cuanto a sus elementos específicos, sino también en cuanto a sus principios individuales, lo mismo si son corruptibles que si son incorruptibles, por lo cual todo lo que de algún modo participa del ser, necesariamente ha de estar ordenado por Dios a un fin. Si, pues, como hemos dicho, la providencia es la razón del orden de las cosas al fin, es necesario que, en la misma medida en que las cosas participan del ser, estén sujetas a la providencia divina. Hemos dicho asimismo (C. 14, a. 11) que Dios lo conoce todo, lo universal y lo particular. Dado, pues, que su conocimiento se compara con las cosas (C. 14, a. 8), es necesario que todos los seres estén sujetos al orden de Dios.

\*

### **Art. 3 - Si Dios provee inmediatamente a todas las cosas**

La providencia comprende dos cosas: la razón del orden de los seres proveídos a su fin y la ejecución de este orden, llamada gobierno. En cuanto a lo primero, Dios provee inmediatamente a todas las cosas, porque su entendimiento tiene la razón de todas, incluso de las ínfimas, y porque a cuantas causas encomendó algún efecto las dotó de la actividad suficiente para producirlo, para lo cual es indispensable que de antemano conociese en su razón propia el orden de tales efectos. En cuanto a lo segundo, la providencia divina se vale de intermediarios, pues gobierna los seres inferiores por medio de los superiores, pero no porque sea insuficiente su poder, sino porque es

tanta su bondad, que comunica a las mismas criaturas la prerrogativa de la causalidad.

\*

#### **Art. 4 - Si la providencia impone necesidad a las cosas provistas**

La providencia divina impone necesidad a ciertas cosas, pero no a todas, como algunos han creído. A la providencia corresponde ordenar las cosas al fin, pues bien, después de la bondad divina, que es un fin independiente de las cosas, el principal bien que en ellas existe es la perfección del universo, que no existiría si en el mundo no se encontrasen todos los grados del ser. Por tanto, corresponde a la providencia divina producir el ser en todos sus grados, y por ello señaló a algunos efectos causas necesarias, para que se produjesen necesariamente, y a otros, causas contingentes, con el objeto de que se produzcan de modo contingente, según sea la condición de las causas próximas.

\* \* \*

#### **Cuestión XXIII - La predestinación**

##### **Art. 1 - Si los hombres son predestinados por Dios**

Compete a Dios predestinar. Todos los seres están sujetos a la providencia divina. A la providencia pertenece ordenar las cosas al fin. Pero las criaturas están ordenadas por Dios a un doble fin. Uno, desproporcionado por exceso con la capacidad de la naturaleza criada, y este fin es la vida eterna, que consiste en la visión de Dios y que está por encima de la naturaleza de toda criatura. El otro es proporcionado a la naturaleza criada, o sea, un fin que la naturaleza puede alcanzar con sus propias fuerzas.

Pues bien, para que algo llegue a donde no puede alcanzar con las fuerzas de su naturaleza, es necesario que sea transmitido por otro, y por esto, hablando con propiedad, la criatura racional, que es capaz de vida eterna, llega a ella como si fuese transmitida por Dios. Pues la razón de esta transmisión preexiste en Dios, como preexiste en Él la razón del orden de las cosas a sus fines, en lo que hemos dicho que consiste la providencia; y puesto que la razón que el autor de una obra tiene de lo que se propone hacer es una suerte de preexistencia en él de la obra que ha de realizar, síguese que a la razón de la antedicha transmisión de la criatura racional al fin de la vida eterna, se le llama “predestinación”, pues destinar es enviar. Y de este modo se comprende que la predestinación, en cuanto a sus objetos, es parte de la providencia.

\*

### **Art. 2 - Si la predestinación pone algo en el predestinado**

La predestinación no es nada en los predestinados, sólo lo es en el que predestina. La predestinación es una parte de la providencia, ahora bien, la providencia no está en las cosas provistas, ya que, conforme hemos visto, es una determinada razón que hay en la mente del provisor. Únicamente la ejecución de la providencia, llamada gobierno, está pasivamente en lo gobernado; pero de modo activo está en el gobernante. Por consiguiente, no cabe duda que la predestinación es la razón que en la mente divina hay del orden de algunos a la salvación eterna. En cuanto a la ejecución de este orden, pasivamente está en los predestinados, pero activamente está en Dios; y la ejecución de la predestinación es la vocación y la glorificación.

\*

### **Art. 3 - Si Dios reprueba a algún hombre**

Dios reprueba a algunos. Hemos dicho que la predestinación es una parte de la providencia, y que a la providencia pertenece permitir algún defecto en las cosas que le están sometidas. Pues bien, como los hombres están ordenados

a la vida eterna por la providencia divina, a la providencia divina pertenece también permitir que algunos no alcancen este fin, y a esto se llama reprobación. Lo mismo que la predestinación es una parte de la providencia respecto a los que están ordenados por Dios a la salvación eterna, lo es también la reprobación respecto a los que no han de alcanzar este fin. Por consiguiente, la reprobación no incluye solamente la presciencia, sino que, según nuestro modo de entender, le añade algo, como lo añade la providencia, según hemos visto (C. 22, a. 1), pues así como la predestinación incluye la voluntad de dar la gracia y la gloria, la reprobación incluye la voluntad de permitir que alguien caiga en la culpa, y por la culpa, aplicarle la pena de condenación.

\*

#### **Art. 4 - Si Dios elige a los predestinados**

Según nuestra manera de concebir, la predestinación presupone una elección, y la elección, un amor. La razón de esto es que la predestinación es una parte de la providencia, y la providencia, lo mismo que la prudencia, es una razón existente en el entendimiento (C. 22, a. 2) que manda se ordenen algunas cosas al fin. Pero como esto no se hace si previamente no se quiere tal fin, síguese que la salvación eterna presupone, según nuestro modo de concebir, que Dios quiera su salvación, y en esto interviene la elección y el amor. El amor por cuanto quiere para ellos la salvación eterna, pues amar es querer el bien para alguien, y la elección, por cuanto quiere este bien para algunos con preferencia a otros, puesto que reprueba a algunos. Adviértase, sin embargo. Que la elección y el amor no guardan en Dios el mismo orden que en nosotros en quienes la voluntad que ama no es causa del bien, sino que al contrario es un bien preexistente la que la incita a amar, y por esto en nosotros la elección precede al amor. Pero en Dios sucede lo contrario, porque su voluntad por la que quiere para alguien el bien amándole, es causa de que este obtenga tal bien con preferencia a los otros, y de este modo se comprende que el amor precede a la elección, y la elección a la predestinación y, por consiguiente, que todos los predestinados son elegidos y amados.

\*

### **Art. 5 - Si la presencia de los méritos es causa de la predestinación**

Como la predestinación incluye la voluntad (a. 3 y 4), la razón de la predestinación será la misma que la de la voluntad divina. Respecto a esta hemos dicho (C. 19, a. 5) que no es posible asignarle causa por parte del acto de querer, si bien se le puede asignar motivo por parte de las cosas que quiere, en cuanto Dios quiere que una cosa sea por otra. De aquí que nadie se haya obcecado hasta el punto de sostener que los méritos sean causa de la predestinación por parte del acto del que predestina. Lo que aquí se discute es si la predestinación tiene alguna causa por parte de sus efectos, o, lo que es lo mismo, si Dios predeterminó que Él daría a alguien el efecto de la predestinación por algún merecimiento. Hubo quienes dijeron (Orígenes) que se preordena a algunos el efecto de la predestinación por méritos adquiridos con anterioridad en otra vida. Otros dijeron que la razón o causa del efecto de la predestinación son los méritos preexistentes en esta vida (pelagianos). Y dijeron otros que la razón de la predestinación son los méritos que siguen a su efecto, y esto quiere decir que, si Dios da la gracia a alguno y predetermino que se la habría de dar, es porque previó que había de usar bien de ella.

Pero estos parecen haber distinguido entre lo que pertenece a la gracia y lo que pertenece al libre albedrío, como si el mismo efecto no pudiese provenir de ambos. Es indudable que lo que procede de la gracia es efecto de la predestinación; pero esto no se puede poner como razón suya, puesto que está incluido en ella. Por consiguiente, lo que se hace por el libre albedrío proviene de la predestinación. En vista de esto, se ha de decir que podemos considerar el efecto de la predestinación de dos maneras: Una, en particular, y de este modo no hay inconveniente en que un efecto de la predestinación sea causa de otro: el posterior, del anterior en el orden de la causa final, y el anterior, del posterior en calidad de causa meritoria, que viene a ser como una disposición de la materia.

La otra manera como se puede considerar la predestinación es en común, y, así considerada, es imposible que el efecto de toda la predestinación en conjunto tenga causa alguna por parte nuestra, porque cuanto de lo que se ordena a la salvación hay en el hombre, todo está comprendido bajo el efecto de la predestinación, incluso la misma preparación para la gracia, pues ni ésta se hace sin el auxilio divino. Sin embargo, la predestinación, en este sentido, tiene por causa, por parte de sus efectos, la bondad divina, a la que se ordena todo el efecto de la predestinación como a su fin, y de la que procede como de su causa motriz.

\*

#### **Art. 6 – Si es cierta la predestinación**

La predestinación consigue su efecto ciertísima e infaliblemente, y, sin embargo, no impone necesidad, o sea, no hace que su efecto se produzca de modo necesario. Hemos dicho que la predestinación es una parte de la providencia (a. 1), mas no todo lo sujeto a la providencia se produce de modo necesario, ya que hay cosas que se producen de modo contingente, debido a la condición de las causas próximas que para tales efectos destina la providencia divina, no obstante lo cual, el orden de la providencia es infalible, según hemos dicho (C. 22, a. 4). Por consiguiente, es asimismo cierto el orden de la predestinación, y, sin embargo, no destruye la libertad del albedrío, del que proviene que su efecto sea contingente. En esta materia recuérdese también lo que tenemos dicho de la ciencia y de la voluntad divina (C.14, a. 13; C. 19, a. 8), que no destruyen la contingencia de las cosas, no obstante ser ellas ciertísimas e infalibles.

\*

#### **Art. 7 – Si el número de los predestinados es cierto**

Sí es cierto. Hubo, sin embargo, quienes sostuvieron que la certeza de este número es formal, y no material. Mas esto destruye aquella certeza de la

predestinación. Para Dios es cierto el número de los predestinados, tanto formal como materialmente, y esto no sólo por razón de su conocimiento, sino por razón de la elección y de cierta selección. Para entender esto hay que recordar que todo agente tiende a producir algo finito, según lo dicho al hablar de lo infinito (C. 7, a. 4). Ahora bien, todo el que haya fijado la amplitud de su obra determina también el número de las que son sus partes esenciales, necesarias por sí mismas para la perfección del conjunto; pero no el número concreto de lo que no son partes principales y sólo se requiere por razón de ellas, pues de estas toma cuantas sean necesarias para las primeras. Pues en esta forma debemos razonar cuando se trata de Dios con relación al universo. Entre todas las criaturas las que de modo más principal están ordenadas al bien del universo son las criaturas racionales que, en cuanto tales, son incorruptibles, y entre ellas de modo principalísimo las que consiguen la bienaventuranza, por ser las que de modo más inmediato se unen al fin.

Por consiguiente, para Dios es cierto el número de los predestinados, y no sólo por modo de conocimiento, sino también, y principalmente, por modo de determinación previa. Pero no podemos decir lo mismo del número de los reprobados, que parecen estar ordenados por Dios al bien de los elegidos, para los cuales todas las cosas cooperan al bien. Respecto a cuál sea el número de los hombres predestinados, lo mejor es decir que sólo de Dios es conocido el número de los elegidos que han de ser colocados en la felicidad suprema.

\*

### **Art. 8 – Si la predestinación puede ser ayudada por las oraciones de los santos**

Se ha de decir que en la predestinación hay que distinguir dos cosas: la misma preordenación divina y su efecto. En cuanto a lo primero, la predestinación en modo alguno puede ser ayudada por las oraciones de los santos, pues no son estas las que hacen que alguien sea predestinado por Dios. Pero en cuanto a lo segundo, se dice que la predestinación es ayudada por las oraciones de los santos y por otras obras buenas, porque la providencia, de la

que forma parte la predestinación, no prescinde de las causas segundas, sino que provee a sus efectos en forma tal, que incluso el orden de las causas segundas está comprendido en sus planes. Por tanto, Dios predestina la salvación de alguien de modo tal que bajo el orden de la predestinación queda comprendido todo lo que promueve la salvación del hombre. Y he aquí porqué los predestinados deben poner empeño en orar y practicar el bien, pues de esta manera se realiza con certeza el efecto de la predestinación.

\* \* \*

## **Cuestión XXIV - El libro de la vida**

### **Art. 1 – Si el libro de la vida es lo mismo que la predestinación**

El libro de la vida en Dios es una expresión metafórica. Por lo anteriormente dicho sabemos que todos los predestinados son elegidos por Dios para que posean la vida eterna, y, en atención a esto, a la inscripción de los predestinados se llama libro de la vida. También decimos que está inscripto o grabado en el entendimiento de alguno lo que conserva aferrado a la memoria, así pues, el mismo conocimiento de Dios por el que firmemente retiene que ha predestinado a algunos a la vida eterna, se llama libro de la vida, pues así como lo escrito en un libro es un signo de lo que se ha de hacer, el conocimiento o noticia de Dios es en Él como una especie de signo de los que han de ser conducidos a la vida eterna.

