

# Unidad 7

---

- LOS ATRIBUTOS ENTITATIVOS DE DIOS

## LOS ATRIBUTOS ENTITATIVOS DE DIOS

### LA SIMPLICIDAD DE DIOS

El estudio del despliegue de atributos o propiedades que convienen al ser subsistente comienza por la simplicidad divina.

Simplicidad significa ausencia o negación de cualquier composición. No es lo mismo que unidad, pues ésta expresa la negación de división. La unidad puede ser unidad de simplicidad –la unidad del ente que carece de partes- y unidad de composición –la unidad del ente que posee principios, o partes-. Santo Tomas en la *summa theologiae* procede estudiando las posibles composiciones que se dan en los entes, para comprobar si alguna de ellas se da en Dios; la conclusión será que Dios es absolutamente simple, al no afectar ninguna de las composiciones estudiadas. De este modo, los temas a ver son los siguientes:

- en Dios no hay composición de partes cuantitativas: Dios no es cuerpo.
- no hay en Dios composición de materia y forma: Dios es espíritu.
- en Dios no hay composición de sustancia y accidentes: es sustancia sin accidentes.
- no hay en Dios composición entre *essentia* y *esse*: Dios es *imsum esse subsistens*.
- en Dios no hay distinción entre supuesto y naturaleza.
- Dios es absolutamente simple.

#### **A. Dios no es corporal**

Una propiedad de los cuerpos es la cantidad; en Dios no puede haber composición de partes cuantitativas porque no es cuerpo. Podrían aducirse multitud de razones<sup>1</sup>; aquí damos únicamente dos de las que aporta Santo Tomas<sup>2</sup>:

Dios es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad. Es apetente que el acto tiene prioridad respecto a la potencia. Por la misma noción de los términos, se comprende que la razón de acto precede a la razón de potencia y que ésta se define por la relación a su acto: <entre el acto y la potencia hay tal orden, que aunque en una misma cosa que a veces está en potencia y a veces está en acto, la potencia sea anterior en el tiempo al acto –por más que el acto sea anterior por naturaleza a la

---

<sup>1</sup> Cfr. *El largo capitula 20 de C.G., I.*

<sup>2</sup> S. Th., i,q. 3 a. 1.

potencia-, sin embargo, hablando en absoluto, es preciso que el acto sea anterior a la potencia; cosa evidente, porque la potencia no se actualiza sino por un ser en acto><sup>3</sup>.

Ahora bien, todo lo que tiene algo en potencia, en lo que tiene de potencia puede no ser, ya que lo que puede ser, también podría no ser; pero Dios esencialmente no puede no ser. Además, en la primera vía de vio que los seres del mundo que pasan de la potencia al acto no pueden hacerse por sí mismos, ya que en cuanto está en potencia todavía no son; necesitan de un ser anterior que les haga pasar de la potencia al acto; y como no todos los entes pueden estar a la vez en acto y en potencia, es preciso llegar a un ser que sea únicamente acto sin mezcla alguna de potencialidad, al cual se llama acto puro o Dios.

Sin embargo, hay que decir que todo cuerpo está en potencia puesta que el continuo es potencialmente diversible hasta el infinito. Pero hemos visto que Dios es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, luego no puede ser cuerpo.

Si se recuerda el punto de llegada de la cuarta vía, es decir, que existe algo que es verdísimo y óptimo, y nobilísimo, o mejor, que es Dios la suficientísima y dignísima y perfectísima *causa totius esse*, se puede comprender fácilmente que lo más perfecto en toda la realidad no puede ser corporal. Lo corpóreo no puede ser la más perfecta entidad, ya que <el cuerpo o es vivo o no lo es. Es manifestó que el cuerpo vivo es más noble que el cuerpo no vivo; pero el cuerpo vivo no vive en cuanto que es cuerpo, sino que es preciso que viva por alguna otra cosa, como nuestro cuerpo vive por el alma; Aquello, pues, por lo que el cuerpo vive es más noble que el cuerpo. En consecuencia, es imposible que Dios sea cuerpo><sup>4</sup>.

A la hora de concebir a Dios ha de evitarse, por tanto, todo tipo de antropomorfismo. Dios no es corporal, ni posee una configuración humana, ni tiene apariencias corporales. Las razones aducidas sirven para confutar la opinión de los primeros filósofos naturalistas –que afirmaban que los principios primeros de las cosas eran cuerpos, a los que llamaban dioses-, y de aquellos que han concebido a Dios con apariencias corporales o poseyendo una configuración humana<sup>5</sup>.

## **B. ausencia de composición de materia y forma: Dios es espíritu**

Sería suficiente con decir que Dios no es cuerpo, como acabamos de ver, para mostrar que no puede haber en la composición de materia y forma, ya que todo lo que tiene composición de materia y forma es corpórea. Sin embargo, Santo Tomas aduce una serie de razones para hacer patente la exclusión de este tipo de composición en Dios.

La materia es potencia pasiva y Dios es puro acto. En Dios no hay materia porque ésta se identifica con la potencia; todos lo que es la materia, su función en la esencia de una cosa, es equivalente a la noción de potencia hasta el punto de que habría que denominarla *ens in potentia*<sup>6</sup>. Ahora bien, Dios es acto puro, sin mezclar

---

<sup>3</sup> C.G., II, 16; CFR. C.G., I, 16.

<sup>4</sup> S. Th., I, q. 3, a. 1.

<sup>5</sup> Cfr. C.G., I, 20 in fine; Santo Tomas cita aquí como representantes de esas doctrinas a tertuliano, a los vadianitas o antropomorfistas y algunos maniqueos.

<sup>6</sup> En S. Th., I, q. 77, a. 1, ad. 2 dice Santo Tomas: <portentia materiae non est aliub quam eius essentia>.

alguna de potencialidad, como hemos visto en las vías. Luego no puede ser compuesto de materia y forma.

Que en Dios no hay materia es algo tan evidente que cuando Santo Tomas – habitualmente mesurado y correcto con sus adversarios- alude al panteísmo materialista de David de Dinant lo tacha de error sumamente estúpido<sup>7</sup> simplemente imaginarlo es una *issania*, locura o enfermedad mental: <con esto se refuta la locura de David de dinant que se atrevió a afirmar la identidad de Dios con la materia prima><sup>8</sup>.

Todo compuesto de materia y forma es bueno por la forma; en consecuencia, es bueno por participación, ya que la materia, *ens in potentia*, participa de la forma. Pero Dios es el primer y supremo bien, y no puede ser bueno por participación.

Todo agente obra en virtud de su forma: el primer agente *per se* ha de ser forma *per se*, sin materia.

La forma es principio de la operación por cuanto es el principio de ser: <la misma forma que da el ser a la materia es también el principio de la operación, ya que todo lo que obra lo hace en cuanto está en acto><sup>9</sup>. Todo agente obra, pues, en virtud de su forma, ya que la forma es acto. En consecuencia, el primer agente es preciso que sea forma *primo et per se*, es decir, por sí mismo e inmediatamente, sin dependencia alguna de otro agente superior. Que Dios es el primer agente lo tenemos ya demostrado: el punto de llegada de la segunda vía era que Dios es la primera causada, la primera causa eficiente. De ahí que la conclusión sea que Dios forma *per se o per essentiam*, y no compuesto de materia y forma. Observarse que zona bastaría, pues, concluir que Dios tiene *primo et per se* forma porque tampoco tiene el acto de obrar, sino que es la misma actualidad. En Dios el ser desborda infinitamente el tener y lo anula. Dios no es agente en razón de la forma que *tiene*, sino en razón de la forma que es, en razón de sí mismo obrando *primo et per se*><sup>10</sup>.

Dios es forma *per se*, inmaterial e incorpórea, puro espíritu. Prosigamos viendo si otras posibles composiciones le afectan a Dios.

### **C. en Dios no hay composición de sustancias y accidentes: es sustancia sin accidentes<sup>11</sup>**

En Dios no puede haber nada accidental, pues de lo contrario estaría de algún modo en potencia respecto a los accidentes. Siendo Dios acto puro no hay nada accidental que pueda advenirle, ya que la relación de la sustancia a los accidentes es como la potencia al acto. Pero en Dios no hay nada potencial, como ya hemos visto.

Además, Dios es puro ser, y el ser en cuanto tal es la actualidad última de todo. Al *esse* no se le puede añadir nada como accidentes; más todavía: Los mismos accidentes no inhiere en el ser, sino que inciden en la esencia (los accidentes, que propiamente no tienen ser, participan del ser a través de la esencia o sustancia). Como

---

<sup>7</sup> < Sed tertus error fuit david de dinando, qui stultissime possuit deum esse materiam primam>. S. Th., I, q. 3, a. 8.

<sup>8</sup> C.G., I, 17. puede verse sobre todo ese capítulo que lleva por título: quod in deo non est materia.

<sup>9</sup> De anima, a. 9.

<sup>10</sup> Gonzalez Alvarez, A., o.c., p. 346.

<sup>11</sup> Cfr. S. Th., I, q. 3, a. 6; y C.G., I, 23.

Dios es su mismo ser subsistente no puede recibir nada al modo de un accidente que en él inhiera; todo lo que Dios es, lo es sustancialmente, y no puede predicársele nada que incluya en su noción la razón de accidente. Sin embargo, téngase en cuenta –para cuando se vea el obrar divino- que en Dios hay ciencia hay voluntad, etc., facultades que en el hombre son accidentes; la atribución a Dios de la ciencia, la voluntad, etc., no puede ser de la misma manera que como se dicen o están en el hombre, sino que se identificarán con su sustancia.

No habiendo en Dios composición entre materia y forma ni entre sustancia y accidentes, aquello que hacen que Dios sea Dios –la divinidad o esencia divina- es Dios mismo.

#### ***D. la ausencia de composición en Dios de esencia y ser: Dios es ipsum esse subsistens***

La indagación y consiguiente respuesta al problema de si en Dios hay composición de esencia y ser es, en realidad, la que proporciona la razón última de la simplicidad divina; Bastaría, pues, probar que en Dios no existe este tipo de composición para que dejen de tener sentido, aplicable a él, las demás composiciones de materia y forma, sustancia y accidente, etc. Ello es así porque las diversas estructuras o composiciones que estamos viendo son algunas de las que se dan en los entes finitos; pero la composición y la distinción real de esencia y acto de ser es la estructura última del subsistente finito. Más allá de esta estructura no es posible encontrar otra: es la estructura fundamental que todo ente creado tiene. En consecuencia, si se demuestra que a Dios no le compete tampoco este tipo de composición, puede uno comprender mejor que tampoco se dan las demás estructuras y podrá, en cierto modo, atisbar algo de lo que es la simplicidad divina.

Por una parte, si se ha captado el fondo común, el núcleo teórico de las cinco vías, podría considerarse como innecesario demostrar la identidad en Dios de esencia y ser. Las vías conducen desde el ser compuesto, causado, partiendo al ser por esencia, al ser subsistente, al impartipado, en el que su esencia consiste en ser. O si se quiere, mediante nuevos razonamientos a partir del punto de llegada de cada una de las vías (exceptuando la cuarta, que lo demuestra en el mismo término final de la vía), puede realizarse una demostración concluyente que haga ver que es preciso negar en Dios este tipo de composición; pero esto nuevos razonamientos no es más que explicitaciones del mercado núcleo común de las vías.

Santo Tomas formula una serie de razones para probar la identidad en Dios de esencia y ser, que enumeramos a continuación. El mismo orden de los argumentos parece proceder de mayor a menor profundidad metafísica, culminando en el tercero, que se fundamenta en la participación.

Si el esse divino no se identificase con la esencia divina, sería causado por algo exterior. El razonamiento que hace Santo Tomas es tan claro que lo mejor es transcribirlo integro;

< Todo lo que en un ente sea distinto (esté fuera) de su esencia, es preciso que haya sido causado o por los principios de la esencia –como los accidentes propios proceden de la especie, por ejemplo, la risibilidad <sigue> a la naturaleza del hombre y

es causado por los principios esenciales de la especie-, o por algo exterior –como el calor en el agua es causado por el fuego. Por tanto, si el mismo ser (*ipsum esse*) de la cosa es distinto de su esencia, es necesario que sea causado o por algo exterior o por los principios esenciales de la cosa misma. Ahora bien, es imposible que el *esse* sea causado por los principios esenciales de las cosas, ya que ninguna cosa es suficiente para ser *causa essendi* de sí mismo.

