

Las pruebas tomistas de la no existencia de Dios

José J. Escandell

Los argumentos tomistas contra la existencia de Dios son dos. He aquí el primero¹:

Parece que Dios no existe. Porque si uno de los contrarios fuera infinito, destruiría totalmente al otro. Pero es eso mismo lo que se entiende con el nombre “Dios”, a saber, que es el bien infinito. Por lo tanto, si Dios existiera no habría ningún mal. Pero hay mal en el mundo. Luego Dios no existe.

Y este es el segundo:

Además, lo que puede explicarse del todo por pocos principios, no se lo explica por muchos. Pero parece que todo lo que aparece en el mundo puede explicarse por otros principios, si se da por supuesto que Dios no existe. Porque los eventos naturales se reducen a la naturaleza como su principio. Y los eventos que son a propósito se reducen al principio en que consiste la

Artículo recibido el día 26 de febrero de 2018 y aceptado para su publicación el 11 de julio de 2018.

¹ “Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, *videtur quod*.

razón humana o la voluntad. Por consiguiente, no hay ninguna necesidad de sostener que Dios existe.

Por supuesto, no hay un santo Tomás ateo, pero tampoco desestimó los argumentos en favor del ateísmo. En el conocido lugar de la *Summa* en el que se encuentran las “Cinco vías” (I, q. 2, a. 3) hay también las dos pruebas de la no existencia de Dios transcritas al inicio de este trabajo.

Todos los artículos de la *Summa* contienen tanto argumentos a favor como argumentos en contra de la determinada solución por la que el Santo se inclina en cada uno de los problemas planteados en ellos. Solamente en la *Summa Theologiae* toma en consideración argumentos ateos.

El examen de argumentos ateos es un hecho insólito en la literatura filosófico-teológica escolástica. No parece haber nada parecido en Alejandro de Hales, en san Alberto Magno, en san Buenaventura o en Duns Escoto. Ni siquiera tiene esta actitud del Doctor Angélico continuidad en la segunda escolástica, en autores como Cayetano, Domingo Báñez, Francisco Suárez o Juan de Santo Tomás, aunque esta afirmación precise algún matiz, como se verá más adelante².

Posiblemente lo insólito de este planteamiento de santo Tomás se explique por la influencia de Pedro Lombardo y sus *Sentencias*. No en balde santo Tomás concibió y redactó su *Summa theologiae* precisamente cuando vio las *Sentencias* como un marco constrictivo de la teología (cf. RAMÍREZ, 1957, 178*-179*).

En las *Sentencias*, el punto central de la teología de la fe está situado en las realidades teologales: Dios uno y trino es su centro. Pero cuando Lombardo se ocupa de la cuestión de la existencia de la Santísima Trinidad y del conocimiento humano de la Unidad y de la Trinidad divinas pasa por alto

² Véase CAYETANO 1888, BÁÑEZ 1585, SUÁREZ 1856, JUAN DE SANTO TOMÁS 1883.- A pesar de todo, lo mismo que se ha dicho respecto de los escolásticos medievales y renacentistas, puede afirmarse de los actuales. Son numerosísimos los que pasan por alto los argumentos tomistas ateos, aun siendo esos mismos autores tomistas también. Por ejemplo, JOLIVET 1950, págs. 357-507 no trata directamente del ateísmo y se limita a refutar el panteísmo. GARCÍA LÓPEZ 1995 no habla del ateísmo. GONZÁLEZ 1985, págs. 58-72 se adhiere a los estudios sobre el ateísmo de C. Fabro, y se limita a la crítica de Nietzsche y de Sartre. Posiblemente sea C. Fabro el autor contemporáneo tomista que más atención ha prestado al ateísmo en todas sus vertientes, ampliando mucho la perspectiva de santo Tomás a partir de la historia reciente. Puede verse la bibliografía citada al final de este trabajo.

por completo la cuestión de la existencia de Dios. No es de extrañar, tampoco, que los comentaristas, ceñidos al texto del Maestro, no hayan tratado temáticamente de la existencia de Dios. Hay en la teología de la fe elaborada ya desde los inicios del cristianismo una pacífica convicción preliminar acerca de la existencia de Dios, pero tampoco la anterior filosofía pagana consideraba necesario ocuparse de ello³.

I. La decadencia del examen teórico del ateísmo

La proliferación del ateísmo de masas es un fenómeno difícil de entender si se parte de la convicción de que el teísmo es lo habitual en el hombre. Maritain llega a negar que el ateísmo sea realmente posible (MARITAIN, *Humanismo integral*, 1999, 90-92). Correlativamente, desestimada su densidad teórica, se desplaza el ateísmo al ámbito práctico.

Un lugar en el que este desplazamiento es muy patente es la *Theodicea* del P. Hellín, en la *Philosophiae Scholasticae Summa*. El capítulo V del libro I trata del ateísmo, pero la totalidad de su desarrollo estriba en demostrar tres tesis sobre el valor moral del ateísmo, sin que se diga nada sobre el alcance y valor de posibles argumentos teóricos (Hellín, 1957, págs. 100-107). Antes que Hellín, en sus monumentales *Praelectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée*, el P. Descoqs destina la amplia Sección sexta al estudio del ateísmo. Esta Sección consta de dos capítulos. El primero se titula “*De possibilitate atheismi*”, y el segundo, del ateísmo en los pueblos modernos. Lo que a Descoqs interesa del ateísmo no es qué argumentos pueda esgrimir, sino sobre todo cómo sea posible que de hecho y en la práctica de la vida lo haya. Todo su esfuerzo se dirige a explicar

³ En su *De natura Deorum*, Cicerón reconoce: 1º, el general consenso en la existencia de Dios, 2º, la escasísima cantidad de ateos y, 3º, la dispersión de opiniones sobre la naturaleza divina. “Velut in hac quaestione plerique (quod maxime veri simile est et quo omnes duce natura venimus) deos esse dixerunt, dubitare se Protagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt. Qui vero deos esse dixerunt, tanta sunt in varietate et dissensione, ut eorum infinitum sit enumerare sententias. Nam et de figuris deorum et de locis atque sedibus et de actione vitae multa dicuntur, deque is summa philosophorum dissensione certatur; quod vero maxime rem causamque continet, utrum nihil agant, nihil moliantur, omni curatione et administratione rerum vacent, an contra ab iis et a principio omnia facta et constituta sint et ad infinitum tempus regantur atque moveantur, in primis [quae] magna dissensio est, eaque nisi diiudicatur, in summo errore necesse est homines atque in maximarum rerum ignoratione versari” (CICERÓN, 1967, 2-3).

y probar la tesis de que puedan darse, o no, ateos prácticos (DESCOQS, 1933, 441-524).