\*

### **Art. 2 – Si el libro de la vida se refiere solo a la vida de la gloria de los predestinados**

Según lo dicho, el libro de la vida designa cierta inscripción o conocimiento de los elegidos para la vida. Ahora bien, una persona se elige

para algo que no le corresponde tener por naturaleza, y, además, aquello para lo que alguien es elegido tiene razón de fin. Pues como el fin que está por encima de la naturaleza es la vida de la gloria, según hemos visto (C.12, a.4; C.23, a.1), síguese que el libro de la vida se refiere propiamente a la vida de la gloria.

\*

### **Art. 3 – Si es borrado alguno del libro de la vida**

El libro de la vida es la inscripción de los que se ordenan a la vida eterna, y a ella se ordena alguien por dos cosas: por predestinación, y esta ordenación no se ve frustrada jamás, o por la gracia, pues todo el que tiene la gracia, sólo por tenerla, es digno de la vida eterna, y esta ordenación a veces falla, porque hay quienes han sido ordenados por la gracia a la vida eterna y, sin embargo, no la alcanzan por haber cometido pecado mortal. Por tanto, los ordenados por predestinación divina a la vida eterna están inscriptos en absoluto en el libro de la vida, porque lo están como quienes han de poseer la vida eterna en sí misma. En cambio los ordenados a la vida eterna, no por predestinación divina, sino por la gracia, están inscritos en el libro de la vida, pero no en absoluto sino de alguna manera, porque lo están como quienes han de tener la vida eterna, no en sí misma, sino en su causa, y estos pueden ser borrados del libro de la vida, con tal del hecho de borrar no se refiera al conocimiento divino, como si Dios supiera primero una cosa y después no la supiese, sino al objeto conocido, en el sentido de que Dios sabe que alguien primero estuvo ordenado a la vida eterna y después no lo estuvo por haber perdido la gracia.

\* \* \*

## **Cuestión XXV- La potencia divina**

### **Art. 1 - Si en Dios hay potencia**

Hay una doble potencia: la pasiva, que en modo alguno está en Dios, y la activa, que es preciso atribuirle en grado máximo. Es indudable que cada ser es principio activo de algo por cuanto está en acto y es perfecto, y, en cambio, en cuanto deficiente e imperfecto, es sujeto pasivo. Pero hemos visto (C. 3 y 4) que Dios es acto puro, y su perfección es absoluta y universal y que en Él no tiene cabida la imperfección. Por consiguiente, le compete ser principio activo en grado máximo, y de ningún modo sujeto pasivo. Pues bien, la razón de principio es aplicable a la potencia activa, ya que la potencia activa es principio de obrar en otro, en cambio, la pasiva es principio receptivo de la acción extraña, como dice el Filósofo. Luego, es necesario concluir que en Dios hay la máxima potencia activa.

\*

### **Art. 2 - Si la potencia de Dios es infinita**

Según hemos dicho, en tanto hay potencia activa en Dios en cuanto está en acto. Si, pues, su ser es infinito, por cuanto no está limitado por cosa alguna que lo reciba (C.7, a.1), síguese que la potencia de Dios es por necesidad infinita. La razón es porque en todos los agentes se observa que cuanto mejor participan de la forma con que obran, mayor es su potencia para obrar. Por tanto, como la esencia divina, por la que Dios obra, es infinita (C.7, a.1), síguese que su potencia es también infinita.

\*

### **Art. 3 - Si Dios es omnipotente**

No parece fácil asignar la razón de la omnipotencia, ya que caben dudas acerca de qué cosas sean las comprendidas en el enunciado “Dios todo lo

puede”. Sin embargo, como la potencia se refiere a lo posible, cuando se dice que Dios todo lo puede, lo más exacto es entender que puede todo lo posible y que por esto se le llama omnipotente. Pues bien, según el Filósofo, “lo posible” puede serlo de dos maneras. Una, con relación a alguna potencia. Pero si se dijese de Dios que es omnipotente porque puede todo lo que es posible para su potencia, habría un círculo vicioso en la definición de la omnipotencia, pues esto equivale a decir que es omnipotente porque puede todo lo que puede. Es necesario, pues, que se llame a Dios omnipotente porque puede todo lo “absolutamente posible”, que es la segunda manera de ser posible. Pues bien, lo posible o imposible en absoluto depende de la relación que haya entre sus términos; posible es aquello cuyo predicado no repugna al sujeto; e imposible en absoluto aquello cuyo predicado repugna al sujeto. Mas aquí se ha de advertir que, como todo agente produce algo semejante a él, a cada potencia activa corresponde, como objeto propio, lo posible según la razón del acto en que cada potencia activa se funda. Ahora bien, el ser de Dios, en el cual se funda la razón de la potencia divina, es el ser infinito, que no está encuadrado en ninguna categoría del ente, sino que de antemano contiene en sí toda la perfección del ser.

Por consiguiente, todo lo que puede tener razón de ser está contenido entre los posibles absolutos, con relación a los cuales decimos que Dios es omnipotente. Pero nada se opone a la razón de ser más que el no-ser. Luego, lo único que repugna a la razón de absolutamente posible, que está sometido a la potencia divina, es lo que en sí mismo y simultáneamente entraña el ser y el no-ser. Esto es, pues, lo que no está sujeto a la omnipotencia, y no por insuficiencia del poder divino, sino porque no puede tener razón de factible, ni siquiera de posible. Por consiguiente, todo lo que no implica contradicción está comprendido entre los posibles respecto a los cuales se llama omnipotente a Dios, y, en cambio, lo que la implica no está contenido bajo la omnipotencia de Dios, porque no puede tener razón de posible; por lo cual más exacto es decir que “no puede ser hecho”. Esto no se opone al dicho del ángel: “ninguna palabra es imposible para Dios”, pues lo que implica contradicción no puede ser palabra, porque ningún entendimiento puede concebirlo.

\*

#### **Art. 4 - Si Dios puede hacer que las cosas pasadas no hayan sido**

Según hemos visto (a.3; C.7, a.2 ad.1), lo que implica contradicción no cae bajo la omnipotencia de Dios. Pues bien, que lo pasado no haya sido implica contradicción, luego, que lo pasado no haya sido no está sujeto a la omnipotencia divina.

\*

#### **Art. 5 - Si Dios puede hacer lo que no hace**

En esta materia ha habido dos errores: **1.** El que dijeron algunos, que Dios obra por necesidad de naturaleza, en forma que, así como de la acción de los seres naturales no puede provenir sino lo que proviene, así tampoco podría provenir de la acción divina otra cosa ni otro orden de cosas más que el actual. Pero hemos demostrado (C. 10, a. 3 y 4) que Dios no obra como obligado por la necesidad de la naturaleza, sino que la causa de todas las cosas es su voluntad, que tampoco está natural y necesariamente determinada a las actuales cosas. Por consiguiente, el actual orden de cosas en modo alguno proviene de Dios con tal necesidad que no puedan provenir también otros. **2.** Hubo también quienes dijeron que la potencia divina está determinada al actual curso de los seres por el orden de la sabiduría y justicia divina, sin la cual nada hace Dios.

Cierto que, como la potencia de Dios, que es su esencia, no es cosa distinta de la sabiduría divina, se puede decir, sin inconveniente, que nada hay en la potencia divina que no esté en el orden de su sabiduría, pues ésta incluye todas las posibilidades de la voluntad de Dios. Sin embargo, el orden impuesto a las cosas por la sabiduría divina, en el que, según hemos visto (C.21, a.4), consiste la razón de justicia, no se adecua a la sabiduría de Dios en forma que quede limitada a este orden.

Ahora bien, no hay duda que toda la razón del orden que el sabio impone a lo que ha de hacer se toma del fin. Por consiguiente, cuando el fin es proporcionado a las cosas que por él se hacen, la sabiduría del que las hace está limitada a un orden fijo. Pero la bondad divina es un fin que excede sin proporción a las criaturas. Luego, la sabiduría divina no está limitada a un orden, sea el que fuere, de cosas, en forma tal que de ella no puedan fluir otras. Por consiguiente, se ha de decir que en absoluto Dios puede hacer otras cosas distintas de las que hace.

\*

### **Art. 6 - Si Dios puede hacer mejores las cosas que hace**

Las cosas tienen doble bondad. Una esencial, y en cuanto a este bien Dios no puede hacer cosa alguna mejor que la que hizo, aunque pueda hacer otra mejor, por lo mismo que no puede hacer mayor el número cuatro, porque, si fuese mayor, ya no sería el cuatro, sino otro número, y la adición de una diferencia substancial en las definiciones equivale a añadir una unidad a los números, como dice Aristóteles. Hay, sin embargo, otra bondad que no pertenece a la esencia de las cosas, y en cuanto a esta clase de bienes puede Dios hacer mejores las cosas que las hizo. Así pues, hablando en general, dada una cosa cualquiera, puede Dios hacer otra mejor.

\* \* \*

## **Cuestión XXVI - La bienaventuranza divina**

### **Art. 1 - Si la bienaventuranza compete a Dios**

A Dios compete la bienaventuranza en grado máximo. Con el nombre de bienaventuranza no se entiende más que el bien perfecto de la naturaleza intelectual, cuyo es conocer su propia satisfacción en el bien de que goza, y a

la que compete ser dueña de sus acciones y susceptible de que le sobrevengan cosas buenas o malas. Pues bien, ambas condiciones, o sea, la de ser perfecto y la de ser inteligente, son propias de Dios en grado máximo, y, por tanto, en el mismo grado lo es la bienaventuranza.

\*

### **Art. 2 - Si se llama a Dios bienaventurado por el entendimiento**

La bienaventuranza, como hemos dicho (a. 1), significa el bien perfecto de la naturaleza intelectual, pues así como todas las cosas apetecen su perfección, la naturaleza intelectual apetece ser bienaventurada. Ahora bien, lo más perfecto que hay en la naturaleza intelectual es la operación intelectual, por la que en cierto modo adquiere todas las cosas, y, por consiguiente, la bienaventuranza de toda naturaleza intelectual consiste en entender. Y aunque en Dios el ser y el entender no son realmente distintos, tienen, sin embargo, distintos conceptos, y, por consiguiente, la bienaventuranza se ha de atribuir a Dios por el entendimiento, como también a los otros bienaventurados, que se llaman tales por asimilación con la bienaventuranza divina.

\*

### **Art. 3 - Si Dios es la bienaventuranza de cada uno de los bienaventurados**

La bienaventuranza de la naturaleza intelectual consiste en el acto del entendimiento, en el cual se pueden distinguir dos cosas: el objeto del acto, que es lo inteligible, y el acto mismo, que es la acción de entender. Si, pues, la bienaventuranza se considera por parte del objeto, entonces sólo Dios es la bienaventuranza, pues sólo porque entiende a Dios es alguien bienaventurado. En cambio, por parte del acto del que entiende, la bienaventuranza en las criaturas bienaventuradas es una cosa creada, si bien en Dios, incluso en este aspecto, es algo increado.

\*

**Art. 4 - Si en la bienaventuranza de Dios está incluida toda bienaventuranza**

Cuanto de deseable hay en cualquier clase de felicidad, todo preexiste de modo más elevado en la bienaventuranza divina. Por lo que se refiere a la felicidad contemplativa, tiene la contemplación continua y ciertísima de sí mismo y de todas las otras cosas, y en cuanto a la activa, tiene el gobierno de todo el universo. De la felicidad terrena que, según Boecio, consiste en placeres, riquezas, poderío, dignidad y fama, por riqueza tiene la omnímoda abundancia que la riqueza promete; por poderío, la omnipotencia; por dignidad, el gobierno de todos los seres, y por fama, la admiración de todas las criaturas.

HNA. MARÍA ELISA LADRÓN DE GUEVARA OCD

# APÉNDICE



**ETIENNE GILSON**

***El Tomismo***

Pamplona, EUNSA, 1978

**Capítulo I- El problema de la existencia de Dios, pp. 71-92.**

- 1 - Supuesta evidencia de la existencia de Dios, pp. 71-74.
- 2 - Las teologías de la esencia, pp. 74-85.
- 3 - La existencia de Dios como problema, pp. 85-92.

**Capítulo II- Las pruebas de la existencia de Dios, pp. 93-138.**

- 1 - Prueba por el movimiento, pp. 93-106.
- 2 - Prueba por la causa eficiente, pp. 106-110.
- 3 - La prueba por lo necesario, pp. 110-114.
- 4 - Prueba por los grados del ser, pp. 114-122.
- 5 - La prueba por la causa final, pp. 122-126.
- 6 - Sentido y alcance de las cinco vías, pp. 126-138.

**Capítulo III- El ser divino, pp. 139-215.**

- 1 - *Haec sublimis veritas*, pp.140-159.
- 2 - El conocimiento de Dios, pp. 159-183.
- 3 - Las perfecciones de Dios, pp.183-200.
- 4 - El creador, pp. 200-217.