En consecuencia, es preciso que aquello cuyo ser es distinto de su esencia, tenga el ser causado por otro. Pero esto no puede afirmarse de Dios, ya Dios es la primera causa eficiente. Por consiguiente es imposible que en Dios el ser sea distinto de su esencia<sup>12</sup>.

Un segundo razonamiento se basa en que en sí el *esse* divino no fuese la misma esencia divina, ésta sería potencia respecto a aquél. Dos puntos hay que traer a colación aquí; 1. el *esse* es la actualidad de todo (*actualitas onmis formae vel naturae*): no habría bondad o humanidad, etc., en acto si no tuvieran ser; Por tanto, si el *esse* es acto, todo lo que hay en un ente además del *esse* (la esencia) es potencia respecto a él; la relación metafísica de *essentia* y *esse* es relación de potencia a acto. 2. Dios es acto puro, pura actualidad, no hay en él nada potencial. En consecuencia no pueden distinguirse en dos su ser y su esencia, o como dice Santo Tomas, su esencia es su ser.

Por último, la razón de fondo que explica la ausencia de composición de esencia y ser en Dios se toma de la participación de esencia y ser en Dios se toma de la participación. Si en Dios hubiese composición de esencia y acto de ser, Dios no sería *per se*, sino por participación. Un ente por participación es aquel que tiene el ser parcialmente, el que es limitado precisamente porque no es ser sino que lo tiene. Pero si Dios no fuera su ser, tendría el ser; sería por participación, y no por esencia; recibiría su ser de otro y entonces no sería el primer ser, lo cual es absurdo. En consecuencia, <Dios es su ser, y no sólo su esencia>.

La profundidad y originalidad de las nociones tomistas de acto de ser, de ser como acto de la esencia, de la distinción real de esencia y ser en todo lo creado y doctrina de la participación –núcleo de la metafísica de Tomas de Aquino- tiene su más pleno acabamiento en la consideración de Dios como *ipsum esse subsistens*<sup>13</sup>.

### **E. la indistinción divina entre supuesto y naturaleza**

Que en Dios no hay distinción real entre sujeto o supuesto (Dios) y naturaleza (divinidad) es consecuencia inmediata de que no hay en la composición de sustancias y acciones ni de esencia y actos de ser.

Recordemos que el supuesto o sujeto en un todo subsistente, es el existente singular completo, una realidad individual que existe en sí misma, con todas sus

---

<sup>12</sup> S. Th., I, q. 3, a. 4.

<sup>13</sup> Sobre la composición y distinción real de esencia y ser en todo lo que no es Dios, doctrina fundamentada en la participación, puede verse una síntesis en Gonzalez, .L., *ser y participación*, cit., pp. 177-196. cfr. *Las dos obras fundamentales sobre la participación de fabro, c. la nozione tomistica de partecipazione. Torino 1950, y partecipazione e causalita. Torino 1960; también geiger, I.b., la participation dans la philosophie de st. Thomas d'Aquin. Paris 1953.*

perfecciones. La naturaleza (esencia en cuanto principio de operaciones) es la parte formal. Por ejemplo, este hombre concreto, Juan, es un supuesto (de naturaleza racial: persona); su parte formal, la naturaleza, es la humanidad, que le hace ser un supuesto específicamente determinado. Mientras que en el supuesto <entra> todos los elementos que tiene o puede tener, la naturaleza incluye únicamente los que se refieren a la especie.

Teniendo en cuenta entonces que las criaturas son supuestos o sujetos que *tiene* una naturaleza, es fácil advertir que en los seres corpóreos el sujeto y la naturaleza se distinguen realmente (pedro no es la humanidad). Y en los seres incorpóreos, en las criaturas puramente espirituales. Aunque sean forma puras (y por lo tanto específicamente diversas cada una de ellas), sin embargo, por no ser absolutamente simple sino compuestas (de sustancia y accidentes, de esencia y ser), se da también distinción de sujeto y naturaleza<sup>14</sup>.

¿Y en Dios hay distinción entre supuesto (Dios) y naturaleza (divinidad) de ninguna manera, ya que en Dios no hay distinción de esencia y ser, es *ipsum esse subsistens*, su mismo ser; Todo lo que hay en Dios no lo tiene, sino que lo es, Dios no tiene divinidad; es su divinidad. Como es puro ser, la naturaleza es ya el supuesto; el todo subsistente y la naturaleza se identifican. Dios es la divinidad.

### **F. la absoluta simplicidad divina**

Hemos visto que al ser no le compete ninguna de las composiciones estudiadas (materia y forma, sustancia y accidentes, esencia y ser, supuesto y naturaleza); todavía podría contemplarse alguna otra, como hace Santo Tomas cuando se pregunta si Dios está en algún género, haciendo ver que en el ser por esencia no puede darse tampoco la composición de género y diferencia específica<sup>15</sup>. Todas las posibles composiciones se reducen a esas, y por el mismo razonamiento se demuestra que no existe en Dios algún tipo de composición: el ser es *omnino simplex*, absolutamente simple.

Con mostrar la ausencia de las citadas estructuras, bastaría para declarar la simplicidad divina. Sin embargo, el mismo Santo Tomas añade una serie de argumentos<sup>16</sup> para negar, ya no por separado sino en conjunto, cualquier composición en Dios.

- toda composición es, o implica, composición entre potencia y acto. Pero Dios es acto puro sin mezcla de potencia; luego es absolutamente simple.
- el compuesto es posterior –al menos *ordine naturae*– a sus componentes. Pero Dios no es posterior a nada, sino que él es *primum ens*, como tenemos demostrado.
- todo compuesto requiere una causa de su unidad; es decir, todo compuesto es causado. Pero Dios es la primera causa incausada; Por consiguiente, no hay en la composición: Es simple.

---

<sup>14</sup> Cfr., C.G. II, 54.

<sup>15</sup> Cfr. I, q. 3, a. 5.

<sup>16</sup> Cfr. I, q. 3, a. 7. cfr. De potentia, q. 7, a. 1.

- dos ideas más para terminar este tema. La primera es que la absoluta simplicidad divina no es concebible por nuestro entendimiento, por cuanto nosotros entendemos a partir de la experiencia y en nuestra experiencia todos los entes que encontramos son unos con unidad de composición. El mismo ser subsistente, el acto puro de ser no es aferrable por nuestro intelecto; sí el mismo *esse* participado –acto de todo lo demás que hay en un ente- es inaferrable, a *fortiori* lo será el *esse*, causa del *esse* de los entes. Hemos demostrado la suprema simplicidad divina, pero nunca aferraremos su, por así decirlo, consistencia ontológica.

La segunda idea es que la simplicidad divina no es ausencia de contenido, sino por el contrario infinita riqueza, plenitud de realidad poseída en perfecta unidad. La ausencia de toda composición no señala algún tipo de ser, no implica defecto de cualquier tipo en Dios, sino precisamente al revés. La suprema simplicidad de Dios es, al mismo tiempo, el todo separado, infinitamente perfecto.

## OMNIPERFECCION Y BONDAD DIVINAS

### A. Dios, *máximamente perfecto*

La noción de perfección tiene una historia, desde la antigüedad hasta nuestros días, en su aplicación al absoluto. Jenófanes concibió a Dios como suprema perfección. Utilizaron el término Aristóteles, Santo Tomas y especialmente Descartes, Spinoza y Leibniz, para quienes precisamente la noción de ser perfectísimo es el atributo más adecuado con el que concebimos a Dios.

En sentido metafísico, Aristóteles señala en el libro v de la metafísica (el <libro de la terminología>) varios significados de lo perfecto<sup>17</sup>; Quizá el más adecuado, porque en él pueden englobarse los demás, sea éste: <se llama perfecto lo que fuera de él no es posible encontrar nada que le pertenezca>. Santo Tomas siguió los parámetros aristotélicos en la definición de perfecto<sup>18</sup>. El concepto de perfección se configura en primer lugar y en su sentido etimológico como algo –un efecto- cumplido en la realidad; es perfecto lo que está totalmente hecho, es decir, el resultado de la complejión y acabamiento<sup>19</sup>; Por extensión del nombre se denomina perfecto a lo que está en acto sin haber sido hecho, y ya no únicamente a lo que llega al acto<sup>20</sup>. Por ello es perfecto aquello a lo que no le falta nada de lo que él pertenece.

La perfección es llamada también *bonitas* o *nobilitas*. La identificación de perfección y bondad radica en que la bondad de una cosa estriba en está dispuesta según su naturaleza. Y será simplemente perfecto aquello en lo que se encuentran todas las *nobilitates* que podemos ver en todos los géneros. La perfección, por otra parte, deviene sinónima de forma, porque es ésta la que coloca a los entes en un determinado grado ontológico, constituyéndolas adecuadamente según su naturaleza. Ahora bien, es perfección el acto por oposición a la potencia; perfección y actualidad se

<sup>17</sup> Cfr. *Metafísica v*, 16, 1021 b. 1022 a.

<sup>18</sup> Cfr. *In v metaph.*, lect. 18.

<sup>19</sup> <Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum>. *S. Th.*, i, q. 4, a. 1, obj. 1a.

<sup>20</sup> cfr. *C.G.*, 1, 28.



corresponden; por eso Santo Tomas, siguiendo a Aristóteles, considerará idénticas las formas y las perfecciones, porque las formas son acto; pero en una profundización metafísica ulterior (que no se halla en Aristóteles), esas formas –dirá Tomas de Aquino– que son acto en su orden, deben ser consideradas como potencia respecto al ser, que por ser acto de los actos (las formas), se constituye en perfección de las perfecciones.

El término perfecto no se puede aplicar a Dios en su sentido etimológico, pero sí puede emplearse con propiedad y por extensión, a lo que está en acto completo sin haber sido hecho. Santo Tomas lo explica así: <Hay que notar que la perfección no puede atribuirse con propiedad a Dios si miramos la significación del nombre atendiendo a su origen; lo que no es hecho parece que no puede llamarse perfecto. Mas como todo lo que se hace es reducido de la potencia al acto y del no ser al ser, se dice con propiedad perfecto, es decir totalmente hecho, cuando la potencia es completamente reducida al acto, de tal modo que ya no tiene nada del no ser sino que tiene el ser completo. Por extensión del nombre, se dice perfecto no sólo está en acto completo sin haber sido hecho. Y en este sentido decimos que Dios es perfecto><sup>21</sup>.

Perfecto, pues, es lo que no tiene ninguna deficiencia en su ser actual. De ahí que se diga que el acto de suyo dice perfección, y la potencia imperfección; y el Acto puro sin ninguna potencialidad será máximamente perfecto: <todo ser es perfecto en cuanto está en acto; en cambio es imperfecto en cuanto está en potencia con privación de acto. El que no tiene, pues, potencialidad alguna, sino que es puro acto, es preciso que sea perfectísimo. Tal es Dios. En consecuencia es perfectísimo><sup>22</sup>.

Dios no solamente es perfectísimo, sino que también todas las perfecciones de las cosas existen en Dios: toda perfección de los entes (efectos) se encuentra de modo indiviso y en grado eminente en el ser (causa); esto puede probarse desde diversos puntos de vista. Tomas de Aquino utiliza dos en la S. Th.: a partir de la causalidad eficiente y porque Dios es *ipsum esse subsistens*.

En Dios existen todas las perfecciones de las cosas porque es la primera causa efectiva de las perfecciones de las cosas porque es la primera causa efectiva de las cosas. Ciertamente, cuanto hay de perfección en el efecto debe existir en la causa efectiva (además de que siempre hay en la causa algo más perfecto que en el efecto). Dios es la primera causa efectiva de las cosas, luego <es necesario que preexistan en él las perfecciones de todos los seres del modo más eminente, y esto es lo que viene a decir Dionisio (*De Div. Nom.*, V), hablando de Dios que ni es esto ni deja de ser lo otro, sino que es todas las cosas, porque de todas es causa><sup>23</sup>. Aparte de haber probado que todas las perfecciones de las cosas existen en Dios, es patente la inferencia de que si existen en Dios de modo eminente e indiviso las perfecciones en cuanto tales no puedan aumentar. La creación no añade ninguna perfección a Dios; los seres creados, que tienen una serie de perfecciones graduadas, no aumentan la perfección divina.