En el mundo católico, la amplia reflexión del Concilio Vaticano II sobre el ateísmo en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* (1965) sobre la Iglesia en el mundo actual (nn. 19-21) se sitúa sobre todo en el plano práctico. En su secuela, el *Catecismo de la Iglesia Católica* publicado por san Juan Pablo II en 1997, ha subrayado esa preferencia por la perspectiva práctica al separar el análisis del ateísmo respecto de la exposición del concepto de la fe y de las vías de acceso del hombre al conocimiento de Dios. Del conocimiento de la existencia de Dios trata este *Catecismo* en la glosa del *Credo*, en el capítulo primero de la primera sección de la primera parte, cuyo título es *El hombre es “capaz” de Dios*⁴. Sin embargo, hay que llegar a la tercera parte del *Catecismo*, a la exposición de los Diez Mandamientos (es decir, a la explicación del obrar propio del cristiano) para encontrar la palabra “ateísmo”, enfocado entonces como una modalidad de incumplimiento grave del deber de amar a Dios sobre todas las cosas. Que la Iglesia católica tenga un interés eminentemente práctico respecto del ateísmo se entiende bien por el profundo sentido práctico del cristianismo, para el cual lo decisivo no es el saber, sino el salvarse.

¿Qué significa, con exactitud, la diferencia entre ateísmo *teórico* y ateísmo *práctico*?

P. Descoqs dice que el ateísmo práctico es “el que en el modo de obrar no reconoce a Dios”, y el ateísmo teórico es el ateísmo “en la mente y en el juicio”⁵. Pero, ¿cómo es posible lo uno sin lo otro? Un obrar desentendido de Dios que no suponga un juicio sobre su existencia no es solamente una insensatez, una ligereza o una arbitrariedad: en realidad es un puro imposible. No cabe acción humana sin conocimiento, aunque pueda ser este muy escaso y hasta insignificante. Por consiguiente, ningún obrar *ateo* –ni de

⁴ En ese lugar hay una alusión al ateísmo cuando, en el n. 29 dice: “Pero esta «unión íntima y vital con Dios» (GS 19,1) puede ser olvidada, desconocida e incluso rechazada explícitamente por el hombre. Tales actitudes pueden tener orígenes muy diversos (cf. GS 19-21): la rebelión contra el mal en el mundo, la ignorancia o la indiferencia religiosas, los afanes del mundo y de las riquezas (cf. Mt 13,22), el mal ejemplo de los creyentes, las corrientes del pensamiento hostiles a la religión, y finalmente esa actitud del hombre pecador que, por miedo, se oculta de Dios (cf. Gn 3,8-10) y huye ante su llamada (cf. Jon 1,3)”.

⁵ “Atheus ille est qui Deum non agnoscit, sive eum ignorat, sive eum negat.

Multiplex distinguitur atheismus:

1. Atheismus practicus qui in modo agendi Deum non agnoscit.

2. Atheismus theoreticus, seu in mente et iudicio” (DESCOQS, 1932, 441).

ninguna otra clase— es posible sin él. Además, para que un comportamiento pueda ser llamado “ateo” será preciso, desde luego, que en él esté implicada, de una manera más o menos declarada, la negación de la existencia de Dios; de manera semejante a como, para que un acto sea, por ejemplo, “musical” habrá de referirse a la música de una u otra manera.

Mas lo que Toussaint llama ateísmo negativo o precisivo supone que es posible ateísmo sin apoyo en un juicio negativo sobre la existencia de Dios:

La palabra *ateísmo* se presta a múltiples sentidos. En primer lugar, la α privativa, uno de sus elementos etimológicos, da lugar, por su doble valor significativo, a dos primeros géneros de ateísmo: uno *negativo* o, por mejor decir, *precisivo*, ausencia total de ideas sobre Dios, más bien agnosticismo que ateísmo propiamente dicho; otro *positivo y formal*, negación categórica de la existencia de un Ser supremo (TOUSSAINT, 1909, col. 2190)⁶.

Se trata del ateísmo equivalente al agnosticismo, pero este no pasa de ser un ateísmo “práctico”, y ello solamente en la medida en que el agnóstico, en cada caso, actúe como si Dios no existiera. Considerado en su contenido “teórico”, el agnosticismo no es sino una ignorancia reconocida y una falta de toma de postura acerca de la existencia de Dios.

El caso del ateísmo agnóstico muestra que el ateísmo práctico puede no apoyarse en un explícito juicio negativo acerca de la existencia de Dios. Precisamente es esta forma de ateísmo la que recibe por lo general el calificativo de “práctico”: un ateísmo no reflexivo, quizás incapaz de dar razón de sí mismo con rigor y detalle, un ateísmo asequible a personas sin instrucción ni reflexión. Mas la cabal comprensión del ateísmo práctico no puede ocultar que asimismo se reconozca que la falta de argumentos directos y teóri-

⁶ “Le mot *athéisme* prête à des sens multiples. Tout d’abord, l’ α privatif, un de ses éléments étymologiques, donne lieu, par sa double valeur significative, à deux premiers genres d’athéisme : l’un, *néгатif*, ou, pour mieux dire, *précisif*, absence totale d’idées sur Dieu, plutôt agnosticisme qu’athéisme proprement dit; l’autre, *positif et formel*, négation catégorique de l’existence d’un Être suprême”.

En ocasiones, la descripción que se hace del ateísmo agnóstico equivale a la del ateísmo práctico; por ejemplo: “Hay un ateísmo *práctico* en quien —sin elaboraciones teóricas— se comporta como si Dios no existiese, es decir, “sin preocuparse para nada de su existencia y organizando la propia vida privada y pública prescindiendo de la existencia de cualquier Principio absoluto trascendente a los valores del individuo y de la especie humana” (C. Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios*, pp. 47-48)” (GONZÁLEZ, 1985, 58-59). Comportarse “como si Dios no existiese” le es posible incluso a quien cree que Dios existe.

cos no puede significar una falta total de argumentos. Porque no es posible que no haya argumento alguno, por remoto o indirecto que pueda ser. La diferencia entre ateísmo teórico y práctico ha de entenderse como la que hay entre un ateísmo abiertamente argumentado y otro escasamente razonado, y no como la que pueda haber entre un ateísmo ilustrado y reflexivo, y otro meramente “vivido” y del todo irreflexivo.