**Capítulo IV- La reforma tomista, pp. 217-271.**

- 1 - Una nueva teología, pp. 217-241.
- 2 - Una nueva ontología, pp. 241-271.

\* \* \*

## **Capítulo I - El problema de la existencia de Dios**

El estudio de la filosofía termina con la metafísica, cuyo coronamiento es la teología, de modo que el problema de la existencia de Dios y de su naturaleza lo trata sólo al final. Así lo exige la naturaleza misma del conocimiento humano que, partiendo de lo sensible, se eleva progresivamente hacia el conocimiento de lo abstracto e inteligible. La ciencia sagrada, en cambio, procede de otro modo. Fundada en la palabra de Dios, parte necesariamente del propio Dios y desde Él vuelve al hombre, que es uno de sus efectos.

La reflexión filosófica, tal como Santo Tomás la practica, es un esfuerzo para inteligir el objeto de la fe cristiana, y en este sentido es auxiliar de la ciencia sagrada y el orden de su objeto debe ser también el suyo. Ella supone que la existencia de Dios es conocida por la fe, pero esta certeza es también accesible a la razón natural, por tanto, la demostración de la existencia de Dios será lo primero. Y así Santo Tomás sigue el orden propio de la ciencia teológica pues, de hecho, lo que está haciendo es Teología.

Encontrar la justificación racional de la proposición “Dios existe” es establecer, a modo de preámbulo toda la verdad que el intelecto puede alcanzar en relación al objeto de la fe, pues este conocimiento contiene de un modo implícito el conocimiento de todo lo que podemos saber de Él con las solas fuerzas de la razón natural.

### **1. Supuesta evidencia de la existencia de Dios**

Algunos teólogos consideraban la existencia de Dios como una evidencia y, por tanto, que su demostración era superflua o, mejor dicho, imposible. Sus posiciones se pueden reducir a tres principales que Santo Tomás examina por separado en la *Suma Teológica*.

La primera pertenece a San Juan Damasceno quien expresa que “el conocimiento de que Dios existe está naturalmente implantado en todos”.

La segunda, pertenece a San Anselmo, y parte del principio: toda proposición en la que basta comprender los términos para saber que es verdadera, es inmediatamente evidente, y tal sería el caso de la proposición “Dios existe”, pues si la definición de la palabra “Dios” es: aquel que es tal que no se puede concebir mayor. Si alguien oye pronunciar esta palabra, formará, consiguientemente, esta proposición en el pensamiento, pero, lo que existe a la vez en el pensamiento y en la realidad es mayor que lo que únicamente existe en el pensamiento, luego, Dios existe a la vez en el pensamiento y en la realidad.

El tercer argumento, originario de San Agustín, expresa que: “Se conoce de suyo que la verdad existe, pues quien niega que la verdad existe, concede que la verdad existe. Ahora bien, Dios es la misma verdad, así pues, se conoce por sí mismo que Dios existe”.

En realidad, ninguno de estos tres autores ha dejado de intentar demostrar la existencia de Dios, lo que sucede es que Santo Tomás acá, como en otras partes, toma temas que le permiten resaltar aspectos o puntos importantes. Pero el estado del problema tenía, de hecho, causas lejanas en la historia de la filosofía...

## **2. Las teologías de la esencia**

Platón responde siempre a la pregunta por el ser con la descripción de una cierta manera de ser, a saber, inteligible e inmutable. Las expresiones “ser” y “ser algo”, ser “uno de los seres”, son equivalentes. En esta doctrina el ser se reduce a la estabilidad de la esencia, luego, la oposición de la existencia a la nada se reduce a la distinción dialéctica de **lo mismo** y **lo otro**, el no ser no es contrario al ser, sino distinto. Desde esta perspectiva, es decir “desde el punto de vista de la esencia, las nociones de ser y de no ser quedan despojadas de toda connotación existencial”.

San Agustín, heredero de esta noción de ser, no plantea la oposición existencial entre el ser y la nada, sino entre lo que “es verdaderamente” y lo que “no es verdaderamente”. El ser adquiere desde entonces el valor variable que tiene siempre en una ontología de las esencias. En un sentido se define como lo absolutamente inmutable, lo mismo y el reposo, por oposición a un no-ser concebido como variable, cambiante, movimiento puro. Entre ambos extremos se despliegan todos los seres, que, ni no son, puesto que participan de alguna esencia estable, ni son absolutamente, porque podrían no ser. El ser es un valor variable que se mide por la estabilidad de la esencia, todo lo que es absolutamente invariable está en el supremo grado del ser y es Dios, supremo en el orden de la “*ousía*” que San Agustín traduce como *essentia*.

El Dios *essentia* [esencia] de San Agustín permaneció en San Anselmo, lo propio de Dios es pues, ser siempre el mismo pura y simplemente. Así pues, sus pruebas de la existencia de Dios se reducen a mostrar que las cosas más o menos buenas presuponen la “esencia” de un supremo bien sumamente noble y, por ende, sumo ser. Puesto que Dios es *essentia*, explica Gilson, todo el problema se reduce a saber si la *essentia*, cuya definición consiste en ser “lo que es”, puede ser concebida como no existente. La respuesta se impone por sí misma: lo que es el ser por definición es “aquello de lo cual no se puede concebir nada mayor”. Es pues, la modalidad del ser divino quien funda la necesidad de su existencia en una doctrina en que la existencia es función de la esencia.

De San Anselmo a Santo Tomás se prolonga la misma perspectiva a través de Ricardo de S. Víctor quien se pregunta por la relación entre *essentia* y *existentia* [existencia] pero concibiendo esta última en el sentido de origen de la esencia, es decir, como *ex-sistere*, donde “*sistere*” designa la esencia y “*ex*” el origen. La *Suma* de Alejandro de Hales avanza en el mismo sentido. Abocándose a reducir a problemas de esencia todos los que atañen a la existencia, incluido el de la existencia de Dios. La *essentia* se convierte en el nombre propio de Dios. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios se reducen entonces a demostrar que la propiedad de ser pertenece, con pleno

derecho, a la substancia divina; es decir, probar que la sustancia divina, siendo lo que es, es preciso necesariamente que sea. De lo que se tratará, pues, es de ver si una esencia implica o no la necesidad de existir.

San Buenaventura, por su parte, partiendo de los mismos principios llega a una conclusión semejante. Todo su esfuerzo, en lo que se refiere a este tema, estaba dirigido a hacer aparecer la existencia de Dios como evidente, más bien que a demostrarla.

### **3. La existencia de Dios como problema**

Santo Tomás, al adoptar, no ya el punto de vista de la esencia, sino el de la existencia, afirma que la existencia de Dios requiere una demostración propiamente dicha. A las tesis precedentes, fundadas en una teología de la esencia, les opone una objeción fundamental, a saber, que todos los argumentos a favor de la evidencia de Dios descansan en un solo y mismo error: tomar por el mismo Dios lo que no es más que un efecto causado por Él.

Así, contra el “conocimiento natural” de la existencia de Dios de S. Juan Damasceno, sostiene que este conocimiento no es más que un efecto de Dios, pero será necesaria una demostración para inferir de ahí que Dios existe. Lo que es innato en nosotros no es el conocimiento de la existencia de Dios, sino la luz natural de la razón y sus principios por medios de los cuales podemos ascender hasta Dios, causa primera, a partir de sus efectos. Si se dice que conocemos a Dios de modo natural, ya que tendemos hacia Él como hacia nuestro fin, es cierto que todo hombre tiende naturalmente hacia la felicidad, pero, conocer que hay un soberano bien no es conocer a Dios, aunque Él sea el soberano bien.

Otro tanto ocurre con el argumento de S. Agustín quien afirma que Dios es inmediatamente cognoscible por el intelecto, a quien responde que en realidad los únicos seres directamente accesibles a nuestro conocimiento son las cosas sensibles y que será necesaria una demostración por medio de la cual la razón ascienda desde las realidades concretas, dadas en la

experiencia, hasta la de Dios. En cuanto a que el hombre conoce naturalmente a Dios puesto que tiende naturalmente a Él, responde que a lo que el hombre tiende naturalmente es hacia su bienaventuranza la cual, de hecho, no siempre identifica con Dios.

En cuanto al argumento con el que Agustín pretende probar que la existencia de Dios es evidente, y según el cual, la verdad existe, Dios es la verdad, en consecuencia, Dios existe. Dirá Tomás, que existan verdades no implica la existencia más que de esas mismas verdades. Si lo que se pretende es pasar de verdades empíricas dadas a su causa, es necesario, pues, una demostración.

Y, con respecto al argumento de San Anselmo, tomado de tantas formas por Alejandro de Hales y San Buenaventura, según el cual, no se puede pensar que Dios no exista, sostiene en definitiva que la idea de una existencia no es equivalente a una existencia pues, del hecho de que comprendamos esta definición resulta simplemente que Dios existe en nuestro entendimiento, no en la realidad. Una existencia se constata o se infiere, pero no se deduce.

Todos coinciden en que Dios existe, pero difieren en la visión metafísica con la que abordan el problema. Si se va de la esencia a la existencia, se debe buscar en la noción de Dios la prueba de su existencia; por el contrario, si se va de la existencia a la esencia, debemos servirnos de las pruebas de la existencia de Dios para conocer su esencia. Este último es el camino asumido por Santo Tomás. El único medio que tiene el hombre para conocer la esencia de Dios es ascender hacia Él por medio de la razón a partir del conocimiento sensible que tenemos de sus efectos.

\* \* \*

## Capítulo II - Las Pruebas de la existencia de Dios

Santo Tomás presenta en la *Suma Teológica* cinco pruebas de la existencia de Dios y cuatro en la *Suma contra Gentes*. Las demostraciones son básicamente las mismas en ambas, sólo que más breves y simplificadas en la primera, al tiempo que abordadas desde su aspecto más metafísico; más detalladas y poniendo el acento más en el aspecto físico, en la segunda. Las cinco vías tienen una estructura idéntica e incluso forman un todo complementándose unas a otras e iluminando aspectos diferentes de la causalidad Divina.

### 1. Prueba por el movimiento

Esta prueba tiene su origen en Aristóteles. Su punto de partida es la consideración del movimiento cósmico, y funda el principio de que nada se mueve por sí mismo en los conceptos de acto y potencia.

La *Suma Teológica* presenta la prueba de la siguiente manera: Constatamos por los sentidos que existe el movimiento en el mundo. Todo lo que se mueve es movido por otra cosa. Nada se mueve sino en tanto que está en potencia respecto de aquello hacia lo que se mueve; y, por el contrario, nada mueve sino en tanto que está en acto. Una cosa no puede ser llevada de la potencia al acto, sino por un ser en acto. Es, pues, imposible que una cosa sea, del mismo modo y bajo el mismo respecto, motriz y movida, en acto y en potencia, es decir, que se mueva así misma. Pues, si aquello por lo que algo se mueve está, asimismo, en movimiento, significa que a su vez es movido por otro, y así sucesivamente. Pero en esta serie no podemos remontarnos al infinito, ya que, entonces, no habría en ella un primer motor ni, en consecuencia, ningún otro motor. Para explicar el movimiento es necesario, pues, remontarse a un primer motor inmóvil, es decir, Dios. Pero, lo que en la *Suma Teológica* fundamenta toda la prueba, en la *Suma contra Gentes* es presentado como uno de los posibles fundamentos de la misma presentándola allí de dos formas, una directa y otra indirecta.

Lo cierto es que en esta prueba hay dos proposiciones que es preciso demostrar: La primera, que toda cosa es movida por otra, lo cual hace Aristóteles por medio de tres argumentos, demostrando que esta proposición “todo lo que mueve es movido por otro” es verdadera, estableciendo así la necesidad de un primer motor al que nada exterior ponga en movimiento. Y, la segunda, que no se puede remontar al infinito en la serie de cosas que mueven y son movidas, dando de ello tres razones.

Pero, de la existencia de un primer motor que no sea movido desde el exterior, no se sigue que existe un primer motor absolutamente inmóvil, ya que puede, sin embargo, moverse a sí mismo y, en consecuencia, no es absolutamente inmóvil. En efecto, lo que se mueve a sí mismo es movido por el deseo de alcanzar aquello hacia lo que se mueve. Por el contrario, lo deseable, para ser deseado, no tiene otra cosa que hacer sino ser lo que es. Si mueve, en tanto que deseable, él mismo queda totalmente inmóvil. Este objeto ocupa la cima en el orden de las cosas que se mueven, pues el que desea es un motor movido, en cambio lo deseable es un motor que no es de ningún modo movido. “Debe haber, pues, un primer motor separado, absolutamente inmóvil que es Dios”<sup>1</sup>.

De la noción de primer motor inmóvil Santo Tomás hará salir todos aquellos atributos divinos que la razón puede alcanzar, especialmente, la eternidad, la simplicidad, la aseidad y la unidad, es decir, todos los atributos que caracterizan la esencia de Dios.