El segundo razonamiento se basa en que Dios es *ipsum esse subsistens*. Siendo Dios *esse per essentiam*, y ya que la perfección de cualquier ente es proporcionada a su ser, no puede carecer de ninguna perfección que exista en los entes: <porque si

---

<sup>21</sup> C. G., i, 28.

<sup>22</sup> C.G., i, 28.

<sup>23</sup> S. Th., i, q. 4, a. 2.

como hemos dicho, Dios es el mismo ser subsistente, ha de tener en sí toda la perfección del ser. Si, por ejemplo, un cuerpo caliente no tiene toda la perfección del calor, es evidente que esto se debe a que no lo participa en toda su intensidad; pero si existiese un calor subsistencia por sí, no le faltaría nada de su intensidad. Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle nada de la perfección del ser. Pero las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser, pues son perfectas en cuanto tienen ser de alguna manera. De ahí se sigue que la perfección de cosa alguna no puede faltar en Dios<sup>24</sup>.

Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser. Si el acto de suyo dice perfección, el acto de ser significa perfección máxima. <El ser (*ipsum esse*) es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como su acto. Nada tiene actualidad sino en cuanto es; de ahí que el ser (*ipsum esse*) es la actualidad de todas las cosas, incluso de las mismas formas<sup>25</sup>. En consecuencia como Dios es ser subsistente, es omniperfecto y posee de modo eminente las perfecciones existentes en las criaturas; y a tenor de lo dicho se debe afirmar que es perfección suprema, la misma perfección subsistente.

Con la volatilización del ser, el racionalismo deberá identificar perfección y esencia; así ocurre en Descartes cuando en sus demostraciones de la existencia de Dios, le concibe como idea o esencia perfectísima<sup>26</sup>, identificado la perfección con el conjunto de atributos que a un ente le competen. Para Spinoza perfección es lo mismo que realidad o entidad<sup>27</sup>, pero, como es sabido, la entidad es asumida completamente por la esencia, por lo que cualquier ente existente es perfecto<sup>28</sup> y Dios, la sustancia divina infinita es perfectísima, y hace lo más perfecto, pues las cosas no pueden <mejorar>, ser más perfectas, ser distintas de lo que son<sup>29</sup>.

Para Leibniz, la perfección es <el grado de realidad positiva> que coincide con la <inteligibilidad afirmativa>. El mejor concepto de Dios, como fue puesto de relieve al tratar su formulación del argumento ontológico, es el de ser perfectísimo<sup>30</sup>. Por motivos diferentes de los de Spinoza, él <optimismo> metafísico leibniziano (éste es el mejor de los mundos posibles) tiene una de sus bases en el concepto de perfección.

En consonancia con dicha doctrina de identificación de la perfección con la esencia, y olvidando el ser, Descartes, Spinoza y Leibniz intentaron demostrar la existencia de Dios, por cuanto la existencia sería una de las perfecciones de la esencia. Pero que la existencia es extraesencial es la crítica fundamental que más atrás vimos desarrollar a Santo Tomás y Kant.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *S. Th., I, q. 4, a. 1, ad. 3.*

<sup>26</sup> *Cfr. Entre otros lugares, la quinta de las meditaciones metafísicas, A.T., IX, pp. 52 y ss., y la 4ª. Parte del discurso del método, A.T., VI, pp. 33-34.*

<sup>27</sup> La definición 6 de *ethica II* señala: <per realitatem et perfectionem idem inteligo>.

<sup>28</sup> *Cfr. Spinoza, Ethica, IV prefacio: <per perfectionem... intelligam, hoc est, rei cuiuscumque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur>.*

<sup>29</sup> *Cfr. Ethica I, prop. 33, school. 2.*

<sup>30</sup> *Cfr. Leibniz, Quod ens perfectissimum existit, G., VII, 261 y Discurso de metafísica, G., IV, 267. sobre el tema indicaciones útiles el capítulo II del libro de Jalabert. Le Dieu de Leibniz, Paris 1960.*

## **B. Dios, Bondad Suprema**

El bien no se distingue realmente del ser: *esse et bonum convertuntur*. <Bien y ser en la realidad son una misma cosa y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. Lo cual es patente así: El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dice el Filósofo, en I Ethic., Que bueno es lo que todas las cosas apetecen. Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y son tanto más perfectas cuanto más en acto están; de ahí que es manifiesto que algo es bueno en la medida que es ente, pues el ser es la actualidad de todo. Por consiguiente, el bien y el ente son realmente una sola cosa, aunque el bien significa la razón de apetecible, que no la significa el ente><sup>31</sup>.

Algo es *bueno*, pues, en la medida en que es: el bien sólo añade al ser la *razón* de apetibilidad; consiste en la misma actualidad del ente, en cuanto ésta es perfeccionadora. Por el contrario, el mal propiamente es un no ser, una privación, pues <no se llama malo a ningún ser por lo que tiene de ser, sino por lo que le falta, y así se dice de un hombre que es malo porque le falta la virtud, y de unos ojos, porque les falta penetración en la mirada><sup>32</sup>; el bien se funda en el acto de ser, es positivo, y el mal, que es lo opuesto al bien, es una privación o negación.

### **Dios es bueno por esencia**

*Es Suprema Bondad subsistente porque es esse per essentiam* o ser subsistente.

Los seres son buenos en cuanto son perfectos. La perfección se cumple en una triple linealidad: en el ser, en el obrar y en el fin. <Ahora bien, a ningún ente creado le compete tener por esencia esta triple perfección, porque sólo en el se identifica la esencia y el ser, y porque no le sobreviene accidente alguno, pues lo que en los otros es accidental, como el poder, la sabiduría, etc., a él le conviene esencialmente, según hemos visto. Además Dios no está subordinado a ninguna otra cosa como fin, sino que él es el fin último de todas las cosas. Por consiguiente, es manifiesto que sólo Dios posee por esencia una omnimoda perfección, y por tanto que únicamente Dios es bueno por esencia><sup>33</sup>.

También prueba lo mismo Santo Tomás en base a la participación. Los seres se dicen buenos en cuanto participan de la bondad: todo ser que no sea su misma bondad es bueno por participación. Lo que se puede efectivamente participar algo, pero el mismo ser no puede participar nada, ya que lo que participa es potencia y el ser es acto. Pero es su mismo ser; luego no es bueno por participación sino esencialmente<sup>34</sup>.

Dios es la bondad misma por ser acto puro, ya que el bien propio de todo ente es ser en acto.

---

<sup>31</sup> S. Th., I, q. 5, a. 1.

<sup>32</sup> S. Th., I, q. 5, a. 3, ad. 2.

<sup>33</sup> S. Th., I, q. 6, a. 3.

<sup>34</sup> Cfr. C.G., I, 38.

Se ha afirmado antes que un ente es bueno en cuanto es perfecto. La perfección de cada ser es su propia bondad. Dios, que es perfección máxima en sí mismo, es bueno por esencia, no como algo añadido a su ser, sino en plena identificación. No es sólo bueno, y sumo bien, sino que es bueno por esencia, la bondad misma subsistente.

Afirma Santo Tomas que <el bien propio de todo ente es ser en acto. Pero dios no sólo es un ente en acto, sino que es su propio ser. Luego no sólo es *bueno*, sino la *bondad misma*><sup>35</sup>. Y al final del capítulo: <es evidente, por las mismas razones, que ningún otro bien es la bondad misma>.

Dios es suma bondad y sumo bien, en cuanto que comprende y supera infinitamente toda la bondad de las criaturas. Por ello no es bueno sólo en algún género u orden de cosas, sino absolutamente. Es el bien de todo bien, porque es absolutamente perfecto, porque con su perfección abarca todas las perfecciones<sup>36</sup>, porque es bueno por esencia y todo lo demás es por participación –y lo que se dice por esencia es más verdadero que lo que se dice por participación<sup>37</sup>.

### **Solamente dios es fin último de toda criatura**

El bien tiene razón de causa final (*bonum rationem finis importat*). <Precisamente porque es esencialmente apetecible. La bondad es una causa final. No sólo esto, sino que es primero y último en el orden de la intencionalidad><sup>38</sup>. Si *bonum est quod omnia appetunt*, todo lo que se apetece tiene razón de bien; el bien satisface el apetito: es su término; es decir, el apetito se dirige hacia la consecución del término, que es su fin. El bien, pues, tiene razón de causa final, ya que <las cosas que son por un fin, no se dicen buenas sino en orden al fin><sup>39</sup>.

Sólo el bien supremo (Dios) puede ser el fin último de todo el universo. Como el bien tiene razón de fin, es patente que el fin último de todo el universo no puede ser otro que Dios mismo, que es la Bondad por esencia y bien de todo bien.

Esto lo pone de manifiesto Tomas de Aquino con el siguiente razonamiento: <es manifiesto que el bien tiene razón de fin. De ahí que el fin particular de algo es algún bien particular; Y el fin universal de todas las cosas es un cierto bien universal.

Bien universal es lo que es bueno por sí y por su esencia, a saber, la misma esencia de la bondad; bien particular es lo que es bueno de modo participado. Pues bien; en todo el universo creado no hay ningún bien que no lo sea por participación. Por lo tanto, ese bien que es fin de todo el universo necesariamente es extrínseco a todo él><sup>40</sup> nada creado puede ser el fin último, ni tampoco el universo entero o todo el conjunto de las criaturas, que seguirían siendo todos por participación<sup>41</sup>.

Sólo la causa primera (Dios) puede ser el fin último, porque si todo agente obra por un fin (*omne agit propter finem*), a dios, por ser causa primera no le compete obrar

---

<sup>35</sup> C.G., I, 38.

<sup>36</sup> C.G., I, 40.

<sup>37</sup> C.G., I, 41. cfr. *Tambien S. Th.*, I, q. 6, a. 2.

<sup>38</sup> *Wilson, E., Elementos...*, cit., p. 195. cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 4.

<sup>39</sup> *S. Th.*, II-II, q. 23, a. 7. *Vease tambien C.G.*, II, 16: *quod finis calustoet rei est bonum*.

<sup>40</sup> *S. Th.*, I, q. 103, a. 2.

<sup>41</sup> *Cfr. S. Th.*, I-II, q. 2, a. 8, ad. 2.

para adquirir algún fin, sino que tiende únicamente a comunicar su perfección, que es su bondad, mientras que todas criaturas se dirigen o tiende a conseguir su perfección, que es una semejanza de la perfección y bondad divina<sup>42</sup>.

### **Dios es el bien común máximo de todas las criaturas**

Dios es el bien sumo, bien de todo bien. Por eso es el bien común de todo el universo y de todas sus partes; consecuencia inmediata que de aquí se desprende es que toda criatura, a su modo y naturalmente, ama más a dios que a sí misma<sup>43</sup>. Todas las criaturas, por tanto, tienen su último fin en Dios, bien por esencia. <Pongámonos de nuevo en una perspectiva de inducción. ¿Qué es lo que todos los hombres apetecen? Unos apetecen esto, otros aquello otro, pero en esto y en lo otro, ¿qué apetecen? Todos los hombres quieren ser felices, apetecen la felicidad, de modo natural, <luego la felicidad es un cierto bien común> (C.G. III, 39). Pero la felicidad se alcanza sólo con el perfecto quietamiento del apetito, cuando nada resta que desear, y la capacidad de amar se actualiza plenamente; Por tanto, <la razón común de felicidad está en que sea un bien común perfecto... Que es el estado perfecto de agregación de todos los bienes> (S. Th., I-II, q. 19, a. 10)><sup>44</sup>. La identificación entre fin y bien, conduce a la identificación de fin último y bien común. El bien común máximo –trascendente- de las criaturas es dios<sup>45</sup>.

## **INFINITUD, INMENSIDAD Y OMNIPRESENCIA**

### **a) Infinitud: conceptos previos**

El concepto de infinito es producto de la reflexión y no de la experiencia; el orden noético la noción de infinitud presupone la de finito, a la que se opone contradictoriamente. <Infinito significa carencia de límites; indefinido significa que los límites se retiran continuamente; Se prescinde de la existencia de los mismos y sólo se dice que no se los puede asignar. Todo cuanto existe es o finito o infinito; en el segundo, infinito><sup>46</sup>. Se trata aquí de infinito real, y no del concepto matemático de infinito, que es aquello que puede ser concebido sin término, como la serie de los números, o una extensión indefinida.