De todo esto se sigue que la distinción entre lo pensado (teórico) y lo realizado (práctico) no es suficiente para la descripción del ateísmo en su recorrido histórico y en sus fundamentos antropológicos, éticos y ontológicos. Se hace necesario perfilar mejor los términos “ateísmo teórico” y “ateísmo práctico”. Por “ateísmo teórico” debe entenderse el ateísmo que considera verdadera la no existencia de Dios. Por “ateísmo práctico” debe entenderse el ateísmo que considera buena la no existencia de Dios. Porque, en general, para un punto de vista teórico, la existencia o la inexistencia de Dios es algo verdadero o falso; para un punto de vista práctico, la existencia o la inexistencia de Dios es algo bueno o malo. El examen del ateísmo teórico pertenece a la metafísica (y a la antropología); el examen del ateísmo práctico pertenece a la ética. Los argumentos teóricos del ateísmo son argumentos metafísicos; los argumentos prácticos son argumentos morales.

II. El argumento del mal

La dimensión práctica del problema de la existencia de Dios ni suprime ni desactiva la posibilidad, e incluso la necesidad, de ocuparse teóricamente de ella. Es lo que importa a santo Tomás en esta cuestión segunda de la *Summa*. Ahora bien, la tarea del reconocimiento por vías puramente naturales de la existencia de Dios pertenece, de suyo y rigurosamente, a la más ardua de las disciplinas filosóficas, a saber, a la metafísica, constituyendo en ella, además, su culmen y remate. No deberá sorprender, correlativamente, que santo Tomás considere pertinente reflexionar en metafísica también sobre los argumentos existenciales teológicos de conclusión negativa.

Examinemos ahora cada uno de los argumentos ateos de santo Tomás. El primero se apoya en la existencia del mal en el mundo y sostiene que con él es incompatible la existencia de Dios entendido como bien infinito.

Es de notar a primera vista que la fuerza de este argumento parece residir no tanto en el contraste entre bien y mal, sino más bien en la *infinitud*, y

en la aparente imposibilidad consiguiente de que, junto a ella, pueda haber algo distinto. La incompatibilidad y contradicción afirmada por el argumento aparece, no porque Dios sea bueno, sino porque la bondad de Dios es infinita; de tal modo que, si la bondad divina fuera finita, no se daría la exclusión del mal. No parece ser, por lo tanto, un argumento de la teodicea, sino un argumento de la infinitud. No pretende que Dios no es bueno porque existe el mal, sino más bien que Dios no es infinitamente bueno (y que, por lo tanto, no existe).

Tampoco es la bondad formalmente considerada lo que se presenta como incompatible con el mal. Para el argumento ateo, solo en el caso de un bien infinito, y no en el de un bien finito, es imposible que haya mal. Ahora bien, un Dios finito no es Dios tal como “todos lo entienden” (cf. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3, co). Por consiguiente, con la privación de la infinitud se tendría asimismo y por necesidad la negación de la divinidad misma.

Entre los tomistas, los argumentos ateos de santo Tomás apenas reciben atención. Cayetano algo dice sobre este primer argumento (el segundo, ni lo menciona), y se centra en explicar con detalle en qué sentido pueda la infinitud de un contrario expulsar al otro. Da la impresión de que esta página de Cayetano viene provocada por otra de Juan Duns Escoto, a quien menciona; así que, por razón cronológica, atenderemos primero a lo que dice al respecto el Doctor Sutil y Mariano.

El beato Duns Escoto comienza la importante *Distinctio secunda* de su comentario a las *Sentencias* con una *Quaestio* que trata sobre “Si entre los entes hay algo infinito en acto”⁷. A esta primera sigue la central –y muy extensa, por lo demás– que se pregunta “Si es evidente que hay algo infinito, esto es, que Dios existe”⁸. Pues bien, en la Cuestión primera se encuentra un argumento muy parecido al que presenta santo Tomás contra la existencia de Dios: “Si uno de los contrarios fuera infinito en acto, no podría haber nada contrario a él; luego, si algo bueno es infinito en acto, no habría nada malo en el universo”⁹.

⁷ “Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum?” (DUNS ESCOTO, 1893, pág. 393).

⁸ “An aliquod infinitum, sive Deum esse sit per se notum” (DUNS ESCOTO, 1893, pág. 395). Las siguientes cinco Cuestiones de esta Distinción se refieren a la naturaleza divina y a su carácter trinitario.

⁹ “Si unum contrarium esset in natura actu infinitum, nihil sibi contrarium esset in natura; ergo si aliquod bonum sit actu infinitum, nihil mali esset in universo” (DUNS ESCOTO, 1893, págs. 393-394).

En general, solo en el caso de que, entre dos contrarios, un extremo sea infinito, se hace imposible la existencia del otro, como si la infinitud del primero incluyera la ocupación íntegra y total por él de un “espacio” disponible en principio para ambos. La infinitud expulsa al contrario que no la posee. Duns Escoto también rechaza la conclusión, y su propia tesis es que “entre los entes” hay un ser infinito en acto. Pero sus razones no son las mismas que las empleadas por santo Tomás. El Doctor Sutil entiende que, si algo es infinito, es incompatible con su contrario tanto formal como virtualmente. Un ejemplo del mismo Duns Escoto lo muestra de manera gráfica: “si el sol fuese infinitamente caliente en sentido virtual, no habría nada frío en el universo, como tampoco si fuese infinitamente cálido en sentido formal”¹⁰.

Al final de la Cuestión segunda de la misma Distinción a la que pertenecen los textos ahora citados retoma Duns Escoto el tema, y cierra el asunto en estos términos:

Al primer argumento de la primera cuestión principal digo que una causa infinita activa por necesidad de naturaleza no es compatible con nada contrario, sea esto contrario formalmente (es decir, según algo que le conviene esencialmente) o virtualmente (es decir, según la razón del efecto que virtualmente incluye). Pues de ambos modos impediría cualquier cosa imposible con su efecto, como se ha argumentado antes. Pero Dios es agente libre y voluntario respecto de todo lo que hay fuera de Él mismo, y por eso es compatible con el mal¹¹.