Por otra parte, en las demostraciones de esta primera prueba no se hace alusión a un principio del movimiento en el tiempo. Santo Tomás prefiere una demostración de la existencia de un primer motor inmóvil desde la perspectiva de la eternidad del mundo y del movimiento pues considera que una demostración de la existencia de Dios por la necesidad de un creador que haga aparecer en el tiempo el movimiento y todas las cosas, no sería nunca, desde el punto de vista filosófico, una demostración exhaustiva, pues

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 2,3 ad Resp.

desde el punto de vista de la simple razón no se podría probar que el mundo haya tenido un comienzo. Al demostrar la existencia de Dios en la hipótesis de un movimiento eterno, Santo Tomás la demuestra *a fortiori* para la hipótesis de un universo y de un movimiento que hubieran comenzado. Así su prueba permanece filosóficamente inatacable y coherente con el conjunto de su doctrina.

En conclusión, la primera parte de esta prueba, que se apoya preferentemente en los libros VII y VIII de la *Física* de Aristóteles, concluye con la demostración de la existencia de un primer motor que se mueve a sí mismo y, al moverse, causa el movimiento en todo el universo, pero este primer motor, puesto que no está completamente inmóvil y separado, no es Dios. Es recién en la segunda parte de la prueba, fundada en el libro XI de la *Metafísica*, donde se demuestra la existencia de Dios: El primer motor físico se mueve a sí mismo, en cuanto que desea a Dios; en lo que respecta a Dios, es completamente inmóvil y separado, puesto que mueve en tanto que deseado.

## **2. Prueba por la causa eficiente**

Esta prueba está tomada a partir de la noción de causa eficiente y su origen se encuentra también en Aristóteles (*Metafísica*, libro II), quien declara imposible un proceso al infinito en cualquiera de los géneros de causas y que siempre hay que remontarse a un primer principio. Pero Gilson hace dos observaciones: primero, que Aristóteles la llama “causa motora”; y segundo, que Aristóteles no deduce de ella inmediatamente la existencia de Dios, Avicena sí, incluso con una formulación muy semejante a la de S. Tomás.

Se puede presentar la prueba de la siguiente manera. Consideramos las cosas sensibles como único punto de partida posible para una demostración de la existencia de Dios. Constatamos en ellas un orden de causas eficientes. Por otro lado, no se encuentra, ni puede encontrarse, un ser que sea causa eficiente de sí mismo. Es así mismo imposible ascender al infinito en la serie

de causas eficientes ordenadas, pues es siempre la causa primera la causa del último efecto, de tal modo que, si se suprime la primera causa, se suprime el efecto. Constatamos que en el mundo hay tales causas y tales efectos; es, pues, necesario establecer una causa eficiente primera, que todos llaman Dios.

Cabe aclarar que esta serie de causas jerárquicamente ordenadas en principales e instrumentales, es la que fundamenta la imposibilidad de un proceso al infinito y la necesidad de un término. El primer término contendrá, efectivamente, de modo virtual, la causalidad de la serie entera y de cada uno de los términos que la constituyen<sup>2</sup>.

Mientras que en la primera prueba permitía alcanzar a Dios como origen del movimiento cósmico y de todos los movimientos que de él dependen, la segunda nos permite alcanzarlo como causa de la existencia misma de las cosas.

### **3. La prueba por lo necesario**

Su punto de partida es la distinción entre lo posible y lo necesario. Y dos premisas son fundamentales: La primera, que lo posible es contingente, es decir, que puede ser o no ser, y por tanto se opone a lo necesario. La segunda, que lo posible no tiene su existencia por sí mismo, es decir, por su esencia, sino por una causa eficiente que se la comunica.

Sus raíces históricas se encuentran, más que en Aristóteles, en los filósofos árabes, pues supone como admitida una cierta distinción entre esencia y existencia en las cosas creadas. De Avicena la toma Maimónides cuya demostración Santo Tomás sigue paso a paso.

Su formulación en la *Suma Teológica*, no aparece en la *Contra Gentiles*, y es la siguiente:

<sup>2</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 46, 2.

“Existen cosas que nacen y se corrompen y que, en consecuencia, pueden ser o no ser. Pero resulta imposible que todas las cosas de este género existan siempre, porque, cuando el no ser de una cosa es posible, acaba por llegar un momento en el que no existe. Luego, si el no ser de todas las cosas fuera posible, habría llegado un momento en el que nada habría existido. Si fuera verdad que un momento tal se dio, ahora nada existiría, porque lo que no es no puede comenzar a ser sin intervención de algo que es. Si en ese momento ningún ser existió, fue absolutamente imposible que algo haya comenzado a ser, y nada debiera existir ya, lo cual es evidentemente falso.

Así, pues, no se puede decir que todos los seres sean posibles, y es preciso reconocer la existencia de algo que sea necesario. Finalmente, este necesario puede poseer por sí o por otro su necesidad; pero no se puede ascender al infinito en la serie de seres que tienen por otro su necesidad, no más que en la serie de las causas eficientes. Es, pues, inevitable afirmar la existencia de un ser que, necesario por sí, no tenga en otros la causa de su necesidad, sino que sea, por el contrario, causa de necesidad para los otros, y este ser es el que todos llaman Dios”<sup>3</sup>.

Esta tercera prueba se relaciona con la primera en que supone también, y de un modo más evidente aún, la tesis de la eternidad del mundo. Esto se comprende en el hecho de que sólo en la hipótesis de una duración infinita, en la que evidentemente se razona aquí, en el caso de que el no ser de todas las cosas fuera posible, esto llegaría a realizarse. De hecho, no es que Santo Tomás admita la eternidad del mundo, sino que quiere, también acá, afirmar la existencia de Dios sobre una demostración racionalmente firme.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, I, 2, 3 ad. Resp.

#### 4. Prueba por los grados del ser

Esta prueba se funda en la consideración de los grados del ser. Tomás hace de ella dos exposiciones. En la *Contra Gentiles* dice que la extrae del libro II de la metafísica de Aristóteles, quien afirma que las cosas que poseen el grado supremo de verdad poseen también el grado supremo de ser, mostrando, además, que existe un grado supremo de verdad, de donde concluye que existe algo que es soberanamente, y en su grado supremo, el ser, y a esto mismo es a lo que llamamos Dios.

En la *Suma Teológica*, en cambio, parte de los grados que se descubren en las cosas, formulándola así:

“Constatamos que hay más o menos bondad, más o menos nobleza, más o menos verdad, y así respecto a todas las perfecciones del mismo género. Pero el más y el menos no se dice de diversas cosas sino en tanto que estas se acercan en diversos grados a lo que la cosa es en su supremo grado. Así pues, existe alguna cosa que es, en su grado supremo, la verdad, el bien y la nobleza, y que, en consecuencia, es el grado supremo del ser. Por otra parte, lo que se asigna como supremo grado en un género es causa y medida de todo lo que pertenece a ese género. Debe pues existir alguna cosa que sea causa del ser, de la bondad, y de las perfecciones de todo orden que se encuentran en todas las cosas, y eso mismo es lo que llamamos Dios”. (*S. Teol.* I, 2, 3 ad resp.).

Esta prueba ha suscitado numerosas controversias por su aspecto conceptual, y en cierto modo ontológico, bastante acusado, pues, aparentemente, pasa de un concepto abstracto a la afirmación del ser, ¿semejante argumentación puede ser considerada, quizás, como una concesión hecha al platonismo? De hecho, la crítica de Santo Tomás contra las pruebas *a priori* de la existencia de Dios conducía a esta conclusión, que es imposible colocar el punto de partida de las pruebas en la consideración de la esencia divina, sino que debe colocarse necesariamente en las cosas

sensibles. Lo que hay de bueno, de noble y de verdadero en el universo requiere también una primera causa. Aunque, sin duda, una búsqueda semejante no concluiría si no hiciéramos intervenir la idea platónica y agustiniana de participación; el “ejemplarismo”, si bien tomando un nuevo sentido, es uno de los elementos esenciales del tomismo.

## 5. La prueba por la causa final

La prueba se funda en la consideración del gobierno de las cosas. Si bien no se puede determinar su origen filosófico, sin embargo, el mismo Santo Tomás remite a San Juan Damasceno, quien parece haberle proporcionado el modelo de su argumentación.

Así, pues, explica,

“es imposible que cosas contrarias o dispares concuerde y se concilien en un mismo orden, ya sea siempre o muy a menudo, si no existe un ser que las gobierne y haga que todas juntas y cada una de ellas tiendan hacia un fin determinado. No obstante, constatamos que en el mundo, cosas de naturalezas diversas se concilian en un mismo orden, no en un momento determinado y como por azar, sino en todo momento o la mayor parte del tiempo. Debe, pues, existir un ser por cuya providencia el mundo sea gobernado, y es el que llamamos Dios” (*S. Cont. Gent.*, I, 13 y II 16).

Y en la *Suma Teológica* argumenta exactamente igual, pero especificando que esta Providencia ordenadora es una inteligencia.

En su aspecto más profundo se contempla en la causa final la razón por la que la causa eficiente se ejerce, es decir, la causa de las causas. La prueba no alcanza solamente la razón del orden que hay en la naturaleza, sino también la razón por la que hay naturaleza. La causa final alcanza la razón suprema por la que las cosas existen. En la prueba por la finalidad, pues, como en

todas las pruebas precedentes, tenemos un dato sensible que busca su razón suficiente y que no la encuentra sino en Dios.

## 6. Sentido y alcance de las cinco vías

Así, pues, las cinco vías son esencialmente metafísicas, puesto que el ser divino, cuya existencia conducen a afirmar, está situado más allá de la naturaleza, de la que es causa. Por otra parte, cada una de estas pruebas se distingue de las otras en que parte de una experiencia física distinta. Cada una de ellas conduce a afirmar la existencia de un ser tal que, no puede negarse que sea el que todos llaman Dios. Las cinco vías son, a la vez, independientes y complementarias.

\* \* \*

## Capítulo III - El Ser Divino

### 1. “*Haec sublimis veritas*” [Esta sublime verdad]

Existe acuerdo entre los filósofos cristianos, en que Dios y el Ser, se identifican, pero no lo existe en la interpretación de la noción de ser.

San Agustín, por ejemplo, identificaba al Dios del éxodo con el Ser de Platón, es decir, el inmutable, “que el pensamiento comprenda, dice, que ser verdaderamente es ser siempre del mismo modo”<sup>4</sup>. Asimilar el ser que Dios es con el ser inmutable, es asimilar el *Sum* [Soy] del Éxodo a la *ousía=essentia* [sustancia = esencia] del platonismo. Y de este modo, el nombre divino por excelencias, *Sum*, se traducirá en el lenguaje filosófico, por el término esencia, que designa la inmutabilidad misma de “lo que es”.

<sup>4</sup> San Agustín, *In Joannis Evangelium*, Tract. XXVIII, cap. 8, nn. 8-19; Pat. Lat., t. 35, col. 1678-1679.

Y aquí se ve el origen de la doctrina de la *essentialitas divina* [esencialidad divina], que más tarde, a través de San Anselmo, influirá en Ricardo de San Víctor, Alejandro de Hales y San Buenaventura.

Santo Tomás, por su parte, en sus pruebas de la existencia de Dios, por su empirismo, salvó la distancia entre “el ser de la esencia” y “el ser de la existencia”. De ahí en más sólo queda reconocer la naturaleza propia del Dios cuya existencia ha demostrado, es decir, reconocerlo como el existente en grado sumo. Probar a Dios como primero en todos los órdenes de la existencia, será probar, al mismo tiempo, que es el mismo “*Esse*” [Ser] por definición.

Y así, el camino a seguir será, sabiendo que una cosa es, preguntarse “de qué modo es”, para poder saber así “lo que es”, aunque, en el caso de Dios, no podemos saber lo que es, sino solamente “lo que no es”. La única manera concebible de circunscribir su naturaleza en lo que respecta a nosotros es excluir sucesivamente de su noción todas las maneras de existir que no pueden ser la suya. Y así, la primera manera de ser que S. Tomás elimina como incompatible con el ser divino es la composición, estableciendo que lo que es incompatible con la actualidad pura del ser no es compatible con la noción de Dios.

Y, comenzando por la composición que consiste en concebir a Dios como cuerpo<sup>5</sup>, elimina luego la de materia y forma<sup>6</sup>, como también la existe entre esencia y naturaleza pues, se puede decir que el hombre es hombre en virtud de su humanidad, pero no puede decirse que Dios sea Dios en virtud de su deidad. *Deus y deitas*, es todo uno en él; así como todo lo que se puede atribuir a Dios por modo de predicación<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, ob. cit., I, 3,1 ad Resp.

<sup>6</sup> Ídem., I, 3, 2, ad Resp.

<sup>7</sup> Ídem., I, 3, 3, ad Resp. Y I, 3, 3, 2ª obj.

Esta distinción en Dios entre sustancia y esencia (*Deus-deitas*), era común entre sus predecesores a causa de la común ontología de la esencia, como consecuencia del platonismo. Y la corriente platónica recuerda un río que, saliendo de San Agustín, se engrosa con el afluente de Boecio en el siglo VI, con el de Dionisio, a través de Escoto Erígena, en el siglo IX y con Avicena, a través de sus traductores latinos, en el siglo XII.