Lo infinito es capaz de una doble consideración, según se lo tome desde el punto de vista de la forma o de la materia. El *infinito formal* significa que la forma o el acto no se encuentra limitado por la materia o sujeto en que se encuentra; el *infinito material* es aquél que no posee la forma que le corresponde naturalmente recibir; tal es el infinito

---

<sup>42</sup> Cfr. S. Th., I, q. 44, a. 4.

<sup>43</sup> Cfr. Quodl., I, q. 4, a. 8.

<sup>44</sup> CARDONA, c., *la metafísica del bien común*. Madrid 1966, pp. 37-38. véase allí también las referencias y los mismos textos tomistas. Para el tema entre otros de la bondad en general, del bien común y su primacía, del bien común y del bien propio del universo es útil consultar la primera parte de esa obra con la *ordinata collectio textuum tomista* incluidos al final.

<sup>45</sup> Cfr. Santo Tomas. *De perfectae vitae spiritualis*, c. 13.

<sup>46</sup> Balmes, J., *filosofía fundamental*, lib. 8, cap. III.

por relación a la cantidad<sup>47</sup>; así, mientras el infinito actual no tiene límites en su razón de acto, el infinito potencial o material no tiene límites en su potencialidad.

La idea de infinito, por otra parte, como negación de límites es una noción en sí misma positiva; en efecto, negando lo finito, significa algo positivo en sí, pues dos negaciones afirman.

La noción de lo infinito no puede ser hallada más que a partir de lo finito. Sin embargo, la filosofía moderna desarrolla los presupuestos contrarios de esa afirmación e intentará llegar a lo finito a partir de idea de infinito. Como ya fue puesto de manifiesto, para Descartes Dios es la primera idea, que no necesita de otra idea para ser explicada, y <con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable...><sup>48</sup>; Un ser finito no puede tener la idea de dios, ser infinito, si tal sustancia infinita no hubiera depositado tal idea en el ser finito<sup>49</sup>. De ese modo, Descartes puede afirmar: <tengo en mí, en cierto modo, la noción de lo infinito antes que la de lo finito, antes la de dios que la de mí mismo><sup>50</sup>. El carácter teologizante es una de las principales características de la metafísica moderna racionalista e idealista, y contra lo que a primera vista puede parecer no es contradictorio, sino precisamente derivada de la primacía de la subjetividad.

### **b) la infinitud de Dios**

Dios es el mismo ser subsistente; Por lo tanto, dios es infinito con infinitud actual absoluta. El acto puro no admite potencialidad, no tiene en sí la más leve brizna de limitación; en irrecepto, no contrarío por nada, y por tanto, ilimitado. <Dios es acto que no existe en otro modo alguno: porque ni es una forma en la materia, ni su ser inhiere en alguna forma o naturaleza, puesto que es su propio ser. Resulta, pues, que es infinito><sup>51</sup>.

Esta doctrina, como es sabido, tiene como fundamento la afirmación, generalmente admitida hasta Suárez, que el acto, que sé suyo dice perfección sólo puede ser limitado por la potencia que lo recibe, o dicho de otro modo: El acto no se limita por sí mismo<sup>52</sup>. Por tanto, un acto, que sea puro acto, es ilimitación pura, infinitud absoluta.

La infinitud, pues, es atributo que dimana del *ipsum esse* que es dios. Por eso hay que decir que dios no es su mismo ser porque es infinito, sino precisamente al revés: es infinito porque es su mismo ser. Por el contrario, Duns Escoto puso la infinitud como el constitutivo real de dios; para Escoto la infinitud radical es la raíz de todas las perfecciones divinas<sup>53</sup>; así también para Nicolás de Cusa<sup>54</sup>.

---

<sup>47</sup> Cfr. S. Th., III, q. 10, a. 3, ad. 1; cfr. *Tambien quodl.*, III, a. 3.

<sup>48</sup> DESCARTES, *Meditaciones metafísicas II*, A.T., VII, p. 45.

<sup>49</sup> Cfr. *Id.*, *discurso del método*, IV, A.T., VI, pp. 34-35.

<sup>50</sup> *Id.*, *Meditaciones metafísicas III*, A.T., VII, pp. 45-46.

<sup>51</sup> C.G., I, 43. Cfr. *Tambien de potentia*, q. 1, a. 2; *in i sent.*, d. 43, q. 1, a. 1; s. Th., I, q. 7, a. 1.

<sup>52</sup> Tomás de Aquino lo afirmaba de modo contundente: <ningún acto se encuentra limitado sino por la potencia que es capacidad receptiva>. *Compendium theologiae*, c. 18.

<sup>53</sup> Scotto, D., *Opus oxoniense*, I, d. 3, pars 1.a, q. 2.

<sup>54</sup> Cfr. Nicolás de Cusa, *De visione dei*. C. 13; *de venatione sapientiae*. C. 29.

Y como el fundamento de la infinitud es el ser subsistente, es claro que la infinitud le compete solamente a dios. Y el ser subsistente sería infinito aunque no existiese ningún finito.

### **c) el infinito en la filosofía moderna**

Justamente en la última afirmación es donde la filosofía moderna se aparta del pensamiento clásico. Intentando una penetración del infinito en lo finito, de dios en el mundo. Ya fue aludida la postura cartesiana de la necesidad de apoyarse en lo infinito para pasar a lo finito, pues esa idea contendría en sí más realidad objetiva que cualquier otra idea<sup>55</sup>. La doctrina del infinitismo del mundo venía gestándose desde la escolástica decadente del s. XVI; recibió gran impulso con algunas doctrinas de Nicolás de Cusa, en el que precisamente se basaba Giordano Bruno (1545-1600), quien con su *del infinito universo e mondi* pasa por ser el primer infinitista moderno; el infinito no está fuera o sobre el mundo, sino presente en él; Bruno no salva la trascendencia del infinito respecto de lo finito.

En el panteísmo Spinoza hay ecos de la doctrina de Bruno; Spinoza entiende por dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia consiste en una infinitud de atributos, de los cuales cada uno expresaría una esencia eterna e infinita<sup>56</sup>; la infinitud de la sustancia única es positiva, no negativa, pues el infinito como realidad es anterior a todas las limitaciones, conteniéndolas todas. Pascal pondrá de manifiesto la tensión angustiada entre lo finito y lo infinito, entre dios y el abismo <infinito> de lo finito que es el hombre<sup>57</sup>. Leibniz, en otra vertiente racionalista, realiza un estudio pormenorizado del infinito; éste tendría tres tipos: infinitos (en la cantidad), medio (la totalidad de espacio y tiempo) y máximo (Dios)<sup>58</sup>; por otro lado, el infinito actual se comprobaría en la infinitud numérica de las monadas, que son espejos vivientes del universo<sup>59</sup>. Para Kant, la consideración trascendental de lo infinito no da lugar más que a antinomias, y el ser infinito es el ideal de la Razón pura. Hegel lleva a su culmen la tensión entre finito e infinito; Lo infinito disuelve en sí lo finito, como veremos al tratar de la trascendencia de dios.

### **B. la inmensidad de Dios**

*Inmensidad* expresa la capacidad que dios posee para estar en todo los lugares, sin estar medido por ellos. Por su parte, *omnipresencia* es la presencia efectiva de Dios en todo ser; que recibe también el nombre de *ubicuidad*, para señalar la presencia divina en todos los lugares.

La diferencia por la inmensidad y omnipresencia puede verse con facilidad por el hecho de que, aunque no existiesen cosas, aunque Dios no hubiese creado, sería

---

<sup>55</sup> Descartes defendieron la idea de la infinitud del mundo, como consecuencia de esas afirmaciones. Sin embargo, se contradijo en ocasiones, quizá por temor a una reprobación eclesiástica; así después de afirmar la infinitud del mundo, fundamentando dicha doctrina en las aseveraciones de Nicolás de Cusa, señala que habría que reservar el nombre de infinito para dios: *El mundo, por el contrario, sería indefinido solamente* (cfr. *Principia philosophiae*, i, 27, A.T., VIII).

<sup>56</sup> Spinoza, B., *Ethica*, def. 6.

<sup>57</sup> Cfr. Pascal., *pensamientos*, 425, etc.

<sup>58</sup> Cfr. Couturat, I., *Opusculs et fragmentes inédites de Leibniz*. Paris 1903, p. 523.

<sup>59</sup> LEIBNIZ, G.W., *Principios de la naturaleza y de la gracia*, parag. 3, G. VI, 599.

inmenso, ya que no estaría limitado a ninguna extensión; En cambio, la omnipresencia es un atributo que compete a dios por relación a las cosas creadas.

Dios es inmenso ya por ser inextenso y espiritual no está sujeto al espacio. Lo que delimita a los entes, lo que los <define> o circunscribe, es la cantidad dimensiva, que no se da en dios, por ser pura simplicidad.

Y es inmenso, tiene capacidad para estar en todas las cosas y lugares sin ser circunscritos por ellos, debido a su infinitud en el ser y en el obrar: su ser y su potencia activa infinita lo llenan todo, se extiende a todas las cosas que son y puedan ser, a todos los espacios, comprendiéndolos y al mismo tiempo trascendiéndolos.

### **C. la omnipresencia divina**

Respeto al espacio que comporta la creación visible, dios es omnipresente, no como contenido en el espacio, sino como causa de todas las cosas: *todo* está en todas partes y en todas las cosas; *per essentiam, per potentiam et per praesentiam*, del modo más íntimo.

La presencia *per essentiam* de dios en las cosas es consecuencia de la participación del ser en la creación. Como dios es *causa essendi*, causa del ser, su presencia creadora permanece siempre, ya que si no existiera esa fundamentación constante, los entes decaerían a la nada.

En primer lugar, Dios está en todas las cosas no como un accidente, ni como parte de la esencia de ellas, sino como causa, <como el agente está en lo que hace><sup>60</sup>; efectivamente, la *virtus* del agente está inmediatamente presente en el efecto y unida a él, pues es una exigencia de la causalidad que todo agente esté unido con lo que inmediatamente hace y lo toque con su virtud o poder. En el primer agente, que esta inmediata y necesariamente unido y presente a cualquier efecto suyo.

Ahora bien, el efecto propio de dios es el ser<sup>61</sup>. <Pero dios causa el efecto del ser en las cosas, no sólo cuando empieza a ser sino también durante todo el tiempo que lo conservan, a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras éste permanece iluminado; En consecuencia, ha de estar presente en todo lo que tiene ser y según el modo como participe del ser>. Pero el ser es lo más íntimo de cada cosa, su acto último, lo que más profundamente está presente a cada cosa (*esse autem est ilud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius inest*). En consecuencia, dios está íntimamente presente a todas las cosas<sup>62</sup>; como con magistral expresión señaló S. Agustín, es más íntimo a las cosas que las cosas a sí mismas.

La presencia de Dios *per essentiam* lleva aparejada la presencia *per potentiam* y *per praesentiam*. Se dice que está por potencia en cuanto todo está sometido a su poder y todas las cosas obran por virtud suya. Y por presencia, en cuanto inmediatamente ordena y dispone todo y todas las cosas están patentes a su mirada eterna<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> S. Th., i, q. 8, a. 1.

<sup>61</sup> El tema de la participación del ser en la creación será objeto de tratamiento específico más adelante.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>63</sup> *Comp. theol.*, c. 135.



Un magnifico resumen de toda esta doctrina se encuentra en este pasaje de Santo Tomas: <se acostumbra a decir que Dios está en todo por esencia, presencia y potencia. Para entenderlo, hay que saber que se dice de uno estar por potencia en todas aquellas cosas que están sometidas a su poder, como se dice del rey que está en todo el reino domeñado por su potencia, sin que esté por presencia ni por esencia. Se dice que están por presencia en todas las cosas que están a su vista como se dice que el rey está por presencia en su casa. Se dice que Dios está en todas partes por potencia al estar todos sujetos a su poder, Ps. 138: Si subiere al cielo, tú estás allí... si tomase mis alas al amanecer y habitase en el extremo del mar, también allí me tomaría tu mano y me sostendría tu diestra. Por presencia, porque todos lo que hay en el mundo está desnudo y patente a sus ojos... y por esencia, por ser su esencia íntima a todas las cosas. Pues es necesario con absoluta necesidad que todo agente, como tal agente, se una inmediatamente a su efecto, ya es preciso que el motor y lo movido sean simultáneo. Ahora bien, dios es el autor y el conservador de todo según el ser de cada una de las cosas. Por lo tanto, siendo íntimo en cada cosa su ser, está claro que dios está en todas las cosas por su esencia, por la cual crea><sup>64</sup>.