La respuesta de Duns Escoto al argumento ateo no apela a una razón ontológica sino ética: no una razón referida a la estructura del ser y sus

¹⁰ “Contra, sive formaliter sive virtualiter contrarietur (si est infinitum) nihil patitur contrarium sui effectus, quia propter infinitam virtutem destruet omne impossibile suo effectui; ergo major est ita vera de contrario virtualiter sicut formaliter, et est exemplum: si Sol esset infinite calidus virtualiter nihil relinqueret frigidum in universo, sicut nec si esset infinite calidus formaliter” (DUNS ESCOTO, 1893, pág. 394).

¹¹ “Ad primum argumentum primae quaestionis principale, dico quod causa infinita activa ex necessitate naturae, non compatitur sibi aliquod contrarium, sive sit ei contrarium formaliter, scilicet secundum aliquod quod convenit sibi essentialiter, sive virtualiter, scilicet secundum rationem effectus sui quem “virtualiter” includit. Utroque enim modo impediret quodlibet impossibile suo effectui, sicut argutum est prius. Deus autem est libere et voluntarie agens respectu omnium quae sunt extra ipsum, et ideo compatitur malum” (DUNS ESCOTO, 1893, pág. 483).

exigencias propias, sino a una razón referida a la libertad y a la decisión divina. Según los términos empleados, para Duns Escoto no hay posibilidad ontológica de existencia del mal debido a que existe el bien infinito, pero la libertad absoluta del bien infinito salta por encima de los condicionantes ontológicos, de la estructura misma de la realidad en cuanto tal y se impone sobre el ser para hacer posible el mal.

El Cardenal Cayetano, en su comentario a la I parte, cuestión 2 de la *Summa*, comienza por establecer que la incompatibilidad de un ser finito con otro infinito puede considerarse de dos modos, a saber, *formaliter* y *effective*, o según el ser y según el obrar. Y añade: *Formalmente*, uno de los opuestos no excluye al otro más que en su sujeto, como es obvio. De este modo, como el bien divino es infinito, excluye formalmente todo mal en Dios¹².

En Dios mismo no puede haber, junto a su bondad infinita, maldad alguna, porque la infinitud de la bondad expulsa toda maldad. Considerada ahora la cuestión desde un punto de vista “efectivo” u operativo, puntualiza esto Cayetano:

Efectivamente, desde luego, uno de los opuestos excluye al otro en cuanto que hace que algo se le asemeje. Así, la fuerza del sol excluye el frío en el aire, en cuanto que asemeja a sí mismo al aire en su ser caliente. De acuerdo con esta oposición funciona el argumento de que si uno de los opuestos en infinito, no solamente lo excluye de sí formalmente, sino también efectivamente, en cualquier cosa en la que se pueda encontrar; y ello debido a la infinitud de su eficacia, a la cual nada puede resistir, a no ser que el otro opuesto también fuera infinito¹³.

Lo que está en juego ahora, según Cayetano, no es si en Dios mismo cabe que haya a la vez bien y mal, sino si, siendo Dios infinito, puede actuar

¹² “*Formaliter* quidem, unum oppositorum non excludit reliquum, nisi a suo receptivo, ut patet. Et sic in proposito, quia bonum divinum infinitum est, omne malum excludit formaliter a Deo: non autem a creatura, quia non recipitur in creatura, sed in ipso tantum Deo” (DE VÍO [CAYETANO], 1888, 33).

¹³ “*Effective* vero unum oppositorum excludit reliquum, secundum quod efficit aliquid sibi simile: sicut vis solaris excludit frigus ab aere, secundum quod assimilat sibi aerem in esse calido. Et iuxta hanc oppositionem procedit argumentum, quod si unum oppositorum est infinitum, reliquum non solum excluditur ab eo formaliter, sed etiam effective in quocumque inventum fuerit: et hoc propter infinitatem suae efficaciae, cui nihil resistere potest, nisi aliud oppositum etiam esset infinitum” (DE VÍO [CAYETANO], 1888, 33).

y causar de tal modo que llegue a existir el mal en otros seres por Él producidos. El argumento ateo gira, según lo considera Cayetano, alrededor de la incompatibilidad efectiva u operativa entre el bien infinito y el mal, no a su incompatibilidad formal o esencial. Centrada así la dirección del argumento, el Cardenal de Vío erige enseguida una decisiva distinción:

[...] que el opuesto sea infinito sucede de dos maneras. En un sentido, cuando es *comunicable* a otros según la misma razón; como si, por ejemplo, el fuego fuera infinitamente caliente, pues el calor es comunicable a otros según la misma razón por la cual está en el fuego. En otro sentido, cuando es *incomunicable* a otros según la misma razón, aunque sea participable por alguna analogía; como el ser de Dios, que es infinito y, sin embargo, no es comunicable a otros según la misma razón (pues de lo contrario podría haber varios dioses), aunque sea participable por todos en mayor o menor medida¹⁴.

La distinción separa un causar “según la misma razón” y un causar “no según la misma razón”. Aquí por “razón” hay que entender la transmisión del propio ser de la causa a los efectos. En la “comunicación según la misma razón” lo transmitido y generado en el efecto es *lo mismo* que hay en la causa, y así, el calor engendra calor en su receptor. Pero *Dios no puede causar otro Dios* y de este modo, aunque Dios cause y transmita a sus efectos *algo* de su ser, no les puede transmitir *lo mismo* que su ser. El punto en el que Cayetano concentra la fuerza de la distinción es la imposibilidad de la duplicación del propio Dios, la cual se deriva, por otra parte, de la estructura misma del ser.

Añade finalmente Cayetano una precisión para evitar que se piense que el mal consiste en la finitud misma de las criaturas. Tal como él lo entiende, los bienes finitos son, por razón de su finitud misma, posible origen de mal, pero no malos por ser finitos:

¹⁴ “Quoniam oppositum infinitum contingit dupliciter. Uno modo, *communicabile* aliis secundum eandem rationem, sicut si ignis esset infinite calidus: calor enim est communicabilis aliis secundum eandem rationem, qua est in igne. Alio modo, *incommunicabile* aliis secundum eandem rationem, quamvis sit participabile per quandam analogiam: sicut esse Dei est infinitum, non tamen communicabile aliis secundum eandem rationem (alioquin possent esse plures dii), quamvis sit participabile ab omnibus plus et minus” (DE VÍO [CAYETANO], 1888, pág. 34).