En el caso en cuestión, la raíz común al platonismo de Boecio y al de S. Agustín, es la ontología que reduce la existencia al ente y concibe el ente como *essentia*; pero este principio se desarrolla en Boecio distinto que en S. Agustín, quien parece que partió de la célebre observación de Aristóteles “aquello que el hombre es, es distinto del hecho de que el hombre exista” (II Anal., II 7, 92b, 10-11), esto era tocar el problema tan discutido de la relación de la esencia a la existencia, pero Aristóteles no lo planteó pues no dice en este pasaje que la esencia de la sustancia es distinta de su existencia, sino que de la sola definición de la esencia de la sustancia no se puede concluir que esta exista.

Boecio, por *esse* entiende aquí, de modo innegable, la existencia, pero su distinción del *esse* y el *id quod est* [lo que es], no indica una distinción de esencia y existencia que fuera interior al ser, como la que admitirá Santo Tomás, alcanzando así, por otra vía, una teología análoga a la de San Agustín. Un camino semejante seguirá Gilberto de la Porrée, pues para él, tanto *essentia* como *esse* son, equivalentemente, considerados como esencias. Para superar definitivamente la doctrina de Gilberto lo que había que superar era el realismo de la esencia y así llegar al del *esse*; superar la identificación de la sustancia con la esencia de Dios y plantear la identidad de la esencia de Dios con su mismo acto de ser.

Lo que en todo esto distingue a Santo Tomás es su sentido más vivo de la simplicidad divina, la cual es perfecta porque es la del acto puro y, en consecuencia, sólo se la puede afirmar, sin concebirla, por un acto de la facultad de juzgar.

Es pues evidente el lugar eminente que otorga Santo Tomás al *esse* en la estructura de lo real, cada cosa tiene su propio acto de ser; cada cosa es en virtud de aquello que le es propio: cada cosa es por su propio existir. Esto es un principio y por lo mismo se aplica también a Dios, más aún, es la misma existencia de Dios la que lo funda. Dios es, en efecto (3ª prueba de su existencia) un ser necesario por sí (no por participación), es decir, que no requiere ninguna causa de su existencia, no sería este el caso si su esencia se distinguiese en algo de su existencia: *Deus est suum esse* [Dios es su ser]. A la misma conclusión se llega partiendo de la afirmación de que Dios es acto, exento de toda potencialidad y, como lo más actual que hay es el existir, Dios es su existir. Si la esencia de Dios fuera distinta de su existir, el existir divino sería acto de la esencia divina y esta, en consecuencia, estaría respecto del *esse* divino, en la relación de potencia a acto. Pero Dios es Acto Puro, luego, es preciso que su esencia sea su acto de existir. Dios es su esencia y su esencia es el acto mismo de existir.

De esta manera Santo Tomás supera tanto la ontología platónica de la esencia, y con ella el Dios *essentia* de San Agustín, como la ontología aristotélica de la sustancia, y con ella la sustancia primera de Aristóteles.

Por último, cabe señalar que esta identidad en Dios de su esencia y existencia, equivale a la revelación de la distinción de esencia y existencia en las criaturas, pues si “El que Es” es el nombre propio de Dios, nada que no sea Dios es aquello cuya esencia es existir.

## **2. El conocimiento de Dios**

Habiendo demostrado la existencia de Dios se puede avanzar en el conocimiento de la esencia de Dios. Pero advirtiéndose que el entendimiento humano, si bien tiene acceso a estos conocimientos, no puede, de hecho, tener de ellos conocimiento pleno pues la razón sólo se siente a gusto en el orden del concepto y de la definición, esto es, asignando géneros y diferencias específicas, lo cual es imposible en el caso de Dios, pues “ente” no es un género ya que todo género es determinable por diferencias

específicas que no pertenezcan a él, lo cual es imposible en este caso. Fuera del ser sólo hay no ser el cual no es una diferencia específica pues es nada.

Pero si bien no se puede alcanzar la esencia de Dios se puede, sin embargo, determinar lo que no es. Será pues, un conocimiento imperfecto pero verdadero.

### **a) El conocimiento por vía de negación:**

Es por esta vía que se puede afirmar, en primer lugar, que Dios es “simple”<sup>8</sup>, es decir, acto puro de existir, lo cual no es tener el “concepto” de ello, sino negar en él toda composición (todo-partes, materia y forma, esencia y sustancia y esencia y existencia). Esto lleva a afirmar que Dios es el ser cuya esencia completa es existir.

Un segundo atributo, necesariamente unido al anterior, es su “perfección”<sup>9</sup>. Toda perfección consiste en la posesión de un cierto grado de ser, así pues, si consideramos a Dios como el acto puro de ser, este existir absoluto será también la perfección absoluta, es decir, posee el poder de ser en su supremo grado. Por otra parte, así como toda cosa es perfecta en la medida que es, e imperfecta en la medida en que, en algún aspecto, no es, al ser Dios su existir, y por lo mismo exento de no ser, es universalmente perfecto.

Un tercer atributo, que depende del anterior, es que Dios es el “bien”, pues ser perfecto es no carecer de ningún bien. Ser es ser bueno ya que su perfección no es sino la pureza de su acto de existir, Dios es el bien en tanto que actualidad pura de ser. El bien y el ser son realmente idénticos. Ser bueno es ser deseable, toda cosa es deseable en tanto que es perfecta, y toda cosa es perfecta en tanto que está en acto. Por consiguiente, ser es ser perfecto, y, en consecuencia, ser bueno.

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *S. Teológica*, I, 3

<sup>9</sup> Ídem., I, 4, 1

Ya Agustín decía que “en tanto que somos, somos buenos” y Aristóteles, por su parte, afirmaba que el bien es “aquello que todos desean”; Santo Tomás admite ambas expresiones, pero lo hace trasponiéndolas, él “trasmuta” el pensamiento de sus predecesores al trasponer su común ontología de la esencia, al nivel del ente, es decir, del existir, y así, dice: “Es pues manifiesto que cualquier cosa es buena en tanto que es ente, en efecto, el *esse* es la actualidad de toda cosa”<sup>10</sup>. Es así que la identidad entre el bien y el ente, que habían enseñado Aristóteles y Agustín, se convierte en S. Tomás en identidad del bien y del acto de existir.

Hay que transformar, pues, también la doctrina del primado del ente sobre el bien en la del primado del *esse* sobre el bien, este primado del *esse* se presenta como un primado del ser cuando se le establece en el orden del conocimiento. Él es el primer objeto inteligible; no se puede, pues, concebir como bueno lo que antes no se ha concebido como ente. Pero hay que ir más lejos, puesto que el *ens* [ente] es el *habens esse* [lo que tiene ser], el primado noético del ser sobre el bien no es sino la expresión conceptual del primado ontológico del *esse* sobre el bien. En la raíz de todo bien, hay un ente que es la perfección definida de un cierto acto de existir. En el caso de Dios hay que identificar el bien con el existir “cada cosa es buena en tanto que es perfecta, y la bondad perfecta de Dios es su mismo existir divino” (*S. Cont. Gent.* III, 20).

Presentar a Dios como perfección y bien absoluto, es afirmar su “infinitud”<sup>11</sup>. Todos los filósofos antiguos admitieron, al considerar al mundo eterno, que el principio de un universo de duración infinita debía ser él mismo infinito. Es decir, que admitieron la infinitud de Dios en un sentido material, atribuyéndole pues, una infinitud material. Ahora bien, la materia es indeterminada o no-finita de por sí ya que es la forma quien la determina, ganando así en perfección, por lo que su no-finitud es en ella una imperfección. La forma, por el contrario, es por sí no-finita ya que, común a la especie, es determinada por la materia. Así la forma pierde de su amplitud

<sup>10</sup> Ídem., I, 5, 1 ad Resp.

<sup>11</sup> Ídem., I, 7 ad Resp.

natural cuando se “contrae” a las dimensiones de una cierta materia. En este segundo caso la no-finitud de la forma, que se mide por la amplitud de la esencia, es más bien una señal de perfección.

Dios es la forma más forma de todas, ya que la forma de las formas es el existir mismo, Él es el *esse* absoluto y subsistente que no es recibido ni contraído por ninguna esencia. El acto puro y absoluto de existir es infinito en el sentido más positivo del término.

De lo anterior se puede concluir que, al ser infinito, no se puede concebir nada de lo real en lo que Él no esté<sup>12</sup>. No, evidentemente, como una parte de su esencia o como un accidente de su sustancia, sino que al ser el *ipsum esse* [el mismo ser] obra como causa (y creador) que tiene como efecto propio el *esse* de las criaturas. Dios está presente en todo y en todos los modos posibles porque su presencia está en el acto mismo de existir de cada ente y, por lo mismo, en la raíz de todos sus demás actos. Así Dios está en cada cosa por esencia, presencia y potencia. Él está en todo por sí a título de acto puro de existir.

Otro atributo de Dios es la “inmutabilidad”<sup>13</sup> cuya razón más profunda es que, cambiar es pasar de la potencia al acto, ahora bien, Dios es acto puro, en consecuencia, no podría cambiar de ningún modo, lo cual ya se ha demostrado al probar su existencia como primer motor inmóvil.

Y, al ser completamente inmutable es también “eterno”<sup>14</sup>. La eternidad es la total simultaneidad del existir. “Esta eternidad es la uniformidad del existir mismo que es Dios, y, puesto que Dios es su esencia, es su eternidad”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Ídem., I, 8, 1 ad Resp.

<sup>13</sup> Ídem., I, 9, 1 ad Resp.

<sup>14</sup> Ídem., I, 10,1 ad Resp.

<sup>15</sup> Ídem., I, 10,2 ad Resp.

Finalmente, diciendo que Dios es “uno”<sup>16</sup> se puede resumir todo lo anterior ya que lo que se ha hecho hasta ahora es negar de Él toda multiplicidad. Dios es ente en grado sumo pues es el mismo *Esse*, puro y simple, sin ninguna otra cualificación de naturaleza o esencia que se añada a Él para determinarlo; y es también indiviso en grado sumo ya que la pureza de su existir le hace ser perfectamente simple. Es pues manifiesto que Dios es uno.

### **b) El conocimiento de Dios por vía de analogía**

Un ser absolutamente simple y sin esencia concebible a parte de su existir, no es un objeto accesible al entendimiento humano. Hay aquí una desproporción esencial entre el entendimiento y su objeto. El hombre sólo obtiene sus conceptos del conocimiento sensible, a partir de allí no puede llegar a ver la esencia de Dios, sin lo cual no puede llegar a tener un conocimiento positivo de lo que Dios es. Pero las cosas sensibles son los efectos de Dios y, apoyándose en ellas se le puede llegar a conocer, indirectamente, como su causa e intentar conocer lo que es.

Describir la naturaleza de Dios es atribuirle perfecciones, y, en consecuencia, darle diversos nombres. El principio general que preside estas atribuciones es que, puesto que Él es causa primera, debe poseer en grado eminente todas las perfecciones que se encuentran en las criaturas, pero teniendo en cuenta que el modo en que estas perfecciones le pertenecen sólo le convienen en un cierto sentido. Lo que los nombres de tales perfecciones significan pertenecer ciertamente a Dios, pero el modo como le pertenecen se nos escapa, del mismo modo que se nos escapa el acto divino de existir que estas perfecciones son.

Todo el problema radica en el “grado de semejanza” con Dios que se pueda atribuir a sus efectos. Existen causas equívocas, es decir, aquellas cuyo orden de perfección es de un género distinto que el de sus efectos. Dios

<sup>16</sup> Ídem., I, 11,1 ad Resp.

contiene los efectos que ha creado precisamente a título de causa equívoca y, en consecuencia, sabiendo que sus perfecciones pueden serle atribuidas, no sabemos cómo. De este modo, nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas. Ahora bien, entre lo unívoco y lo equívoco no parece concebible ningún término medio. Pero Santo Tomás corrigió esta conclusión.

No se trata en el caso de los nombres de Dios de un “puro equívoco”, puesto que corresponden a una relación de causa a efecto. En lo que decimos de Dios hay siempre este elemento positivo, a saber, que debe existir un cierto parecido, no ya entre Dios y las cosas, sino, más bien, entre las cosas y Dios. Este modo de hablar, no completamente equívoco, es lo que Santo Tomás llama analogía.

La analogía o proporción de que aquí se trata es la que nos permite atribuir las perfecciones de las criaturas (efectos) a Dios (causa), afirmar así de Dios la perfección de las criaturas es mantenerse entre lo unívoco y lo equívoco puro. Al ser signos y efectos de Dios, las perfecciones de las cosas no son lo que el propio Dios, pero Dios mismo es, en un modo infinitamente más alto, lo que las cosas son. En consecuencia, hablar de Dios por analogía, es decir, en cada caso, que Dios es una cierta perfección en grado sumo.

Es importante recordar nuevamente que, en el caso de Dios, todo juicio, incluso el de atribución es, en realidad, un juicio de existencia. Por ello el nombre que le conviene por excelencia es “El que ES”.