Si dios está en todas partes por esencia, presencia y potencia, es claro que le pertenece la *ubicuidad*: dios está en todos los lugares. Pero está no como ocupando un lugar, sino dando el ser al lugar<sup>65</sup>. No se olvide que dios es el ser separado, trascendente al mundo y distinto de él; la omnipresencia divina es compatible con su trascendencia: <Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia, como la causa en los efectos que participan su bondad><sup>66</sup>.

## **INMUTABILIDAD Y ETERNIDAD DEL ABSOLUTO**

### **A. inmutabilidad**

Todo movimiento o cambio presupone de algún modo potencia pasiva, pues el movimiento es el paso de la potencia al acto. Pero Dios es Acto Puro sin mezcla de potencialidad; luego es inmutable absolutamente<sup>67</sup>. Dios no puede sufrir ninguna de las mutaciones que podemos observar en el mundo (sustancial, generación, corrupción, aumento o disminución, alteración, movimiento local) porque todo sujeto de mutación es compuesto, al menos de potencia y acto; pero siendo Dios simplicidad pura, le compete la máxima inmutabilidad; ésta es necesaria y absoluta y sólo le corresponde al ser subsistente. Solamente Dios es absolutamente inmutable.

En cambio toda criatura es mudable: al menos en cuanto a su ordenación al fin y a la aplicación de su poder operativo a diversas cosas (criaturas espirituales); e incluso en cuanto a su ser sustancial (criaturas materiales). Además todas las criaturas, tanto espirituales como materiales, son mudable en cuanto que en el poder de Dios está el ser o no ser de todas las criaturas. Por una parte, sólo Dios puede dar el ser, <pero si el dar el ser a las cosas depende de la voluntad de Dios, de la misma voluntad depende

---

<sup>64</sup> *Super ev. S. iohannis lectura, lect. V. cfr. Tambien s. Th., i, q. 8, a. 3.*

<sup>65</sup> *Cfr. S. Th., I, q. 8, a. 2.*

<sup>66</sup> *S. Th., q. 43, a. 3.*

<sup>67</sup> *Cfr. Esa argumentación y otras que aporta Santo Tomas en S. Th., i, q. 9, a. 1.*

también su conservación en el ser, pues conservarlas no es más que estar dándoles constantemente el ser; de ahí que si Dios retirase su acción, todas volverían a la nada (...). Por consiguiente, así como dependió del poder del creador que las cosas, antes de que tuvieran el ser en sí mismas, viniera a tener el ser, del mismo modo depende también del poder del creador que deje de ser ahora que ya son. Por tanto, todas las cosas son mudables en virtud del poder de otro, esto es, de Dios por cuanto él pudo producirlas en el ser de la nada, y puede reducirlas del ser a la nada<sup>68</sup>.

La completa inmutabilidad divina no es ausencia de vida, o pasividad; no es la inmovilidad de algo inerte, sino por el contrario es plenitud de vida y plenitud de acción, por cuanto <se dice también que vive todo aquello que se actúa a sí mismo a las operaciones propias, aunque no se verifique con movimiento; de ahí que entender, apetecer, y sentir son acciones vitales. Pero dios obra en grado sumo no por otro, sino por sí mismo, por ser la primera causa agente; luego en grado sumo le compete el vivir><sup>69</sup>. Es actividad viviente –es vida- pero inmutable. Por otra parte, los designios divinos son inmutables: Dios no toma <nuevas> decisiones, ni cambia sus designios.

De un modo u otro, la inmutabilidad divina es negada por aquellos autores que niegan la trascendencia divina; parte de la filosofía moderna y contemporánea no puede concebir la inmutabilidad divina, porque considera que las relaciones entre Dios y el mundo no podrían ser explicadas con la <estaticidad> de un dios inmutable. En este sentido Dios no es, sino que deviene; el dios dialéctico hegeliano es un Dios deviniente, <sufriente>; por tanto, carece de inmutabilidad; en este sentido, la influencia del Dios dialéctico de Hegel es muy considerable en la teología contemporánea.

Un ejemplo de la confusión de la inmutabilidad con la estaticidad es Brentano, para quien Dios, primer principio de los cambios, no puede ser inmutable; argumenta de este modo: <Aristóteles tiene por necesaria la concepción de su primer motor inmóvil como un entendimiento que piensa un bien al que todo se ordena como a su fin. De esta suerte, ese entendimiento es omnisciente y omnimodamente determinativo. Pero, si es omnisciente, ha de conocer todas las verdades, y puesto que no todos lo verdadero es verdadero siempre, no siempre ha de conocer lo que alguna vez conoce. Si conoce ahora que algo no existe pero que existirá, conoce después que existe y, más tarde todavía, que ha existido. Por tanto, Aristóteles, no puede afirmar, sin contradecirse, que su primer principio es totalmente inmutable><sup>70</sup>. El influjo de la cuarta antinomia Kantiana es aquí patente<sup>71</sup>; la razón de fondo que propone Brentano es que la causa primera, causa de las cosas mutables, tiene que ser mutable como éstas. Olvida Brentano algo que él mismo ha explicado en otras ocasiones contra Hume; el causar no tiene por qué comportar un paso de la potencia al acto de causar esto no siquiera se da en finitas: < el causar no consiste en hacer que *el efecto* pase de la

---

<sup>68</sup> S. Th., i, q. 9, a. 2.

<sup>69</sup> C.G., I, 97.

<sup>70</sup> BRENTANO, F., *La existencia de dios, vit. P. 445. se trata de una <rareza> (así la considera benévolamente A. Millán-Puelles, traductor e introductor del libro) en una obra, por otros motivos, espléndida, sobre todo en lo que se refiere al argumento teleológico, etc. El propio Millán-Puelles critica la postura de Brentano en el estudio preliminar del libro (cfr. Pp. 38-43.*

<sup>71</sup> Cfr. *Id.*, p. 42.

potencia de existir al acto correspondiente<sup>72</sup>. Y a mayor abundamiento, Dios causa primera de lo mutable, no tiene por qué estar afectado por la mutabilidad.

## **B. la eternidad de Dios**

El concepto de eternidad se puede entender a partir del concepto de tiempo. Este se define como *numerus motus secundum Prius et posterius*, el número del movimiento según un antes y un después; supone la medida del movimiento, una sucesión de partes. La noción de tiempo está ligada a la de movimiento. Además, el tiempo únicamente puede medir lo que tiene principio y fin, porque en todo lo que se mueve hay que tomar algún principio y algún fin<sup>73</sup>. Sólo hay tiempo donde hay movimiento.

La medida de lo que sé inmutable se denomina eternidad. El ser absolutamente inmutable es un ser que carece de sucesión y que no tiene principio y fin. <Por consiguiente, puede formarse el concepto de eternidad por dos cosas. En primer lugar, lo eterno es interminable, es decir, carece de principio y fin (pues el término afecta a ambos extremos todos a la vez)<sup>74</sup>. Dios por ser *omnino inmutabilis*, no es medido por el tiempo: es eterno. No se trata por tanto, de un tiempo o duración infinita, sino de algo que no puede ser medido por el tiempo.

La eternidad divina que, negativamente, indica *atemporalidad*, positivamente expresa autoposesión perfecta del ser. Así la eternidad es, según la definición de boecio, *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, la perfecta, total y simultánea posesión de una vida interminable. La definición boeciana le parece magistral a Santo Tomas, quien la comenta en diversos lugares<sup>75</sup>. La <duración> de la eternidad es *tota simul*, omnisimultánea; Por ello señalaba S. Agustín que en la eternidad todo está presente, lo cual no ocurre con el tiempo, que jamás puede estar verdaderamente presente. El tiempo afecta a la criatura; es más, es creado (concreado) con la creación<sup>76</sup>.

Dios no solamente es eterno, sino que es su misma eternidad; <en cambio, ninguna otra cosa es su 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><sup>77</sup>. Ser eterno es solamente propio de Dios.

Dios es su eternidad porque es inmutable. La existencia de la eternidad divina, hasta cierto punto, es explicable. Lo difícil es explicar en qué consista esa eternidad; en este sentido la vía de remoción expresa aquí bastante poco: en Dios no hay comienzo ni fin, no se da sucesión, ni pasado ni futuro etc. Si la misma noción de tiempo es difícil de explicar -<si nadie me lo pregunta, lo sé>. Decía S. Agustín <sup>78</sup>- a mayor abundamiento la noción de eternidad. En último término, esa auto posesión perfecta del ser, que expresa la eternidad. No es mas que el modo propio de la <duración> divina.

---

<sup>72</sup> *Id.*, p. 43.

<sup>73</sup> *S. Th.*, i, q. 10, a. 1.

<sup>74</sup> *Id.*

<sup>75</sup> *Cfr. Quiza especialmente in i sent.*, d. 8, q. 2, a. 1 y *de pot.*, q. 3, a. 14.

<sup>76</sup> *Cfr. S. Agustín, de civitate dei*, XII, 17.

<sup>77</sup> *I*, q. 10, a. 2.

<sup>78</sup> *S. Agustín, confesiones*, XI, 14.

La medida del ser permanente<sup>79</sup>, la duración del ser completamente inmutable del mismo ser subsistente; La plenitud de la vida divina es un puro presente siempre actual, el *ahora absoluto*, mientras que el ahora del tiempo es un *ahora fluyente*<sup>80</sup>.

## UNIDAD Y UNICIDAD DEL SER SUBSISTENTE. EL SER Y LA BELLEZA

### A. Dios es unidad suprema

La unidad sólo añade a la entidad la razón de indivisión, ente y uno significa realmente lo mismo; se distingue nacionalmente, por cuanto ente es lo que tiene ser y uno es lo que es divino. La unidad es una propiedad trascendental que compete necesariamente al ente: todo ente es uno, por lo mismo que es ente, por su acto de ser. La identidad fundamental y distinción de razón de entidad y unidad lo explica así Santo Tomas: <uno no añade a ente más que la negación de diversión, pues uno no significa otra cosa que ente indiviso. Por eso se comprende que uno se convierta con ente. Todo ente, en efecto, o es simple o es compuesto. Si es simple, es de hecho indiviso y además indivisible. Si es compuesto, no tiene ser mientras sus componentes estén separados, sino cuando, unidos, constituyen el compuesto. Por donde se ve que el ser de cada cosa consiste en la indivisión y por eso las cosas ponen el mismo empeño en conservar su ser que su unidad<sup>81</sup>.

- la unidad puede ser unida de simplicidad (la del ente que carece de partes o elementos), y unidad de composición (la del ente compuesto o estructurado en alguna de las posibles formas de composición o estructura). A Dios le corresponde la unidad de simplicidad, porque es indiviso en acto y en potencia. Es decir, la unidad divina es máxima, pues no sólo es indivisión, sino simplicidad, como hemos visto: la perfecta identidad divina. <Como uno es el ser indiviso, para que algo sea en grado máximo es indispensable que lo sea como ser y como indiviso. Pues bien, ambas cosas competen a dios. Es ser en grado sumo, por cuanto no es el suyo un ser subsistente y completamente indeterminado. Es también el más indiviso, porque ni en acto ni en potencia admite especie alguna de división, porque como vimos es absolutamente simple. Es claro, pues, que dios es uno en grado máximo><sup>82</sup>
- al igual que existen grados de entidad por virtud de la mayor o menor participación del acto de ser, del mismo modo hay grados diversos de unidad. Todo ente creado participa según diversos grados de la unidad de Dios, por lo mismo que participa del *esse*.

Sin embargo, esa participación se realiza con composición: lo que en dios es simple e idéntico, en las criaturas está en modo compuesto y múltiple<sup>83</sup>; la participación trascendental produce efectivamente una semejanza, pero ésta es una semejanza degradada; precisamente esa degradación consiste en que lo que se participa se

---

<sup>79</sup> Cfr. I, q. 10, a. 4.

<sup>80</sup> Cfr. *Id.*, ad 2.

<sup>81</sup> S. Th., I, q. 11, a. 1; cfr. Quodt., VI, a. 1.