Y por todo ello, Dios glorioso, que es el bien infinito, incluso aunque obrara naturalmente, no suprimiría del universo todo mal. Porque solo es participado finitamente por los demás, y de su bondad brota la totalidad de los bienes que constituyen grados diversos en el universo, de cuyas naturalezas es necesario que broten males. Como de la naturaleza del lobo la muerte del cordero, y de la naturaleza de los elementos la corrupción de los mixtos, etc.¹⁵.

La posición de Duns Escoto puede ser llamada, con toda justicia, “voluntarista”, en la medida en que antepone la libertad al ser; mientras que la posición de Cayetano es netamente “ontológica”, justo porque procede en sentido contrario. Para Cayetano hay una razón *necesaria* en la existencia del mal entre los seres finitos, aun cuando el Cardenal de Vío de ninguna manera admita que la creación sea necesaria. Aquella necesidad depende del principio de que lo infinito no puede crear lo *infinito*, de cuya negación resulta una contradicción insostenible. Y así, del mismo modo que Dios no puede crear un círculo cuadrado, tampoco puede crear otro Dios. Por el contrario, para Duns Escoto, la existencia del mal en el mundo forma parte del conjunto de las decisiones tomadas por Dios para crear, y ello de tal modo que su contrario también habría podido ser hecho.

Es llamativo que Domingo Báñez pensara, por un lado, que la respuesta de santo Tomás al argumento ateo del mal coincide con la de Duns Escoto¹⁶ y, por otro, que considerara “elegante” la de Cayetano y la consignara como óptima. He aquí el texto completo:

¹⁵ “Et propterea Deus gloriosus, qui est infinitum bonum, etiam si naturaliter ageret, non tolleret omne malum ab universo. Quoniam finite tantum participatur a quocumque: et ex bonitate sua prodiret universitas bonitatum constituentium gradus diversos in universo, ex quorum naturis necesse est oriri malum; sicut ex natura lupi mors agni, et ex natura elementorum corruptio mixtorum, etc.” (DE VÍO [CAYETANO], 1888, pág. 34).

¹⁶ “Circa solutionem ad primum D. Thomae notandum est, quod in hac solutione praesupponit S. Tho. Deum non agere ex necessitate naturae in haec inferiora, sed libera sua voluntate. Etenim si naturali necessitate operaretur; cum natura agat secundum totum suum posse, argumentum habet maximas vires. Caeterum supposito quod Deus libere agit, permittere potest mala, tum moris, tum etiam naturae. Et ratio D. Thom. quam desumpsit ex D. August. in Enchiridio, c. 1 I, propter quam dicitur Deus permittere mala, satis idonea est. Vide etiam D. Tho. infra q. 22, art. 2 ad 2 et 3, contra gent. Ca. 71. Haec solutio sic exposita, est Scoti in 2, d. 1, ad 1, et videtur bona et legitima” (BÁÑEZ, 1585, cols. 176-177).

Por otro lado, en su comentario al final de este artículo, Cayetano no admite esta explicación [de Duns Escoto], lugar en el que él resuelve esta dificultad de otra manera, y ciertamente en forma elegante. Pues dice que uno de los contrarios puede expulsar de dos maneras al otro. En primer lugar, formalmente, rechazándolo del propio sujeto, de modo que no pueden a la vez darse dos contrarios en ninguna cosa si uno de ellos es en grado máximo; y por eso sucede que el sumo bien excluye de sí mismo formalmente toda razón de mal. En segundo lugar, efectivamente, expeliéndolo del sujeto hecho a semejanza de sí mismo. Por lo cual, si Dios pudiera, por un imposible, hacer otro bien sumo, sin duda expelería de él todo mal. Lo mismo que si el fuego produjera un calor infinito, expelería por completo la frialdad. Por lo demás, como ello no es factible, sino que solamente puede producir un bien finito y limitado según la capacidad del sujeto, de ahí resulta que, aunque obrara por necesidad natural, no excluiría de las cosas todo mal, porque lo infinito finitamente participado no excluye toda razón de lo que le es contrario, y porque el sumo bien participado limitadamente en las criaturas admite en sí algo malo. Véase Cayetano, que habla óptimamente¹⁷.

Juan de Santo Tomás, cuando comenta esta cuestión segunda del comienzo de la *Summa*, y aunque su referencia al asunto es muy breve, avisa de que la doctrina de Cayetano en este punto “no se debe pasar en silencio”. Ofrece a continuación el ilustre Juan Poinsot un resumen del pensamiento cayetanista, y lo culmina con su propio genio:

[...] y así no excluye [Dios] absolutamente el mal de las criaturas, sino solo en cuanto que pretende el ordenamiento mismo del universo, en el cual al-

¹⁷ “Caeterum Caietano in fine huius articuli non placet ista explicatio, unde ipse solvit aliter hanc difficultatem, et certe eleganter. Dicit enim quod unum contrarium potest dupliciter alterum expellere. Primo formaliter, expellendo illud a proprio subiecto; ita quod non possint simul se compati duo contraria in aliqua re, si unum illorum sit in summo gradu, et hinc est, quod summum bonum excludit a seipso formaliter omnem rationem mali. Secundo modo effective, expellendo illud ex subiecto, quod facit sibi similem. Quodcirca si Deus posset facere per impossibile aliud summum bonum, certe expelleret ab illo omne malum. Quemadmodum si ignis produceret calorem infinitum, expelleret omne frigiditatem. Caeterum quia hoc non est factibile, sed solum potest produci finitum et limitatum bonum iuxta capacitatem subiecti, inde est, quod licet ageret ex necessitate naturae non excluderet a rebus omne malum, quia infinitum finite participatum non excludit omnem rationem sui contrarii, et quia summum bonum limitate participatum in creaturis compatitur secum aliquod malum. Vide Caietanum qui loquitur optime” (BÁÑEZ, 1585, col. 177).

gunas cosas deben ser indefectibles y otras deficientes, y no todas igualmente buenas, como tampoco en el cuerpo humano son iguales todos los miembros. Aun en esto brilla máximamente el poder de Dios, y su bondad, que hasta de los males puede derivar muchos bienes, como dice san Agustín¹⁸.