No sólo la visión de la esencia de Dios es imposible para el hombre en esta vida, “no podemos aprehender lo que Dios es, sino lo que no es” (*S. C. Gent.* I, 30). El conocimiento de Dios que Santo Tomás admite no se refiere en absoluto a su esencia, es decir, a su *Esse*. Todo efecto de Dios es análogo a su causa. El concepto que nos formamos de este efecto no puede en ningún caso transformarse para nosotros en el concepto de Dios que nos falta, pero podemos atribuir a Dios, por un juicio afirmativo, el nombre que designa la

perfección correspondiente a tal efecto, fundándose en la “semejanza” del efecto con su causa.

### 3. Las perfecciones de Dios

Entre las perfecciones que podemos atribuir a Dios por analogía con las criaturas hay tres que se destacan pues constituyen las perfecciones más altas del hombre que es, a su vez, la criatura terrestre más perfecta, estas son: la inteligencia, la voluntad y la vida.

a) La “Inteligencia” de Dios podría deducirse inmediatamente de su infinita perfección. Pero es posible descubrir una razón más profunda de ello y tomada de la misma naturaleza del ser divino. Los entes no dotados de conocimiento poseen sólo su propia forma, los cognoscentes pueden, además, aprehender la forma de otros entes, es decir que, a la facultad de conocer corresponde a una amplitud más grande y a una extensión mayor del ser en el sujeto cognoscente y es por ello que Aristóteles dice “*anima est quodammodo omnia*” [El alma de alguna manera es todas las cosas]. La materia es la única que puede restringir y limitar esta extensión de la forma y, así, el grado de conocimiento corresponde al grado de inmaterialidad. Se ha demostrado anteriormente que Dios es totalmente inmaterial, por consiguiente, es también inteligente en grado sumo<sup>17</sup>.

Al confrontar esta conclusión con la que afirma que Dios es su ser, descubrimos que la inteligencia de Dios se confunde con su existir. La inteligencia de Dios se confunde, pues, con la esencia divina y, en consecuencia, con el existir divino que es Dios mismo; pues Dios es la identidad de su esencia y de su existir, como se ha demostrado.

Dios, entonces, se conoce perfectamente a sí mismo, pues si es el supremo Inteligente es también el supremo Inteligible. Inteligencia e inteligibilidad se identifican en su propia esencia y así Dios se comprende

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *S. Teol.*, I, 14,1 ad Resp.

perfectamente a sí mismo, más aún, es el único objeto a quien conoce por sí mismo y de una manera inmediata. Pero, al conocerse a sí mismo Dios conoce también todo lo demás pues, de hecho, todos los efectos preexisten en Dios como en su causa primera encontrándose primeramente en su inteligencia, y, todo existe en Él según su forma inteligible<sup>18</sup>. A las cosas Dios no las ve en sí mismas sino en sí mismo en tanto que su esencia contiene en sí el arquetipo de todo lo que no es Él.

Dios no se conocería a sí mismo si no conociera con distinción todos los modos según los cuales su propia perfección es participable, e incluso todos los posibles modos de ser. El conocimiento que Dios tiene de las cosas es, pues, un conocimiento propio y determinado, que desciende incluso a lo singular, ya que, puesto que la inteligencia divina se confunde con su esencia, Dios conoce inevitablemente todo lo que se encuentra, de cualquier manera que sea, en su esencia, es decir, todo lo que posee el ser, incluida la materia que es un cierto modo de ser, es ser en potencia, y el accidente que es también un cierto modo de ser, “*ens in alio*” [ser en otro]. Dios, pues, conoce todos entes reales en su propia individualidad, con los accidentes y la materia que los hacen singulares.

Pero conoce también los seres posibles, pues tienen al menos una existencia “virtual” y en ello se distinguen de la pura nada, los conoce por ciencia y visión o por simple inteligencia. Y otro tanto puede decirse de los posibles contingentes a los cuales Dios conoce como actualmente presentes y realizados sin que este conocimiento necesario les quite su carácter de contingentes.

**b)** La “Voluntad”: De que Dios conoce se puede concluir que quiere ya que, al constituir el bien, en tanto que conocido, el objeto propio de la voluntad, es necesario que, una vez conocido, el bien sea también querido. De esto se concluye que el ente que conoce el bien está dotado, por ello mismo, de voluntad.

<sup>18</sup> Ídem., I, 14,5 ad Resp.

Todo ser inteligente tiende hacia su forma inteligible cuando no la posee, y descansa en ella cuando sí, esta tendencia y este reposo de complacencia dependen de la voluntad por lo que podemos concluir también que, en todo ente inteligente, debe también encontrarse la voluntad. Dios posee la inteligencia, luego posee también la voluntad, y esta, al igual que su inteligencia, es idéntica a su existir<sup>19</sup>. Y de este modo la voluntad, al igual que la inteligencia, no introduce en Dios ninguna especie de composición.

De estos principios se deduce que la esencia divina es el objeto primero y principal de la voluntad de Dios, pero no resulta de ello que Dios no quiera nada distinto de sí, pues sabemos que al conocerse a sí mismo Dios conoce todas las demás cosas. De igual modo, Dios se quiere a sí mismo a título de objeto inmediato, y, al quererse quiere todas las demás cosas.

Por otra parte, así como todo ente tiende a propagarse en tanto que le es posible y a difundir su propio bien a los otros entes, todo ente dotado de voluntad tiende naturalmente a comunicar a los demás el bien que posee, y esta tendencia es característica en modo eminente de la voluntad divina, de la cual sabemos que deriva, por semejanza, toda perfección, en la medida en que ella es comunicable. Dios quiere existir y quiere que lo demás exista, pero se quiere a sí mismo como fin, y sólo quiere a las demás cosas por referencia a su fin, es decir, en tanto que es conveniente que otros entes participen de la bondad divina.

Ahora bien, Dios conoce los bienes particulares, luego, su voluntad se extiende a todos los entes particulares, incluidos los que son sólo posibles. Pero cabe aclarar que, que los quiera, no significa que les dé la existencia pues el querer es una acción que se termina en el interior del que quiere, y, crear o dar la existencia, es una acción divina cuyo término es un efecto externo al mismo Dios. Hay, por último, cosas a las que Dios no puede querer, se trata de aquellas que encierran en sí mismas una contradicción.

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *S. Teol.*, I, 19,1 ad Resp.

Decir que Dios quiere el bien, es decir que ama. El amor divino no es sino la voluntad divina del bien, y como esta voluntad no es sino el *esse* de Dios, el amor divino es, a su vez, el mismo *Esse*, “*Deus caritas est*” [Dios es amor].

c) “Vivo”: Inteligente y libre, Dios es también un Dios vivo. Esto se puede demostrar a partir de la constatación de que, entre la diversidad de los entes, aquellos a los que se atribuye la vida son los que contienen un principio interno de movimiento. Conocer y desear están en el número de estas acciones cuyo principio es interior al ente que las lleva a cabo. Tratándose de Dios es mucho más evidente que estos actos nacen de su fondo más íntimo puesto que al ser causa primera, Él es, en grado máximo, la causa de sus propias operaciones, más aún, sus operaciones se confunden idénticamente con su propio existir.

Él no es solamente su propia vida, como los entes particulares son la que han recibido, sino que la es como un ente que vive por sí y causa la vida de todos los demás entes. Y de esta vida eternamente fecunda de una inteligencia siempre en acto, brota la bienaventuranza divina, de la que la nuestra no es sino participación.

#### **4. El Creador**

Se trata ahora de considerar los efectos de Dios, pero antes es preciso considerarlo a Él mismo en el acto libre por el que hace existir todo lo demás.

Se llama creación al modo según el cual todo el ser emana de su causa universal que es Dios. Por un lado, en el sentido del acto por el que Dios crea, hay creación cuando hay producción absoluta del existir. La creación sería el acto por el cual “El que ES”, es decir, el acto puro de ser, causa actos finitos de existir.

En un segundo sentido, la “creación” es solamente una “*inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet*” [el comienzo del ser y de la relación con el creador a quien debe su ser] (*De Potentia* q. III art. 3 ad Resp.). Esto es lo que se quiere decir al afirmar que Dios ha creado el universo de la nada; pues la proposición “de” no designa la causa material, sino simplemente un orden, o sea “después de la nada, ha aparecido el ser”.

Crear es la acción propia de Dios y sólo de Él, y el efecto propio de esta acción propia de la divinidad es también el efecto más universal, aquel que cualquier otro efecto supone, el existir. Sólo Dios, siendo el ser por sí, puede causar también el ser, y como es el único ser por sí, es también el único que puede producir la misma existencia de los otros entes.

“Crear es propiamente causar o producir el existir de las cosas. Puesto que todo el que produce, produce un efecto que se le parece, se puede ver en la naturaleza de un efecto la de la acción que le produce. Y es por esta razón por la que crear pertenece a Dios según su existir, el cual es su esencia, la cual es común a las tres personas”<sup>20</sup>

Según los filósofos árabes una causa única y simple sólo puede producir un único efecto, pero esto es verdad sólo en lo que se refiere a lo que obra por necesidad de naturaleza, pero Dios no produce las cosas por necesidad de naturaleza, y, de hecho, a partir de su esencia una y simple, hace surgir la multiplicidad de los entes creados. “Las cosas proceden de Dios por modo de ciencia y de inteligencia, y según este modo, una multitud de cosas puede proceder inmediatamente de un Dios uno y simple cuya sabiduría contiene en sí la universalidad de los entes”<sup>21</sup>.

Y hay tres razones por las que se puede afirmar que Dios ha producido las criaturas por el libre arbitrio de su voluntad.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *S. Teol.* I, 45, 6 ad Resp.

<sup>21</sup> *De Potentia* q. III, art. 4, ad Resp.

1. Porque Dios se ha propuesto un fin al realizar el universo, pues es un universo ordenado. La naturaleza, que también puede obrar, como la voluntad, por un fin, sólo tiende hacia él en la medida en que está movida y dirigida hacia ese fin por un ente dotado de inteligencia y voluntad. Es preciso pues, que el ser primero, del cual obtiene ella su fin y su disposición respecto a su fin, la haya creado no por necesidad de naturaleza sino por inteligencia y voluntad.

2. La segunda prueba es que la naturaleza obra siempre, si nada lo impide, de una sola y misma manera, está determinada a un modo único de ser. En cambio, el ser divino no está determinado en absoluto a un modo único de ser. Si obrara por necesidad de naturaleza, produciría una especie de ser infinito e indeterminado, pero dos seres infinitos simultáneos son imposibles.

3. La tercera razón se obtiene de la relación que une los efectos a su causa. Los efectos sólo preexisten en su causa según el modo de ser de esta causa. El ser divino es su misma inteligencia, sus efectos preexisten, pues, en Él según un modo de ser inteligible, y proceden de Él también según un modo inteligible, por modo de voluntad, que es, justamente, la inclinación de Dios a realizar lo que su inteligencia ha concebido. Así pues, de la Inteligencia y Voluntad de Dios proceden todas las cosas.

En cuanto al cómo pueden derivar de un ser único y simple, una multitud de seres particulares, la teoría de las Ideas nos permite dar una respuesta. Por el nombre de ideas se entiende S. Tomás las formas consideradas como si tuvieran una existencia fuera de las mismas cosas, lo cual puede ser de dos maneras: como un “ejemplar” de aquello de lo que se dice que es la forma o, como principio que permite conocerla. En los dos sentidos existen las ideas en Dios. Ha semejanza de estas “formas” el mundo ha sido creado.

Existe en Dios no solamente una idea del universo creado, sino también una pluralidad de ideas que corresponden a los diversos entes que constituyen el universo. Esta pluralidad de ideas no introduce ninguna

composición en el intelecto que las posee, su conocimiento está incluido en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, pues Él conoce perfectamente su propia esencia conociendo así todos los modos según los cuales es cognoscible, es decir, no sólo en sí, sino también en tanto que es participable de una cierta manera por las criaturas. Cada criatura, entonces, posee su propio ser, que no es sino una cierta manera de participar en la semejanza de la esencia divina, y la idea propia de la criatura representa simplemente tal modo particular de participación.

Cabe, por último, preguntarse ¿por qué razón ha querido Dios realizar fuera de sí estos entes particulares y múltiples que conocía como posibles? Y la única explicación que se puede encontrar es que el bien tiende naturalmente a difundirse fuera de sí, lo cual es verdad, de forma eminente, del soberano Bien que llamamos Dios, expresando así la sobreabundancia de un ser infinito cuya perfección desborda y se distribuye en una jerarquía de seres participados, lo cual, sin embargo, no es una necesidad natural. El bien es el objeto propio de la voluntad, así pues, la causa de las criaturas es la Bondad de Dios en tanto que es querida y animada por Él. Así pues, hay en Dios una tendencia infinitamente poderosa a difundirse y comunicarse fuera de sí, pero, al mismo tiempo, sólo se comunica y difunde por un acto de voluntad.

Por último, la creación no introduce en Dios ninguna relación respecto a la criatura, la relación es unilateral y se establece únicamente entre la criatura y el creador como entre el ser y su principio.

\* \* \*

## Capítulo IV - La reforma Tomista

Santo Tomás, aun siendo teólogo, modificó la filosofía profundamente, transmitiéndola a sus sucesores distinta, al menos en dos puntos, a como la había recibido. Estos dos puntos son: 1º La noción de Dios y, 2º la noción de ente finito.