<sup>82</sup> S. Th., I, q. 11, a. 4.

<sup>83</sup> Cfr. C.G., I, 42.

encuentra en el participante limitado o coartado por una potencia con la que entra en composición: el paso de lo simple a lo compuesto.

Por ello, la composición es condición radical de la criatura en cuanto criatura, de todo lo creado, de todo lo que no es el propio Dios (también las sustancias puramente espirituales); toda criatura tiene, al menos, la composición de esencia y acto de ser (*esse*), que expresa la composición –y distinción real- entre quien participa y lo que es participado.

Subrayando la trascendencia divina, Plotino consideró a Dios como el uno; completamente incomprehensible, más allá del ser, ajeno a toda multiplicidad o división; estando más allá del ser, no es tampoco pensamiento, voluntad o actividad. Es el uno, constantemente idéntico a sí mismo, fundamento y comienzo, por modo de emanación de las cosas<sup>84</sup>.

## **B. La unicidad de Dios**

Que Dios es uno no quiere decir simplemente que sea uno como lo son los entes (todo ente es también uno), sino que la unidad divina, la unidad del *ipsum esse subsistens*, conlleva la unidad: Dios es uno y único. A ello se opone el politeísmo (habría muchos dioses), el dualismo (dos dioses: Uno el principio del bien, y otro el principio del mal) y el henoteísmo (un Dios supremo y varios dioses inferiores).

La unicidad de dios es fácilmente demostrable a la altura en que nos encontramos en la Teodicea. Santo Tomás dice en apórtala diecisiete argumentos. Cualquiera que haya leído hasta aquí sabría ofrecer algunas de esas veinte demostraciones tomistas. Veamos, sin embargo, algunas.

- Dios es uno y único por su total simplicidad: lo que hace que sea dios (naturaleza divina o divinidad) es lo mismo que hace que sea *hoc deus*, separado de todo lo demás: <Aquello por virtud de lo cual una cosa singular es precisamente esta cosa (*hoc aliquid*), de ningún modo puede comunicarse a otros. Por ejemplo, lo que hace que Sócrates sea hombre pueden tenerlo muchos; pero lo que hace que sea este hombre sólo puede tenerlo uno. Por consiguiente, si lo que hace que Sócrates sea hombre hiciese también que fuese este hombre, por lo mismo que no puede haber mucho Sócrates, tampoco podría haber muchos hombres. Pues éste es el caso de Dios, que, según hemos visto, es su propia naturaleza; por lo cual, lo mismo que hace que sea Dios, hace también que sea este Dios. Por tanto, es imposible que haya muchos dioses><sup>85</sup>.
- por su infinita perfección no recibida de otros. Este razonamiento, dice Santo Tomás, llevó a algunos filósofos antiguos a admitir por fuerza (*quasi ab ipsa coacti veritate*) existencia de un único Dios. Efectivamente, dios encierra en sí *totam perfectionem essendi*, toda la perfección del ser. Si hubiera varios, tendría algo que otro no tuviera, ya sea como privación o perfección, con lo

---

<sup>84</sup> Cfr. Plotino, especialmente las *enéadas* 3 y 6.

<sup>85</sup> S. Th., I, q. 11, a. 3. véase también, p.e., *comp. Theol.*, 15.

cual no sería absolutamente perfecto. Es imposible, pues, que haya muchos dioses<sup>86</sup>.

- por la unidad del mundo. <Veamos que todas las cosas existentes están ordenadas entre sí, ya que unas sirven a otras. Pero cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plano 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><sup>87</sup>. La argumentación tiene en su raíz una profunda doctrina metafísica: la participación de la multitud o multiplicidad respecto de la unidad<sup>88</sup>, única resolución satisfactoria del famoso problema de lo uno y lo múltiple.
- sólo puede haber un ser necesario *per se*. Efectivamente, si hubiese dos habría que admitir que se distinguen por algo que se añade a uno de ellos (o a los dos), y entonces uno de ellos, o los dos, serían compuestos. Pero ningún ser compuesto es necesario por sí mismo (*per se*) –tercera vía-; la esencia de un ser necesario por sí mismo es su propio ser. Si no fuera así, el ser necesario recibiría el ser de algún otro, lo cual es imposible. No se puede, por tanto, admitir más que un ser necesario por sí mismo<sup>89</sup>.

La unidad de dios comporta también que el absoluto es distinto de todo lo que no es él, pero no anula o rebaja la existencia de los entes. También Spinoza afirma la unicidad de la sustancia infinita, porque consta de infinitos atributos y contiene en sí toda la posible perfección<sup>90</sup>, pero de ahí paso al monismo de la sustancia, negando sustancialidad a los entes del mundo: <fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna otra sustancia><sup>91</sup>; Dios es todo, y no permite la coexistencia de otros seres distintos de él. El monismo de la sustancia deviene panteísmo.

### C. El ser y la Belleza

1. la belleza (*pulchrum*) se funda en lo mismo que la bondad. Sin embargo, la belleza se refiere a la facultad cognoscitiva: algo tiene la belleza en la medida en que agrada su contemplación. Por otra parte, la belleza se funda –como la bondad- en el ser, pero a través de la forma. Todo esto está expresado en el siguiente famoso texto de Tomás de Aquino sobre el *pulchrum*, trascendental derivado del *bonum* y del *verum*, y que Wilson designa con el nombre de trascendental olvidado<sup>92</sup>: < en un sujeto determinado, la belleza y la bondad son una misma cosa, pues se funda en una misma realidad, que es la forma, y

---

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *S. Th., I, q. 11, a. 3.*

<sup>88</sup> *Cfr. S. Th., I, q. 11, a. 1, ad. 2 y in de div. Nom., XIII, lect. 2.*

<sup>89</sup> *Cfr. C.G., I, 42.*

<sup>90</sup> *Cfr. Spinoza, B., ethica I, prop. 5.*

<sup>91</sup> *Id., prop. 12, cfr. También breve tratado, I, c. 2, parag. 1.10 y 11.*

<sup>92</sup> *GOLSON, E., Elementos..., cit., p. 200.*

por esto lo bueno se considera como bello. No obstante, difieren sus conceptos, porque el bien propiamente se refiere al apetito, ya que bueno es lo que todas las cosas apetecen ( *quod omnia appetunt*)... en cambio, lo bello se refiere al poder cognoscitivo, pues se llama bellas las cosas que vistas agradan ( *quae visa placent*). Por eso la belleza consiste en la debida proporción, ya que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas<sup>93</sup>. La belleza, pues, es una variante de la bondad.

2. también se entiende la belleza como *armonía*: unidad en la variedad. En Dios hay una infinita riqueza de perfecciones: toda la variedad de perfecciones del mundo está en él en plenitud. Pero si existen en Dios todas las perfecciones de las cosas (las reales y las posibles), están en él en la máxima unidad; Identificándose con su esencia, que es ser. En consecuencia, Dios es la suprema belleza y la suprema armonía.
3. siendo Dios suprema bondad y suprema belleza, en conocerle y amarle está la máxima felicidad posible para la criatura espiritual, pues todas las perfecciones que encontramos en las criaturas y que nos atraen se encuentran infinitamente en Dios, y además sin mezcla alguna de potencialidad e imperfección.

## LA TRASCENDENCIA DE DIOS

Dios es suprema simplicidad, infinitamente perfecto, inmutable y eterno, infinito y al mismo tiempo omnipresente, uno y único. No tiene ningún tipo de composición en sí mismo; pero tampoco entra en composición con otros seres; es distinto de cada uno de los seres del universo y del conjunto de todos ellos que llamamos mundo. Dios es trascendente al mundo; distinto de él e infinitamente más perfecto.

A. *conceptos previos: trascendencia e inmanencia.*

*El panteísmo y sus clases*

*Trascendencia* significa aquello que es o está fuera de otro o sobre otro, aquello que excede o rebasa a otro. El término correlativo y opuesto es *inmanencia*, que es la característica por la que algo permanece en sí mismo, clausurado en sí sin salir fuera. <La *trascendencia* supone, por tanto, la *inmanencia* como uno de sus momentos al cual se añade la *superación* que el trascender representa. En un sentido general, los sistemas filosóficos que dan cabida a la *trascendencia* comportan una visión cualitativamente plural y jerarquizada de la realidad. Las filosofías de la inmanencia, en cambio, reducen lo real al ámbito más directamente accesible a nuestra experiencia, que se concibe como insuperable, o al menos porque no se admite la posibilidad de su conocimiento. Se diferencia así las dos vertientes fundamentales en las que se planta el problema de la trascendencia: gnoseológica y metafísica. La cuestión de la trascendencia gnoseológica se refiere al problema de si es posible conocer realidades distintas a las nuestra propia conciencia y sus representaciones. La trascendencia metafísica por su parte, apunta al tema de la existencia de realidades que superen los

---

<sup>93</sup> S. Th., I, q. 5, a. 4, ad 1. Véase también s. th., I-II, q. 27, a. 1, ad 3 y s. th., I, q. 39, a. 8; in de div. Nom., IV, lect. 5.

datos fácticos de nuestra experiencia empírica y más en concreto, de un ser superior y absoluto en este ámbito ontológico, trascendencia significa *supramundinidad*<sup>94</sup>.

La trascendencia de Dios respecto al mundo es absoluta; Dios es el absoluto en el sentido literal de esta palabra, el que está absoluto o desligado radicalmente de las cosas.

Pero si, como hemos visto, Dios es presente a las cosas, omnipresentes, ¿cómo puede decirse que, al mismo tiempo, es trascendente? La trascendencia no excluye la interioridad, no se identifica sin más con ausencia, lo mismo que inmanencia no se identifica con presencia<sup>95</sup>; más todavía, presencia y trascendencia son compatibles sin la mínima anulación de lo que significa cada una de ellas. Dios está en todas las cosas con presencia ontológica, íntima, pero no es ontológicamente inmanente a un ente o la compuesta de todos ellos; es otro que el mundo, distinto de él y sin entrar en composición con él: es trascendente al mundo<sup>96</sup>.

El tema de la trascendencia divina es el problema de su distinción de todas las cosas. El *panteísmo* es la doctrina filosófica que niega la trascendencia de Dios, o si se prefiere, rechaza la distinción absoluta entre Dios y el mundo. El término fue utilizado por vez primera, a comienzos del s. XVIII por J. Toland, si bien la doctrina es antigua. Han existido diversos tipos de panteísmo a lo largo de la historia de la filosofía. Así puede hablarse de:

1. *panteísmo acosmista o emanatista*. Dios es único verdaderamente real y el mundo es absorbido en la divinidad; el mundo procede o emana necesariamente de Dios, es una teofanía, no es producto de un acto creador de Dios. Así, con variantes importantes, opinaron Plotino, Giordano Bruno, etc.
2. *panteísmo evolutivo y materialista*, defendido por d'Holbach, Diderot, etc. El fundamento y principio del mundo es inmanente al mundo; sólo el mundo es real y Dios queda absolutamente en él.
3. *panteísmo propiamente dicho*, que puede ser *parcial* o *total*. El panteísmo parcial considera que Dios es la forma del mundo (Amalario de Bene y los estoicos) o su materia (David de Dinant). El panteísmo total señala que Dios es la totalidad del mundo. Puede adquirir diversas formas; sus más importantes representantes son Spinoza y el panteísmo idealista de Hegel.

El panteísmo total de Spinoza y Hegel es el más importante desde el punto de vista filosófico; en él nos detendremos algo más; de alguno de los otros tipos diremos algo al hilo de la prueba de la trascendencia de Dios. No puede olvidarse que el problema de la trascendencia de Dios. No puede olvidarse que el panteísmo moderno expresa con radicalidad el contenido de lo que es panteísmo, mientras que el antiguo-medieval no tiene esa radicalidad metafísica, y muchos autores no lo consideran como verdad panteísta. Según Fabro, el principio de inmanencia, característica de buena parte del

---

<sup>94</sup> LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, cit. Pp. 244-245, nota 6.

<sup>95</sup> Cfr. GONZALEZ ALVAREZ, A., o.c., pp. 27-28. véase allí los tipos de trascendencia e inmanencia y la explicación de la compatibilidad de la trascendencia ontológica con la inmanencia noética (pp. 28-30).