Ya había subrayado Cayetano que la refutación de santo Tomás de este argumento ateo se limita a la consideración del mal, dejando intacto el problema de si, en general, cualquier ser infinito excluye, o no, a su contrario. He aquí el breve texto de santo Tomás:

Al primero pues hay que decir que, como dice san Agustín en *Enchiridion*, “Dios, como es sumamente bueno, no dejaría de ninguna manera que hubiera mal en sus obras, si no fuera tan omnipotente y bueno que no hiciera bienes incluso de los males”. Justamente eso es lo que corresponde a la infinita bondad divina, a saber, permitir que haya males para de ellos obtener bienes¹⁹.

En su respuesta al argumento ateo emplea santo Tomás un texto clásico de san Agustín sobre el sentido de la existencia del mal en el mundo. Un profesor o un estudiante de aquel tiempo ya sabía a qué atenerse respecto de ese texto, que podría encontrar mencionado en las *Sentencias* de P. Lombardo²⁰. No se dedica santo Tomás aquí a hacer ninguna consideración acerca de la índole de la contrariedad entre el bien y el mal, ni sobre el infinito o la voluntad de Dios. Quizás prefirió retrasar la respuesta completa al argumento ateo a páginas posteriores de la *Summa*, como sugiere Garrigou-Lagrange²¹.

¹⁸ “[...] et sic non excludit malum absolute a creaturis, sed prout postulat ordinatio ipsa universi, in quo aliqua debent esse indefectibilia, alia deficientia, et non omnia aequaliter bona, sicut nec in corpore humano omnia membra aequalia sunt. In hoc tamen maxime relucet Dei potentia, et bonitas, quod etiam ex malis multa potest elicere bona, ut Augustinus dicit in enchiridio” (JUAN DE SANTO TOMÁS, 1883, 549).

¹⁹ “Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in Enchiridio, *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo*. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona”, *S. Th.*, I, q. 2, a. 3 ad 1.

²⁰ P. LOMBARDO, *I Sent.*, dist. XLVI, cap. IV.

²¹ Según GARRIGOU-LAGRANGE 1950, 224, la respuesta completa de santo Tomás a este argumento se encuentra en el tratado sobre la providencia (*S.Th.* I, q. 22, a. 2 ad 2).

III. El segundo argumento ateo

El segundo argumento ateo de santo Tomás no ha merecido la atención de los comentaristas clásicos de la *Summa*. Quizás piensan que se trata de un argumento claro por sí mismo. Desde luego, su estructura es sencilla y menos técnica que la del primer argumento. Se apoya en la aplicación de la regla de la economía mental, y su núcleo argumental se puede esquematizar en estos términos: si algo es *autosuficiente* entonces no requiere de nada más; si algo se basta a sí mismo, no precisa del apoyo de otro. Pero si algo existe de manera autosuficiente entonces no existe Dios. La autosuficiencia de un ser excluye la existencia de Dios, y ello porque Dios no puede ser sino la razón de ser de todo.

El argumento no sostiene la identificación de Dios y el mundo, sino que la autosuficiencia del mundo expulsa a Dios (y esto sería ateísmo) o la existencia de Dios expulsa al mundo (acosmismo). Este argumento ateo no puede ser considerado un argumento panteísta, en la medida en que el Dios negado en el argumento es por definición trascendente al mundo y causa de todo otro ser. Santo Tomás no consiente que por el verdadero Dios se entienda otra cosa más que el ser que es por sí, “gobernante y provisor de todas las cosas”²². No de otra cosa se discute cuando se refiere a la existencia de Dios y a su naturaleza en la metafísica. Al comienzo de *El difícil ateísmo*, el eminente medievalista E. Gilson, apoyado en M. J. Adler, pone en claro los términos de la discusión teísta rigurosa:

Comenzaré por definir la noción cuya afirmación consideraré como una afirmación de Dios y cuya negación tendré por una negación de Dios. Los elementos constitutivos de esta noción –sus *essentialia*, como diría Wolff– son tres: 1) Dios debe ser un ser trascendente, es decir, un ser que existe independientemente de mí y del mundo; 2) debe ser también un ser necesario, de tal modo que una vez hallado no haya lugar para buscar su causa; 3) debe ser la causa de todo lo demás. La razón para definir estas

²² “Inter omnia quae debent credere fideles, hoc est primum quod debent credere, scilicet quod sit unus Deus. Considerandum autem, quid significet hoc nomen Deus: quod quidem nihil est aliud quam gubernator et provisor rerum omnium. Ille igitur credit Deum esse qui credit omnes res mundi huius gubernari et provideri ab illo. Qui autem credit quod omnia proveniant a casu, hic non credit Deum esse. Nullus autem invenitur adeo stultus qui non credat quod res naturales gubernentur, provideantur, et disponantur; cum in quodam ordine et certis temporibus procedant”, *In Symbolum Apostolorum expositio*, art. 1, n. 869.

condiciones es que afirmar la existencia de Dios no es afirmar la existencia de cualquier objeto llamado dios (GILSON, 1991, 26-27).

En el argumento, santo Tomás distingue dos clases de realidades capaces de declararse autosuficientes: la naturaleza, por un lado y, por otro, la “*ratio humana vel voluntas*”. Este segundo argumento ateo se bifurca en la naturaleza y la libertad. Hubiera podido resumirlo aludiendo tan solo al “mundo”, entendiéndolo como la adición de toda la realidad candidata a la autosuficiencia en el ser; y, sin embargo, no lo hace. La razón de ello puede hallarse en el comentario de santo Tomás al *Credo* católico. El primer artículo declara: “Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”. Después de mostrar el sentido inmediatamente afirmativo de este artículo, se refiere santo Tomás a quienes lo niegan, que divide en dos grupos. En primer lugar habla de quienes creen que todas las cosas proceden del azar:

Quien cree que todas las cosas provienen del azar, no cree que Dios exista. Pues no hay nadie tan insensato que no crea que las cosas naturales son gobernadas, previstas y dispuestas, dado que funcionan en ciertos orden y tiempos. Pues vemos que el sol, la luna, las estrellas y todas las demás cosas naturales cumplen un curso determinado; lo cual no sucedería si procedieran del azar. Por eso, si hubiera alguien que no cree que Dios existe, es insensato²³.

A continuación, se refiere el Santo al segundo tipo de negadores de la existencia de Dios:

Y hay también quienes, aunque creen que Dios gobierna y dispone las cosas naturales, sin embargo no creen que Dios es providente de los actos humanos, es decir, creen que los actos humanos no son dispuestos por Dios. Y la razón es que ven en este mundo que los buenos son afligidos y prosperar a los malos²⁴.