### 1. Una nueva Teología

Los primeros filósofos pensaron que no había otro ser que el de los entes materiales, a los que consideraban increados, es decir, que simplemente aparecían como una nueva ordenación de cualidades sensibles. El estudio del origen de los entes se reducía, entonces, al de sus transmutaciones explicadas por diversas especies de movimientos (rarefacción, condensación, etc..) atribuidos a diversas causas tales como la afinidad, la discordia, el intelecto, etc... Hasta aquí sería la contribución de los presocráticos.

Adviene luego el pensamiento de Platón y Aristóteles, ellos observaron que todo ente corporal está formado por dos elementos, la materia y la forma. En cuanto al origen de la materia, ninguno de los dos se lo preguntó, al igual que sus predecesores. Para ellos esta no tenía causa, pero sí se la asignaban a las formas. Según Platón las formas sustanciales procedían de las Ideas. Según Aristóteles, las Ideas no podían bastar para explicar el surgimiento de nuevas sustancias, es decir, no serían causas, siempre y cuando existieran, lo cual no piensa él. En el caso de la generación de las sustancias, la causa eficaz es el movimiento. Movimiento que, a su vez, explica que las generaciones y corrupciones sean continuas.

Los presocráticos habían justificado la existencia de los individuos como tales, Platón y Aristóteles habían justificado la existencia de las sustancias como tales, pero ni unos ni otros parecían haber soñado siquiera que hubiese que explicar la existencia de la materia. Faltaba, pues, fijar la causa última del ente completo, esto es, no decir de un ente simplemente porqué es “*hoc ens*” [este ente], o porque es “*tale ens*” [tal ente], sino porqué es un *ens*

[ente], la única respuesta posible es el acto creador de Dios, lo cual sobrepasa absolutamente las posibilidades del Dios de Aristóteles.

El paso a la idea de “creación”, llegando al problema del origen del ente en tanto ente, se debe a Avicena, de hecho, la definición que de creación da Santo Tomás es la misma que da Avicena, sólo que con un sentido muy diferente, pues difiere en ambos la “noción” misma de creación.

Por su parte, San Agustín, cuya teología natural está dominada por la ontología platónica de la esencia partía de que Dios es “Yo soy”, pero entendiendo esto como “Yo soy el ser inmutable”, “El que no cambia jamás”, no encontraba dificultades para resolver el problema de los nombres divinos, era suficiente con llevar a su perfección cada bien positivo que hubiera en la naturaleza y atribuirlo a Dios, pero sí la encontró al querer definir la relación de los entes al Ente, es decir, cuando intentó abordar el problema de la creación. `

San Agustín sabe muy bien lo que es crear, puesto que para él es producir el ser, pero su platonismo le deja sin recursos para plantear claramente el existir. La creación sería entonces el acto por el cual “El que es lo que es” hace que las cosas sean lo que son, Santo Tomás, en cambio, atribuye inmediatamente la creación a la causalidad divina eficiente. Pero, en una doctrina en la que ser y ser inmutable son lo mismo, crear no puede consistir sino en producir esencias a las que su relativa estabilidad habilita para el título de entes, porque ésta imita la perfecta estabilidad de Aquel que Es.

Esta insuficiencia filosófica de su platonismo cristiano se evidencia claramente cuando intenta explicar la inmanencia de Dios en la historia del mundo, interpretándola como la oposición del tiempo y la eternidad. Otro tanto debe decirse de su espiritualidad, pues si bien sentía vivamente la inmanencia de Dios en el alma, su metafísica, que lo llevaba a identificarlo con la inmutabilidad trascendente de la esencia, le conducía a una experiencia espiritual en la que el alma se encontraría con Dios al “liberarse”

de su propio devenir para fijarse un instante en la estabilidad de lo inmutable.

Era preciso pues, como única manera de superar esta dificultad, pasar de la antinomia de la eternidad y el tiempo (mutabilidad) a la analogía de los entes al Ente, es decir, elevarse del Dios Eternidad al Dios Existir. Es justamente este progreso realizado por Santo Tomás el que le permitió religar fácilmente el tiempo a la eternidad y la criatura a su Creador, pues, el eterno presente de Dios, y la inmanencia de la eficacia divina a sus criaturas es, a la vez, la causa de su ser y de su duración.

Al igual que San Agustín, Dionisio toma del platonismo de Plotino la estructura de su técnica filosofía y, también como Agustín, pretende con ella esclarecer el dogma cristiano, pero en este caso, será concediendo demasiado a Plotino. Este se fundaba sobre una metafísica del Uno, y no del ser, lo cual es admitir que el Uno no es un ente, es decir, no es. El ente aparece en la jerarquía universal recién en una segunda hipóstasis, con el *nous* o inteligencia. Y este primer ente será, a la vez, el primer Dios.

Se planteaban entonces dos alternativas, o se identificaba al Dios del Éxodo con el Uno, o se lo elevaba por encima del ser, y esta fue la opción adoptada por Dionisio, la primera por Agustín.

Dionisio identifica a Dios con lo “Uno”, concibiendo a este por encima de la inteligencia y del ser. Se vuelve así al Bien de Platón y de Plotino. Por esta razón, en Dionisio Dios es “*superessentialis*”. Un Dios superesencial no es, pues, un ente. Él es mucho más que eso; Dios es un no-ente y, siendo lo que no es, causa suprema de todo lo que es.

Dios es, entonces, simplicidad perfecta y trascendente al orden de lo plural, lo Uno no engendra lo plural por vía de división, pues es indivisible. Pero, a pesar de todo, el Uno, que es anterior al ser, contiene en sí todo el ser que él mismo no es. El primer principio de su fecundidad creadora es ser el Bien, con lo cual se ve que si debe ser pensado como el supremo no-ente, no

es por defecto sino por exceso. Esta aparente negación es la afirmación de un primer principio que, situado más allá de la vida, del conocimiento y del ser, es la causa de todo el que los posee. Lo que es, no es sino por participación en el Bien, el cual trasciende al ser. Se trata pues, de una interpretación restrictiva de Dios distinta de la de San Agustín que lo identificaba también con el ser, y no sólo con el Uno y el Bien, como Dionisio.

En cuanto al ente, éste sólo es en tanto que él mismo es uno. La unidad imperfecta, inestable y siempre divisible de los entes, es, sin embargo, en ellos como la energía causal por la cual son. Cuando el Uno trascendente cesa de penetrar en uno de ellos con su luz, éste cesa inmediatamente de existir. Yes en este sentido en el que Dios puede decirse el ser de todo lo que es. Y el ente no es sino la revelación o manifestación del Uno.

Esta inferioridad del ser por deferencia a Dios se nota en el estatuto metafísico que da Dionisio a las Ideas. Como todo lo que es inteligible e inmutable, las Ideas son, y en cuanto son, son principios y causas. Y, puesto que son, no son Dios (que no es). En un sistema en que el ser procede, no del Ser, sino de lo Uno y del Bien, se entra simultáneamente en el orden del ser y en el de la participación. De ahí que las ideas son “participaciones por sí”, anteriores a todas las demás y causa de todas las demás, y, en cuanto son los “*primum participantia*” [primeros participados], son también los “*primum existentia*” [primeros existentes].

La noción de creación queda así “desexistencializada”, Dios, el Uno, da el ser porque él mismo no es, y, como consecuencia, las “*invisibilia Dei*” [las cosas invisibles de Dios] no pueden ser conocidas a partir de lo creado. Sólo queda la vía negativa que sostiene que nosotros llegamos a la causa de todo eliminando el dato y trascendiéndolo. Seguir un método semejante equivale a partir del dato sensible para elevarse a su causa; también es, pues, apoyarse en una cierta relación, una cierta analogía, entre el efecto y su causa; pero sólo se apoya en ella para negar que nos informe acerca de la naturaleza de la causa, es decir, que todo lo más que podemos llegar tener a partir de las cosas es un cierto conocimiento de las ideas de Dios, que,

ciertamente, no son Dios. Tomás, en cambio, traduce a Dionisio diciendo que “llegamos a Dios a partir de las criaturas, a saber, por causalidad, por eliminación, por eminencia” (*In II Sent., dist. 3*), con lo cual, de hecho, toda la doctrina de Dionisio queda invertida.

Para superar este pensamiento era preciso transformar la noción misma de Dios. Es por esto que Santo Tomás restablece en el plano de la existencia y de la causalidad existencial las relaciones de las criaturas con Dios. Para Dionisio Dios es el “*superesse*” [sobre el ser], para Santo Tomás Dios es el *superesse* porque es superlativamente ser, es el *Esse* puro y simple, considerado en su infinitud y perfección. De ahora en más Dios continúa siéndonos incognoscible, pero conocer las cosas no será conocer algo que Dios no es. De todo lo que es, se puede afirmar que Dios lo es, e incluso tan eminentemente que el nombre le pertenece por derecho con prioridad sobre la criatura.

En resumen, para superar la antinomia entre esencia y existencia, en la línea de la ontología platónica de la esencia, tanto San Agustín como Dionisio intentaron, el primero, identificar el Bien de Platón con el Dios supremo, pero una vez realizada la “esencialización” de Dios aparecía la insalvable dificultad de no poder justificar su existencia a partir de esa esencia. Dionisio, por su parte, ponía a Dios más allá tanto de la esencia como de la existencia, impidiendo así todo conocimiento positivo de Él. Para S. Tomás, en cambio, Dios es el *Esse*, y el existir es como la materia misma de que las cosas están hechas, lo real no es pues inteligible más que a la luz del existir supremo que es Dios.

El Dios de Santo Tomás, principio de inteligibilidad, es también el Dios de la religión, es decir, que es también el creador, no sólo es Bueno, sino que también es Padre, su providencia se extiende hasta el menor detalle del ser, porque ella no es sino su causalidad. Todo lo que es y obra depende inmediatamente de Dios en su ser y en su operación. Las criaturas le asignan diversos nombres según la relación que se da de ellas a Él. Su creación y

redención no son en Él más que su acción que, como su poder, es idéntica con su propio existir.

## 2. Una nueva Ontología

La concepción de lo real y del ente domina la metafísica de Santo Tomás y, en consecuencia, toda su filosofía. Quizás habría que ir incluso más lejos y decir que es la existencia misma de una filosofía propia en Santo Tomás, lo que esta noción causa, pero esto debe ser bien entendido para no traicionar su pensamiento.

Santo Tomás designa a los entes que están dados en la experiencia sensible, con el nombre de “sustancias”, cada una de las cuales forma un todo completo, una unidad ontológica o de ser, susceptible de ser definida. En tanto que la sustancia puede ser concebida como una y definida, se la llama “esencia”. La esencia es exactamente lo que la definición dice que la sustancia es, (también es llamada *quiddidad*). Al ser la esencia la sustancia en cuanto cognoscible incluye a esta en su ser completo y no sólo alguno de sus elementos.

La sustancia se define, a veces, como “un ser por sí” pero hay que completar esta fórmula para descubrir el sentido propio de la noción de esencia, pues resulta que la sustancia no es concebible ni definible si no se la piensa como tal sustancia determinada, ya que un “ser por sí” o sería Dios o no podría existir sin determinación complementaria. Esta determinación la aporta únicamente la esencia y así hay que definir la sustancia como una esencia, o *quiddidad*, que puede ser por sí, si recibe su propio *esse*. Otras determinaciones complementarias lo serán, no “por sí” sino por ella y así se determina “sustancia” al sujeto de estas determinaciones complementarias que son los accidentes.

Por otra parte, la sustancia no existe por sí en el sentido de que no tendría causa de su existencia, Dios es el único que existe sin causa, sino que la sustancia existe por sí en el sentido de que lo que ella es le pertenece en

virtud de un acto único de existir, y se explica inmediatamente por este acto, razón suficiente de todo lo que ella es.

Las únicas sustancias de las que tenemos una experiencia directa son las sensibles, cuyas cualidades percibimos. Una de las propiedades de estas sustancias es el ser distribuibles en clases, de las cuales cada una es objeto de un concepto expresable por una definición. Para esto es preciso que el dato de nuestra experiencia sensible sea conceptualizable. Designamos con un término distinto aquello que, en lo real, hace posible su conocimiento conceptual, y llamamos a este elemento “forma” de la sustancia. Toda sustancia implica una forma y es en virtud de esta forma como una sustancia se clasifica en una especie determinada cuya definición expresa el concepto.

Pero las especies no existen como tales, no son sustancias, es decir, individuos, que son los únicos que podemos conocer, debe pues, haber en el individuo un elemento, distinto de la forma, que distinga a unos de otros dentro de una misma especie, este elemento es pues, la materia. En conclusión, toda sustancia es una unidad de ser que, a la vez e indivisamente, es la de una forma y una materia.

Pero, lo que hace que la sustancia sea (exista), no se halla en la materia, la cual no puede existir separada de la forma. Tampoco se halla la causa de que la sustancia sea, en la forma, si bien es ella la que la determina y da inteligibilidad. Su papel es ser aquello “por lo cual” la sustancia es “lo que es”.