<sup>96</sup> SANTO TOMAS señala en *in i sent.*, d. 38, q. 1, a. 1 lo siguiente: <respondeodendum quod deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita quod rebus commisceatur, quasi per alicuius rei>.



pensamiento moderno, desemboca y se expresa en él <*principio de pertenencia*>, que es la forma más avanzada del *panteísmo monista*, que se resuelve después en ateísmo, por la realización de dios en el mundo: el infinito se realiza en lo finito, el necesario y Absoluto en los contingentes, la Eternidad en el tiempo, el uno en los muchos: en una palabra, el ser en los entes<sup>97</sup>. Como han puesto de relieve numerosos autores el panteísmo acaba (sí es que no comienza por serlo) en ateísmo. Como ya señalaba Schopenhauer, <el panteísmo no es otra cosa que ateísmo><sup>98</sup>. Toda la famosa *phattheismusstreit* (disputa del panteísmo), de finales del s. XVIII y s. XIX, en torno a Spinoza, no fue otra cosa que un *Atheismusstreit* (disputa del ateísmo).

## **B. Dios es distinto del mundo**

<Dios siendo causa e todos los existentes, el mismo nada es de los existentes, y no como si tuviera alguna deficiencia en el ser, sino como supereminentemente segregado de todos><sup>99</sup>.

*No es una parte del mundo*, pues entonces no podría ser primer agente y causa primera incausada. Por el contrario, <lo que es parte de algún compuesto no puede ser, como tal, primer agente (*primo et per se agens*), sino que más bien lo es el compuesto; pues la mano no es propiamente la que obra, sino el hombre a través de la mano><sup>100</sup>. Pero Dios es el ser y causa primera, por tanto primer agente; en consecuencia no puede formar parte de ningún compuesto.

Ninguna de las partes de un compuesto puede ser, porque en todo compuesto hay al menos dos elementos mutuamente referidos, que se comportan como potencia y acto, como participante y participado. Pero ya hemos visto repetidas veces que Dios es el ser, y en consecuencia es primero. En consecuencia, <Dios no es una parte del universo, sino que está sobre todo el universo, teniendo previamente en sí, de modo eminentísimo, toda la perfección del universo><sup>101</sup>.

*Tampoco Dios es él <esse formale omnium>*. Los estoicos y amalarico de bene opinaron que Dios era el ser formal de todas las cosas; entraría a formar parte del mundo precisamente como el principio formal de todo. Que es imposible que Dios sea el ser por el que cada ente se constituye formalmente lo muestra Santo Tomas con el siguiente razonamiento: las cosas no se distinguen entre sí por tener el ser, pues todas convienen en tenerlo. Luego si se diferencia entre sí, es preciso o bien que el mismo ser se especifique por algunas diferencias añadidas, de modo que a la diversidad de cosas corresponda un ser diverso *secundum speciem*, o bien que las cosas se diferencian porque el mismo ser convenga a naturalezas diversas en especie. De las dos posibilidades, la primera es imposible, ya que al ente no se le puede añadir nada como se añade la diferencia al género (el ente no es un género)<sup>102</sup>. Lugo sólo nos queda la segunda posibilidad: que las cosas se diferencien porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser de diverso modo. Pero esto no es

---

<sup>97</sup> Cfr. Fabro, C., *introdizione all'ateismo moderno*, cit., t. II, p. 1.044.

<sup>98</sup> cfr. S. Schopenhauer, A., *Paralipomena*.

<sup>99</sup> *In de div. Nom.*, i, 3.

<sup>100</sup> *I, q. 3, a. 8.*

<sup>101</sup> *S. Th.*, i, q. 61, a. 3, ad 2.

<sup>102</sup> Véase la demostración que hace Sto. Tomas de que el ente no es un género en C.G., i, 25.

aplicable a Dios, justamente porque el ser de Dios no es otra cosa que su esencia, o mejor al revés, la esencia de Dios es su ser: el ser de Dios no advierte a una esencia, sino que se identifica sin residuo con ella. Además, si el ser divino fuese el *esse formale omnium*, todas las cosas serían una, lo cual es, a todas luces, falso<sup>103</sup>.

Dios no puede ser el *esse commune*, pues éste tiene únicamente valor lógico o mental, y Dios no es un concepto, sino un ser realismo. Y Dios no es el ser de los entes, sino su causa; El absoluto no es *quid generale in essendo*, sino sólo *in causando*<sup>104</sup>.

*Dios no es la materia prima.* Si en el caso anterior se trataba de un panteísmo formalista (Dios sería la forma del mundo), ahora se pone a Dios como la materia de las cosas (panteísmo materialista). De este error ya hablamos al explicar que Dios no es cuerpo; allí se puso de manifiesto que la materia prima es pura potencialidad y Dios es Acto puro. El representante de este panteísmo materialista, David de Dinant, mereció el reproche de estúpido por parte de Santo Tomas.

Y todavía menos puede decirse que el mundo es parte de Dios, pues en Dios no hay partes, sino que, como hemos mostrado, es absolutamente simple.

*Dios no es la totalidad de lo que existe.* Si los anteriores tipos de panteísmo, negadores de la trascendencia de Dios y por tanto de su distinción y alteridad respecto de los seres del mundo, pueden considerarse como panteísmo parcial, en el sentido de que Dios es una parte del mundo ( su materia o su forma) o viceversa, resta por ver todavía el panteísmo total, o panteísmo propiamente dicho, que identifica el mundo entero con Dios; Dios sería la totalidad de lo que existe.

Que el mundo entero no se identifica con Dios puede probarse con la simple observación de que si se diera esa pretendida identificación, no existiría ninguna imperfección, ningún tipo de potencialidad en el mundo. Si el todo del mundo se identifica con Dios, en ese mismo momento deja de ser posible una explicación de la contingencia, la temporalidad, la mutabilidad, etc., realidades que observamos en el mundo: no tendría sentido ninguno. Pero habiendo en el mundo potencia y finitud es claro que cabe la mencionada identificación. Precisamente la potencia y la finalidad están exigiendo el acto puro infinito, y éste tiene que ser separado. A Dios lo hemos caracterizado como *ipsum esse subsistens*, absolutamente simple y absolutamente ser. Toda realidad fuera de dios no es su mismo ser, sino que es *potentia essendi*<sup>105</sup>, es por participación; En consecuencia no es el mismo ser subsistente, sino distinto esencialmente de él: <Debido a que el ser divino es subsistente por sí y no recibido en otro (...), dios se distingue de todas las otras cosas, y todas ellas quedan descartadas de él><sup>106</sup>.

Dios es el absoluto en sentido propio y, al mismo tiempo, la causa absoluta de los entes. Por ello si se ha entendido la doctrina de la participación trascendental del ser. El ser de los entes, aun siendo real, *non connumerratur con dios*: no puede ser

---

<sup>103</sup> C.G., I, 26. cfr. También C.G., I, 27: <Quod deus non sit forma alicuius corporis>.

<sup>104</sup> Cfr. CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, p. 70.

<sup>105</sup> Cfr. *In VIII pis., lect. 21.*

<sup>106</sup> *I, q. 7, a. 2, ad 3.*

puesto justo al ser divino como uno y otro. Dios es todo por esencia, mientras que el universo es todo por participación (cfr. Sto. Tomas, *in de div. Nom.*, II, 6): y cada ente no es más que una parte de la totalidad participada... aunque el participante no tenga razón de parte respecto del todo divino, que es simplísimo, este todo divino se encuentra en la intimidad misma del participante *ut intimius agens* (cfr. Sto. Tomas, *super evang. loann.*, I, 5), como lo más íntimo que en él opera... Dios no es sólo un todo divino del todo creado, sino que es el todo, porque es el todo fundante, y por eso absolutamente todo, sin anular la realidad del todo participado: Al contrario, fundándolo precisamente como real<sup>107</sup>. Recuérdese que en las vías, especialmente en la cuarta, llegábamos a la existencia del *esse* separado. Dios es, pues, supremamente trascendente al mundo.

### *El panteísmo metafísico de Spinoza y el panteísmo idealista de Hegel*

#### *- Spinoza*

Para Spinoza existe una identificación metafísica entre dios y el mundo. Las cosas del mundo se distinguen entre sí y de Dios físicamente; pero lo capital para Spinoza es que por debajo de la distinción física se encuentra la completa identidad metafísica. Esto último es consecuencia de su peculiar noción de sustancia y de causa. La sustancia para Spinoza es <aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa por el que deba ser formado><sup>108</sup>. La consecuencia es, como ya fue advertido más atrás, que la sustancia no podría ser más que una y única: <fuera de Dios no puede darse ni concebirse otra sustancia>. Las cosas no serán más que atributos y modos de la única sustancia divina; Dios sería la causa *inmanente* de todo. Spinoza entiende por causa aquello que hace a un efecto inteligible, clara y distintamente; en consecuencia el único valor de la causalidad es noético. El monismo de la causalidad y el monismo de la sustancia llevan Spinoza a concluir que todos es Dios, a identificar a Dios con el mundo.

Conocida es la famosa afirmación spinozista: <los escolásticos parten de los seres, Descartes del pensamiento la de Dios entendiendo como *causa sui*: <por causa de sí entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia, es decir, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente><sup>109</sup>. Como puede observarse, esa afirmación es el argumento ontológico bajo el aspecto de una definición. Pero esa definición, en su significado más profundo, lleva consigo ya al panteísmo.

La noción de *causa sui* en el sentido empleado por Spinoza es desconocida para toda la tradición filosófica anterior, excepto para Descartes, aunque éste es inmensamente superado por Spinoza en el contenido significativo de dicha expresión. En la historia precortesiana del concepto de *causa sui*, dos filósofos –Agustín de Hipona y Tomas de Aquino– critican tal expresión<sup>110</sup>; el fondo común de ambos autores en su crítica radica en que nada puede advertir a la existencia sino en virtud de una causa, lo

---

<sup>107</sup> CARDONA, C., *Metafísica...*, pp. 69-70.

<sup>108</sup> *Ethica*, I, def. 3a.

<sup>109</sup> *id.*, def. 1ª.

<sup>110</sup> Cfr. S. Agustín, *de trinitate*, I, c.1: <... no hay absolutamente ninguna cosa que se engendre a sí misma en el ser>. Y Sto. Tomas, p.e. en C.G., I, 22: <... la causa es antes que el efecto. Si un ser fuese causa de su propio ser, se le entendería antes de ser, lo que es imposible>.

cual trae como inmediato corolario que todo lo que se hace requiere una causa de su hacerse; De ahí que un ser que sea por sí es ser sin dependencia de otro, lo cual significa que sea por sí es ser sin dependencia de otro, lo cual significa que es incautado; Por ello la expresión *causa sui* carece de sentido. El hilo conductor de la crítica es la imposibilidad de la acusación del propio ser.

La consideración del absoluto como causa de sí mismo tal como aparece en Descartes lleva consigo una novedad en su contenido esencial, preparando la apoteosis spinozista<sup>111</sup>. La existencia real necesaria que a Dios compete es tal porque Dios es *causa sui*, señala tajantemente descartes; y debe entenderse que *causa sui o ens a se* no tiene sólo un significado negativo (que la infinita perfección de Dios no la tiene recibida de otro), sino por el contrario, positivo<sup>112</sup>. La infinita potencia de Dios es la causa que le hace existir a Dios; la esencia divina tiene el poder de darse la existencia. Y contra las objeciones de Arnauld, Descartes señala que si a eso no se le quiere llamar causa eficiente, puede llamarse causa formal<sup>113</sup>. Pero como la causa formal y la eficiente son, en Dios, intercambiables, y de algún modo equivalentes, Dios puede ser concebido como autogenerándose continuamente, siendo verdadera causa de sí mismo. Es tan radicalmente fecunda la esencia divina que se da el ser.

Repárese en que esto, en la filosofía anterior a Descartes, no tiene sentido alguno; Dios era *causa incausada*; con su concepto de causalidad, para Descartes la causa incausada es algo que no significa nada. Es interesante percibir que, con la consideración de Dios como causa de sí mismo. Descartes piensa que se proporciona a la causalidad una auténtica universalidad, puesto que –según él– si todo tiene una causa, dios deberá tener una causa; y si el absoluto no tiene una causa, entonces el valor absoluto del principio de causalidad desaparecería. Descartes confunden el ejercicio de la causalidad con la esencia de la causa.