²³ “Nullus autem invenitur adeo stultus qui non credat quod res naturales gubernentur, provideantur, et disponantur; cum in quodam ordine et certis temporibus procedant. Videmus enim solem et lunam et stellas, et alias res naturales omnes servare determinatum cursum; quod non contingeret, si a casu essent: unde si aliquis esset qui non crederet Deum esse, stultus esset. Psal. XIII, 1: *dixit insipiens in corde suo: non est Deus*”, *ibidem*.

²⁴ “Sunt autem aliqui qui licet credant Deum gubernare et disponere res naturales,

Es patente que ambos grupos de ateos se corresponden con las dos líneas en que se bifurca el argumento ateo de la *Summa*. Además, tal como los presenta santo Tomás en los textos referidos, el segundo se enfrenta al primero porque el segundo admite lo que el primero rechaza, a saber, que haya providencia en el mundo físico o natural. Hay entre ellos, por tanto, no solamente diferencia material –por apoyarse en hechos distintos–, sino también formal, en cuanto que uno no admite lo que admite el otro. No son dos líneas ateas complementarias, sino, en realidad, dos argumentos diferentes unidos. La bifurcación del argumento ateo entre naturaleza y libertad se corresponde con dos líneas argumentales que tienen algo de mutua oposición, como la que se encuentra entre lo puramente material y lo puramente espiritual.

La refutación de santo Tomás de este segundo argumento ateo es la siguiente:

Al segundo ha de decirse que, puesto que la naturaleza obra hacia un fin determinado gracias a que es dirigida por algún agente superior, es necesario que todo aquello que sucede por naturaleza también se reconduzca a Dios como a su causa primera. Y de manera semejante, las cosas que se hacen a propósito hay que reducirlas a cierta causa más elevada, que no sea la razón y la voluntad humanas, porque éstas son mudables y defectibles; es preciso, pues, que todo lo movable y capaz de fallo se reconduzca a un principio inmóvil y necesario por sí, como se ha mostrado [en las Cinco Vías]²⁵.

non tamen credunt Deum esse humanorum actuum provisorem; qui scilicet credunt actus humanos non disponi a Deo. Cuius ratio est, quia vident in mundo isto bonos affligi, et malos prosperari: quod videtur tollere providentiam divinam circa homines: unde in persona eorum dicitur Iob XXII, 14: *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat*.

Hoc autem est valde stultum. Nam istis accidit, sicut si aliquis nesciens medicinam, videret medicum propinquantem uni infirmo aquam, alteri vinum, secundum scilicet quod ars medicinae dicat: crederet quod hoc fiat a casu, cum nesciat artem medicinae, quae ex iusta causa hoc facit, scilicet quod isti dat vinum, illi vero aquam.

Sic est de Deo. Deus enim ex iusta causa et sua providentia disponit ea quae sunt hominibus necessaria; et sic quosdam bonos affligit, et quosdam malos in prosperitate dimittit. Unde qui credit hoc provenire a casu, est et reputatur insipiens: quia non contingit hoc, nisi quia nescit artem et causam dispositionis divinae. Iob XI, 6: *ut ostenderet tibi secreta sapientiae, et quod multiplex esset lex eius*. Et ideo firmiter credendum est, quod Deus gubernat et disponit non solum res naturales, sed etiam actus humanos. Psal. XCIII, 7, 8 et 9: *et dixerunt, non videbit dominus, nec intelliget Deus Iacob. Intelligite insipientes in populo, et stulti aliquando sapite. Qui plantavit aurem, non audiet; aut qui finxit oculum, non considerat? (...) V. 10. Dominus scit cogitationes hominum*”, In *Symb. Apost. Expos.*, art. 1, nn. 870-871.

²⁵ “Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in

IV. Para una teoría general del ateísmo y sus formas

Una teoría del ateísmo debe comenzar por distinguir entre ateísmo en sentido propio y el ateísmo impropio. El ateísmo impropio corresponde a las negaciones de *ciertas particulares* concepciones de Dios. Para la metafísica, la existencia o no existencia de “seres divinos” presentes en los panteones de las diversas religiones no es un problema que pertenece propiamente a la teología natural, sino tan solo a la teoría del ser finito, dado que esas divinidades no son Dios en sentido propio. El problema crucial de la teología filosófica no es el de la existencia, o no, de seres divinos, sino el de la existencia, o no, del Ser Divino en sentido fundamental. El ateísmo propiamente considerado es la negación, no de la existencia de algún ser superior al hombre o al mundo físico, sino la de aquel Ser que constituye la cima y fundamento último de la realidad toda.

El ateísmo riguroso suele ser dividido en ateísmo teórico y ateísmo práctico. Sobre ello ya se ha avanzado alguna idea anteriormente. Conviene retener el carácter equívoco que suele tener la expresión “ateísmo práctico”. A veces se entiende por tal un ateísmo ejercido y vivido, frente a un ateísmo solamente pensado; y a veces se entiende por ateísmo práctico un ateísmo irreflexivo o espontáneo, diferente del ateísmo reflexivo e incluso científico o filosófico. Tal distinción no es admisible. Todo ateísmo es vivido y ejercido, incluso el ateísmo teórico, pues todo lo que se piensa como verdadero es vivencialmente asumido como tal. Si el ateísmo “teórico” es un ateísmo teatral, soñado o fingido, por ser su negación de la existencia de Dios algo “meramente pensado”, no es verdadero ateísmo. En el caso del ateísmo “práctico” entendido como irreflexivo, presenta un esencial carácter frívolo e insensato que no merece atención especulativa. Solo el que argumenta puede ser discutido y, en su caso, refutado.

Más bien, un ateísmo será práctico en la medida en que brote de la razón práctica. La razón práctica es la razón aplicada a la dirección de la conducta humana y, por ello, su objetivo no es tanto la verdad como el bien²⁶. Por

Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilium reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est”, *S. Th.*, I, q. 2, a. 3 ad 2.

²⁶ “Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne

consiguiente, el ateísmo será práctico cuando sostiene que la existencia de Dios es mala o, a la inversa, que la no existencia de Dios es buena. Por su parte, el ateísmo teórico estriba en sostener que la existencia de Dios es falsa, o que la no existencia de Dios es verdadera. Argumentos ateos prácticos son, por ejemplo, los que rechazan la existencia de Dios apoyándose en la persuasión de que todas las religiones son inmorales, como hacen H. Taine en el siglo XIX (TOUSSAINT, 1909, col. 2191) y el pseudoagnóstico B. Russell en el XX (RUSSELL, 1986, págs. 30-33). También lo es en buena medida el “argumento antropocéntrico”, según el cual si Dios existe el hombre no tiene dignidad (ALESSI, 2004, pág. 19).