Santo Tomás admiraba a Platón y Aristóteles por haber llegado hasta aquí, es decir. Por haber explicado por qué un ente es lo que es, pero quedaba por explicar qué hace que exista.

Cuando se examina la sustancia en referencia a su existencia, la forma deja de aparecer como la última determinación de lo real. La forma es principio de existencia en tanto que determina el acabamiento de la sustancia, que es lo que existe, pero ella misma sólo existe en virtud de una determinación suprema que es su acto mismo de existir.

En conclusión, en las sustancias concretas se dan dos composiciones metafísicas, la de la materia y la forma, que constituyen la sustancialidad de la sustancia; y la de la sustancia con el acto de existir, constituyendo así a la sustancia como un ente. Esto es afirmar el primado radical de la existencia sobre la esencia, “el *esse* es más íntimo a todo que aquello mismo que lo determina”<sup>22</sup>

Esta es la ontología “existencial”, aquella en la que el ente se define en función del existir; las ontologías “esenciales”, en cambio, son aquellas en que la noción de sustancia y la noción de ser equivalen entre sí. La doctrina de Santo Tomás es la del “acto de ser”. Decir que el ser (*esse*) se comporta como un acto, incluso respecto de la forma, es afirmar el primado radical de la existencia sobre la esencia.

Para comprender este principio en su propia naturaleza, hay que recordar que, como todo verbo, *esse* designa un acto y no un estado. El estado en el cual el *esse* coloca a lo que le recibe es el estado de *ens*, es decir, de aquello que es un “ente”. Lo más perfecto que hay es el existir (*ipsum esse*) [el ser mismo].

En cuanto a la relación de “esencia y existencia”, con respecto a Dios no puede, de hecho, plantearse este problema, pues Él es el Acto Puro, puesto que no es sino el *Ipsum esse*, pero es también determinarlo como absoluto y es establecerlo como único. Pero sí se refiere a los existentes que son sustancias concretas, objetos de la experiencia sensible, estos no nos son conocidos como actos puros de existir, sino que cada uno se distingue de los demás, siendo justamente la “esencia” esta determinación específica de los actos de existir que sitúa a cada uno de ellos en una especie definida. Es decir, se plantea inevitablemente en relación a todo aquello cuya esencia no es existir.

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, ob. cit. I, 8,1.

Esta composición se plantea en el orden metafísico del acto y la potencia, y, en tanto que real, expresa el hecho de que un ente, cuya esencia no es el acto de ser, no tiene por sí mismo con qué existir. Que tales entes existen lo sabemos por experiencia, pero, en tanto que existen, continúan siendo entes cuya existencia no encuentra en su sola esencia ninguna justificación, obligando así a plantear el problema de la causa de las existencias finitas, que es el problema de la existencia de Dios.

Fueron los filósofos Alfarabí, Algazel y Avicena, entre los árabes, y Maimónides entre los judíos, quienes precedieron a S. Tomás en este camino. Ellos marcaban muy claramente la diferencia que hay en una cosa entre ser lo que es y el hecho de ser. Ven también claramente que la existencia nunca está incluida en la esencia y es así que resuelven la dificultad pensando que la existencia se añade a la esencia como desde fuera, como una determinación extrínseca que le confiere el acto de existir, es decir, como un accidente accesorio. Avicena se dio cuenta de que no era un accidente cualquiera, pero, no sobrepasó la noción de una esencia cuya existencia se seguiría en virtud de una acción creadora extrínseca, sin llegar a la noción tomista de una esencia cuya existencia creada sería su corazón más íntimo y la realidad más profunda.

Así, pues, cuando se quiere comprender el ser a partir de la esencia se termina concibiendo a la existencia como un accidente, lo cual es propio de las ontologías esenciales. Sin embargo, estos filósofos tuvieron el mérito de comprender que el acto de existir no puede ser concebido como algo incluido en la esencia, y que, por lo tanto, debía añadirse a ella.

Para Santo Tomás, en cambio, el acto de existir es el acto y raíz de la esencia, es lo más íntimo y profundo que hay en ella. Así, desde la perspectiva de una ontología existencial, que parte del ente concreto, continúa siendo verdad que el existir no está incluido en la esencia y que la esencia no existe en virtud de sí misma, pero, es el ente el que incluye a la esencia, y que, sin embargo, ésta sigue distinguiéndose en el seno del ente, del ser, porque el acto de existir y su determinación esencial dependen uno

del orden del acto, y el otro del orden de la potencia, que son dos órdenes distintos. Lo cual no significa que sean, esencia y existencia, dos elementos casi “físicos” de un mismo compuesto ya que el *esse* no es, sino que por él existe el ente. Por esto el existir no es un accidente de la esencia sino “lo más íntimo que hay en cada cosa y lo más profundo que hay en todas, puesto que se comporta como forma respecto de todo lo que hay en la cosa” (*S. Theol.* I, 8,1 ad 4 m). Se produce así un salto cualitativo entre el “extrinsecismo” aviceniano y el “intrinsecismo” tomista.

Averroes había mostrado el peligro que corre la unidad de la sustancia si se le otorga la existencia sólo a título de accidente, y propone como solución que la esencia y la existencia se confunden, ser por sí y existir son completamente uno. Esto se ve bien en el modo como se identifican, en su crítica a Avicena, las dos nociones de sustancia y de necesario. Para S. Tomás, en cambio, la existencia del propio necesario no es necesaria con pleno derecho, sino sólo a partir del momento en que este necesario existe.

La dificultad sólo se ha esclarecido al salir de la ontología de la esencia ubicándose en la del “acto de ser”. Es justamente desde allí desde donde se puede ver en qué se distinguen la esencia de la existencia y en qué están unidas, a saber, en que no es la esencia la que alberga la raíz del existir, sino que es la esencia la que está contenida en el existir, de tal manera que la existencia es lo más íntimo y profundo que hay.

Finalmente cabe decir que sólo se accede al orden existencial, sin descender al del ente, contrariando la inclinación natural de la inteligencia. Lo que sucede es que el entendimiento humano se mueve por conceptos y tenemos concepto del ente, pero no del existir. La inteligencia tiene dos operaciones, la primera es la intelección de las esencias simples, la segunda, consiste en componer o disociar las esencias formando proposiciones, es el “juicio” (*compositio* diría Santo Tomás), ambas operaciones se dirigen a lo real, pero lo alcanzan en diversas profundidades: la intelección alcanza la esencia, que la definición formula; el juicio alcanza el acto mismo de existir.

Cuando se habla de un *ens* cualquiera, se habla de un *habens esse*, pero lo que cae en primer lugar en el entendimiento es el ser esencial o de naturaleza, no todavía el existir. El existir es un acto y por ello hace falta un acto para expresarlo, el juicio es quien formula todas sus relaciones en términos de ser porque su función propia es significar el existir. Esto se ve tanto en los juicios de existencia como en los que no lo son, pues, como observa Santo Tomás, la cópula “es” se refiere siempre al predicado, y no al sujeto, como era en los juicios de existencia, y así, en un sentido secundario, designa toda actualidad en general, especialmente la de la forma, sea esta sustancial o accidental, formar un juicio es significar que una cierta forma, en un cierto acto, existe actualmente en un sujeto. De esta manera, lo que designa la cópula es siempre una composición, en el primer caso la de la esencia y la existencia, en el segundo, la de toda forma con el sujeto al que determina. El verbo ES significa siempre actualidad, significa el existir en acto.

El ser de Aristóteles es el de la sustancia, es decir, el de “aquello-que-es-algo”, que, según Santo Tomás vendría a ser la identificación del “ser” con el “*ens*”, es decir, “con lo-que-tiene-el-existir”, pero no con el existir propiamente. Aristóteles tuvo el gran mérito de poner de relieve el papel de acto que juega la forma en la constitución de la sustancia y, por tanto, la actualidad del ser sustancial; pero su ontología no sobrepasó el plano del ser “entitativo”, o ser del ente, para alcanzar el acto existencial mismo del *esse*.

La ontología de Santo Tomás, considerada en lo que aporta de novedad en relación a la de Aristóteles, es una doctrina del primado del acto de existir. Si se interpreta su doctrina como una metafísica del *ens*, se la lleva de nuevo al plano aristotélico del *quod est* (donde el *quod* es la cosa y el *est* el existir) siendo la significación principal y directa de *ens* no el existir, sino la cosa misma que existe, convirtiéndose entonces el tomismo en un “cosismo”, pero, si bien el concepto de ente ocupa en él un lugar privilegiado, Santo Tomás lo entiende en el sentido de “acto de existir” pues todo *esse* nos es dado en un *ens* y así es totalmente verdadero decir que no se

puede pensar el *ens* sin el *esse*, y todavía menos el *esse* sin el *ens*, el existir es siempre el de algo que existe.

Finalmente, cuando se reduce la metafísica de Santo Tomás al orden del concepto, se hace de ella una ciencia del ente y de la cosa, expresión abstracta de lo que hay de conceptualizable en lo real. Pero esto no es el tomismo de Santo Tomás. Lo que caracteriza su tomismo es que todo concepto de cosa connota en él un acto de existir. Aquí el concepto universal de ente es todo lo contrario a una noción vacía. Su riqueza está formada, en primer lugar, por todos los juicios de existencia que resume y connota, pero más aún por su permanente referencia a la realidad infinitamente rica del acto puro de existir. Por esta razón, la metafísica de S. Tomás persigue, a través de la esencia del ente en tanto que ente, aquel supremo existente que es Dios.

En una filosofía en la que el existir no es conceptualizable de otro modo que en y por una esencia, pero en la que toda esencia señala un acto de existir, las riquezas concretas son prácticamente inagotables.

HNA. MARÍA ELISA LADRÓN DE GUEVARA OCD

## ÍNDICE

|   |    |
|---|----|
| Rafael Cúnsulo OP                                     |    |
| Prólogo   | 5  |
| Introducción  | 7  |
| Tratado de Dios                                       |    |
| <i>Suma Teológica</i> de Santo Tomás                  | 9  |
| Cuestión 2- Si Dios existe                            | 16 |
| Cuestión 3- La Simplicidad de Dios                    | 19 |
| Cuestión 4- La perfección de Dios                     | 24 |
| Cuestión 5- El bien en general                        | 26 |
| Cuestión 6- La bondad de Dios                         | 29 |
| Cuestión 7- La infinitud de Dios                      | 31 |
| Cuestión 8- La existencia de Dios en los seres        | 33 |
| Cuestión 9- La inmutabilidad de Dios                  | 35 |
| Cuestión 10- La eternidad de Dios                     | 37 |
| Cuestión 11- La unidad de Dios                        | 40 |
| Cuestión 12- La manera como conocemos a Dios          | 42 |
| Cuestión 13- Los nombres de Dios                      | 50 |
| Cuestión 14- La ciencia de Dios                       | 59 |
| Cuestión 15- Las Ideas                                | 70 |
| Cuestión 16- La verdad                                | 72 |
| Cuestión 17- La falsedad                              | 77 |
| Cuestión 18- La vida de Dios                          | 80 |
| Cuestión 19- La voluntad de Dios                      | 84 |
| Cuestión 20- El amor de Dios                          | 91 |
| Cuestión 21- La Justicia y de la misericordia de Dios | 93 |
| Cuestión 22- La providencia de Dios                   | 96 |
| Cuestión 23- La predestinación                        | 98 |

|  |     |
|--|-----|
| Cuestión 24- El libro de la vida                 | 104 |
| Cuestión 25- La potencia divina                  | 106 |
| Cuestión 26- La bienaventuranza divina           | 109 |
| <br>   |     |
| Apéndice   | 113 |
| E. Gilson- <i>El Tomismo</i>                     | 115 |
| Capítulo 1- El problema de la existencia de Dios | 116 |
| Capítulo 2- Las pruebas de la existencia de Dios | 121 |
| Capítulo 3- El ser divino                        | 128 |
| Capítulo 4- La reforma tomista                   | 144 |

## Colección Subsidio Pedagógico

Cuando la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval abrió su propia Editorial, el propósito inicial fue publicar las Actas de los Congresos y los Coloquios Intercongresos. Luego se amplió el proyecto, incluyendo la publicación de los materiales de Coloquios Nacionales y otro tipo de materiales producto de las tareas de nuestros miembros: libros individuales o colectivos sobre temas de investigación, traducciones, ediciones críticas y una sección de textos didácticos. Surge así la Colección Subsidio Pedagógico, que ahora inauguramos, en el marco de los homenajes a Tomás de Aquino, con un trabajo de la Hna. María Elisa Ladrón de Guevara OCD, miembro de la Red desde hace años, en la cual ha participado en numerosos encuentros académicos. En este caso nos propone una ayuda a los alumnos de filosofía y teología que se inician en el arduo tema del Tratado de Dios.

Esperamos que este subsidio didáctico sirva también de sugerencia a los profesores, en la siempre renovada tarea de proporcionar elementos de comprensión al alumnado. Agradecemos a la Hna. María Elisa y al P. Cúnsulo su trabajo y damos la bienvenida a esta nueva Sección de nuestras ediciones.

*Celina A. Lértora Mendoza*  
Coordinadora General