La noción spinozista de *causa sui* es equivalente, en primer lugar, a existencia necesaria; la existencia necesaria de dios *causa sui* es el principio de todas las afirmaciones y negaciones sobre la naturaleza divina<sup>114</sup>. Con la *causa sui*, Spinoza invierte toda la tradición sobre la causalidad, haciendo de la causa de sí el arquetipo de toda causalidad. La *causa sui* no es causa eficiente, ni causa eficiente interna o causa lógica. La inmanencia es la nueva figura que toma la teoría de la causalidad. Es decir, no hay una causalidad eficiente, en la que el efecto es distinto de la causa. Lo que descubre Spinoza es la distinción entre la naturaleza divina y los atributos; esto son los elementos formales inmanentes que constituyen la naturaleza absoluta de Dios; Y que Dios <produzca> en estos mismos atributos que constituyen su esencia, entraña que Dios es causa de todas las cosas *en el mismo sentido* que es causa de sí; Produce

---

<sup>111</sup> En todo este tema me atengo a mi trabajo, en trance de publicación, *El absoluto como causa sui*.

<sup>112</sup> DESCARTES, R., *Respuestas a las 1ª. Objeciones*, en A.T., VII, p. 110: <cuando decimos que Dios existe por sí, podemos también entender esto negativamente, en el sentido de que no tiene causa; Pero si antes hemos buscado la causa por la cual existe o no cesa de existir, considerando la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea, la hemos hallado tan llena y abundante que ella es efectivamente la verdadera causa de que él exista y continúe siempre existiendo, y hemos reconocido que no puede haber otra más que ella, decimos que Dios existe por sí, no negativamente, sino muy positivamente por el contrario>.

<sup>113</sup> Cfr. *Respuestas a las 4as. Objeciones*, en A.T., IX, p. 188.

<sup>114</sup> Cfr. Spinoza, B., *Epistolas 35 y 83*.

como existe<sup>115</sup>. La causa eficiente se asimila a la *causa sui*, y no viceversa. Por ello sólo Dios es causa. La causalidad es esencialmente inmanente, es decir, se queda en sí para producir; por oposición a la causa transitiva, el efecto no sale de ella<sup>116</sup>.

Por ello, esa expresión spinoziana comporta la identificación en Dios de lo finito y lo infinito. No hay *dependencia* de las cosas a Dios, sino *pertenencia*. Si hubiera alguna perfección fuera de Dios, no sería Dios. Spinoza no identifica directamente la sustancia con los atributos y modos; los distingue pero en la pertenencia que les conecta. De ahí que sea válido decir tanto que sin Dios el mundo no es mundo, cuanto que sin el mundo, Dios no es Dios<sup>117</sup>. Schelling expresó la doctrina spinozista en esta frase: *deus est res cunctas*; el acusativo de esta proposición señala que Dios es el fundamento del ente mundano<sup>118</sup>, su causa inmanente. Dios es actividad inmanente perfecta.

La sustancia divina (la única sustancia) como causa de sí es potencia, fuerza, energía, actividad que se da el ser a sí mismo y a lo distinto de sí. La sustancia es absoluta voluntad de explicarse, en sí y en sus atributos y modos, no puede no explicarse, y nada puede impedir esta explicación, puesto que nada puede existir más allá de la sustancia absolutamente infinita. Para Spinoza, Dios es *essentia actuosa*, esencia actuante o realizadora, pero no fuera de sí, sino en el interior de ella misma. Por ello la *causa sui* expresa la infinitud totalidad, es <la expresión analítica de lo infinito en acto, de lo uno que deviene un todo idéntico y simultáneo><sup>119</sup>. Expresión de la actividad absoluta, Dios *causa sui* se pone a sí mismo y simultáneamente pone sus diferentes, se despliega de modo necesario en atributos y modos; al ser potencia infinita es difusiva, y de modo exuberante, es plenitud que se pone como naturaleza. Por eso puede decir Spinoza *deus sive natura*. Al ser la causa *inmanens, non vero transiens*, Dios no crea un mundo fuera de sí, sino que realiza su esencia en el interior de sí mismo, pone lo otro como plenitud propia. Porque Dios es todo, es autosuficiente absoluta. Es el panteísmo radical.

Ya se aludió al hecho de que desde finales del s. XVIII el debate sobre el panteísmo se convirtió en un debate sobre el ateísmo y el debate sobre el ateísmo fue una polémica sobre Spinoza. Las polémicas en torno al teísmo o ateísmo insisto en la *causa sui* fueran arduas y prolongadas. Hegel centró el problema de una interpretación teocéntrica de Spinoza con estas palabras: <se acusa al spinoziano, por ejemplo, jacobino, de mundo; dicese que convierte a la Naturaleza en el verdadero Dios o que degrada a Dios al nivel de la naturaleza, con lo que Dios desaparece y sólo queda en pie la naturaleza... pero sería falso llamar a Spinoza ateo, simplemente porque no distingue a Dios del universo... spinoza afirma que lo que se llama universo no existe en modo alguno, pues sólo es una forma de Dios y no algo en y para sí. El universo no posee una realidad verdadera, sino que todo ello se lanza al abismo de la identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita: ésta no posee realidad alguna; para Spinoza solamente Dios es. La verdad es, pues, exactamente lo contrario de lo que afirman

---

<sup>115</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Spinoza*, Paris 1970, p. 49.

<sup>116</sup> Cfr. *Id.*, pp. 50-51. cfr. Del mismo autor, *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris, 1968.

<sup>117</sup> Cfr. Fabro, *introduzione all'ateismo moderno*, cit., pp. 150 ss.

<sup>118</sup> Cfr. Schulz. W., *el Dios de la metafísica moderna*, pp. 65-66.

<sup>119</sup> FALGUERAS, I., *la res cogitans en Spinoza*. Pamplona 1976, p. 175.

quienes acusan a Spinoza de ateísmo: en él Dios es demasiado<sup>120</sup>. Sin embargo, Hegel posteriormente reconocerá que como Spinoza no puede concebir a Dios como espíritu personal, el spinozismo es un ateísmo. De la acusación de criptoateísmo que se le hizo en su tiempo se pasó a reconocer paladinamente su ateísmo; he aquí el testimonio de Feuerbach: < Los filósofos y teólogos cristianos acusaron a Spinoza de ateísmo. Con razón; porque quitar de Dios su cordialidad, su bondad y justicia, su sobrenaturalidad, su independencia, su poder de hacer milagros, en una palabra: quitar lo <humano> de Dios, supone quitar a Dios mismo. Un Dios que no hace milagros, que no produce efectos distintos de los naturales, que por tanto no se muestra como un ser distinto de la naturaleza, de hecho no es ningún Dios><sup>121</sup>. Y Kant había declarado en su *opus postumum* que el espíritu humano es el Dios de Spinoza. El panteísmo en el fondo es ateísmo, como vimos señala a Schopenhauer. <Se puede decir que mientras el *cogito* cartesiano ha introducido la inmanencia gnoseológica, y con ello el ateísmo como exigencia, Spinoza ha concebido... la inmanencia gnoseológica de la razón... y si Descartes piensa comenzar con el acto de conciencia, por la certeza de presencia del acto (que es el *cogito*), Spinoza va más a fondo y quiere comenzar con el contenido, por el principio de pertenencia (de las partes al todo, del finito al infinito, del mundo a Dios)><sup>122</sup>. Como hemos visto, esa pertenencia no es gnoseológica, sino metafísica; el pensar y lo finito, como tales, pertenecen a Dios *causa sui*.

Por otra parte, causar es obrar, y el obrar sigue al ser; la causa señala dependencia en el ser, la cual no puede darse en el absoluto. Dios, causa inausada, solamente puede ser causa respecto de lo que no es él, de lo finito. No es pequeño el quiebro realizado por Spinoza en la definición de *causa sui*, cuando señala que Dios es aquello cuya esencia *envuelve o involucra* su existencia; para los clásicos, en cambio, la esencia de Dios es su ser. <El est indica la superación del contenido para afirmar el ser puro. Spinoza, en cambio, señala *involvit*; el *involvit* spinoziano indica un proceso de constitución de la sustancia que es interior al propio ser gracias al cual se adueña del contenido y se pone como fundamento de sus atributos y modos><sup>123</sup>.

Además, el Dios spinoziano, que quiere ser autosuficiencia absoluta, desarrolla una autocausalidad. Pero esto no sólo no es congruente, sino contradictorio, pues lo que es ya, no necesita de nada para ser; la autogeneración sólo se puede producir cuando no se es todavía.

### **El panteísmo de Hegel**

Hegel niega abiertamente la trascendencia de Dios. <Sin el mundo, Dios no es Dios>. Critica el panteísmo vulgar<sup>124</sup>, la vacía identificación de Dios con las cosas. Su panteísmo, en cambio, es la realidad de Dios como Espíritu absoluto que se actúa en todo. Como advertimos cuando fueron aludidas las pruebas hegelianas de las existencias de Dios, lo finito se disuelve en lo infinito, pierde su realidad al integrarse en lo infinito. De ahí que lo que existe es sólo el infinito.

---

<sup>120</sup> HEGEL., G.W.F., *Lecciones de historia de la filosofía*.

<sup>121</sup> FEUERBACH, L., *Geschichte der neuen philosophie von bacon von verulam bis benedict spinoza*, Stuttgart 1906, *bd. III*, p. 383.

<sup>122</sup> FABRO, C., *o.c.*, vol. I., pp. 140-141.

<sup>123</sup> *Id.*, vol. II, pp. 1.050-1.051.

<sup>124</sup> Cfr. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, *cit.*, parág. 573.

Lo finito, para Hegel, es un <momento> ideal, y no el verdadero ser; es pura apariencia, mera transitoriedad; lo infinito, en cambio, es <lo real sin más><sup>125</sup>. El verdadero ser de lo finito es el infinito; por ello, puede decir Hegel que lo finito no es fuera el infinito, ni lo infinito fuera de lo finito. Lo finito no es desechable, sino integra en lo infinito. <La totalidad pertenece dialécticamente a la esencia del todo: no solamente la totalidad remite constitutivamente al Todo, sino que el todo incluye dinámicamente en sí la totalidad><sup>126</sup>. Un mutuo y simétrico traspaso dialéctico de lo infinito a lo finito hace que lo finito sea esencial a lo infinito (Dios es el ser del mundo) y que lo infinito necesite del mundo para actualizar su esencia (el mundo es la esencia de Dios). Sin el mundo, Dios no es Dios.

<Acontece paradójicamente que esta implacable dialéctica del Absoluto acaba destruyendo toda verdadera tensión entre la totalidad y el todo; entre el mundo y el hombre por una parte, y Dios, por otra. Para que se DÉ una auténtica y real relación es preciso que los términos de ella sean realmente diferentes y, por lo tanto, que establemente sean realmente diferentes y, por lo tanto, que establemente sean en sí mismos. Y esto es lo que mantiene con energía el realismo metafísico, en el que el pensamiento no se curva sobre sí mismo, sino que se abre de continuo, en un empeño por penetrar en la atenta consideración reflexiva del acto de ser participado><sup>127</sup>. Como hemos visto ya, el todo está presente *per essentiam, per potentiam, per praesentiam* en la totalidad; pero únicamente puede acontecer así porque uno no es la otra. No hay dialéctica sino analogía, o mejor, participación trascendental del ser, que comporta como correlato la analogía. En la posición de Santo Tomás, lo finito apela esencialmente al infinito, que es su fundamento y causa trascendental. Y la causa primera que es Dios no penetra en la esencia de las cosas creadas, aunque el ser que tiene las cosas no puede entenderse sino como es completa, fruto de la distinción máxima existente entre *el que es*, ser subsistente, y cada una de las cosas que son sin ser el ser, que tiene el ser por participación.

---

<sup>125</sup> <en la acostumbrada manera de silogizar, el ser de lo finito aparece como el fundamento de lo absoluto; Por el hecho de que existe un finito, existe lo absoluto. Sin embargo, la verdad es ésta: que precisamente porque lo finito es la oposición que se contradice a sí misma, es decir, porque él no existe, por eso lo absoluto existe>. *Ciencia de la lógica*, II, 62.

<sup>126</sup> LLANO, A., *Dialéctica del absoluto*, art. Cit., p. 184. *vid. Este artículo entero.*

<sup>127</sup> *Id.*, p. 185.