Considerada en general la cuestión de los argumentos teóricos en favor del ateísmo, deben distinguirse los argumentos directos y los indirectos. Los argumentos indirectos consisten en doctrinas que, aunque no lo hayan expresado formalmente, llevan al ateísmo si se sigue hasta el final la línea que se deriva de sus principios. Pudiera llamárseles ateísmos “en potencia” o virtuales. Dos casos de argumentos ateos de esta clase son los que resultan de las filosofías fenomenistas y materialistas. Cuando C. Fabro sostiene que la pérdida del sentido del ser por la filosofía moderna a partir del *cogito* cartesiano acaba en la pérdida del Absoluto (FABRO, 1969, 9; ver nota 16), está destacando un ateísmo indirecto o virtual.

Argumentos ateos directos son aquellos cuya conclusión explícita es la no existencia de Dios. De este tipo son los dos argumentos tomistas examinados, que, además, ejemplifican las dos subespecies de argumentos ateos.

Para advertir el sentido de esta división, y definir la primera, ha de partirse de que el de la existencia de Dios es un problema propio de la metafísica y que se presenta al *final* de la ontología (o metafísica general), esto es, en el último tramo del estudio del *ens commune*²⁷. En efecto, una vez terminado el examen de la índole, estructura y divisiones del ente común, por exigencias del carácter mismo de ciencia que tiene la metafísica, ha de pasarse a investigar cuál es su causa. Es en ese momento cuando puede aparecer el ateísmo directo, a saber, en concreto, cuando se sostiene que el *ens*

enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt”, *Summa* I-II, q. 94, a. 2. Ver también *Summa* I, q. 79, a. 12.

²⁷ La expresión *ens commune* se emplea a veces en el sentido de “el ser común a todos los seres de la experiencia”, y entonces su extensión se reduce a los seres finitos. En este sentido se la emplea aquí.

commune finito no tiene causa. Aun a riesgo de la posible equivocación de nombres, llamo argumentos “ontológicos” a los que se pueden producir en este punto, en la frontera superior de la ontología como teoría del *ens commune* finito.

Ahora bien: en segundo lugar es de notar que, aun traspasadas las fronteras de la teología natural permanece la posibilidad del ateísmo. Ello es así porque, aun cuando se haya probado la existencia de Dios, dicha prueba no hace presente al Ser Divino, ni permite el acceso a una forma de saber acerca de Dios que lo capte en su propia constitución. La demostración de la existencia de Dios no permite abandonar la ontología, pues el conocimiento que pueda alcanzarse entonces de la esencia divina es solamente el que se puede derivar de las entidades finitas. Por eso aún queda abierta la posibilidad de argumentos ateos verosímiles. Especialmente accesible a argumentaciones ateas es el estudio del obrar divino, sobre todo en su relación con el del hombre. Ello sucede, por ejemplo, en la comparación entre la omnisciencia divina y la libertad humana, o en la explicación del mal. A los argumentos ateos que pueden desarrollarse en el marco de la teología esencial se les puede denominar “argumentos teológicos”.

Los dos argumentos ateos examinados por santo Tomás en la Cuestión 2 de la primera Parte de la *Summa* son argumentos teóricos y tocan puntos muy significativos de fricción entre Dios y el mundo. El primero puede parecer práctico, por cuanto pone en juego los conceptos del bien y del mal. Sin embargo, en realidad es teórico, porque se ocupa más bien del aspecto ontológico, y no del aspecto práctico, de la existencia del mal en el mundo. El primero niega la existencia de Dios apoyándose en el defecto del mundo; el segundo la niega por la razón opuesta, por exceso de perfección en el mundo. Por el primer argumento, Dios expulsa al ser finito, y por el segundo, el ser finito es el que expulsa a Dios. El primero es un argumento “teológico” y el segundo es un argumento “ontológico”, en el sentido que a estos términos se acaba de dar.

José J. Escandell
Instituto Santo Tomás en Balmesiana
jjescandell@gmail.com

Bibliografía

- ALESSI, A. (2004). *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*. Madrid: Cristiandad.
- CICERÓN, M. (1967). De natura deorum. En M. CICERÓN, *Cicero in twenty-eight volumes. XIX De natura deorum. Academica* (H. RACKHAM, Trad., 1-396). Cambridge (Mass.)-London: Harvard Univ. Press-W. Heinemann.
- DE VÍO (CAYETANO), T. (1888). Commentaria. En TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. T. IV*. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- DESCOQS, P. (1932). *Praelectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée. V. I. De Dei cognoscibilitate I*. Paris: G. Beauchesne et fils.
- (1933). *Praelectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée. V. II. De Dei cognoscibilitate II*. Paris: G. Beauchesne et fils.
- DUNS ESCOTO, J. (1893). *Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis, ordinis minorum, opera omnia editio nova juxta editionem Waddingi XII tomos continentem a Patribus Franciscanis de observantia accurate recognita* (Vol. VIII: Quaestiones in primum librum sententiarum Distinctio prima et secunda). Paris: L. Vivès.
- GILSON, E. (1991). *El difícil ateísmo*. (E. SARDÓN, Trad.) Santiago: Universidad Católica de Chile.
- HELLÍN, J. (1957). Theodicea. En P. S. HISPANIA, *Philosophiae Scholasticae Summa Vol. III* (1-342). Madrid: BAC.
- JUAN DE SANTO TOMÁS. (1883). *Admodum reverendi et eximii patris Joannis a S. Thoma Cursus theologicus* (Vol. I). Paris: L. Vivès.
- MARITAIN, J. (1999). *Humanismo integral*. Madrid: Rialp.
- RUSSELL, B. (1986). *Por qué no soy cristiano, y otros ensayos* (2 ed.). (P. EDWARDS, Ed.) Barcelona: Edhasa.
- TOMÁS DE AQUINO (1950). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. (M.-R. SPIAZZI, Ed.) Taurini: Marietti.
- (1954). In Symbolum Apostolorum scilicet „Credo in Deum“ expositio. En TOMÁS DE AQUINO, & R. Spiazzi (Ed.), *Opuscula theologica. II De re spirituali* (193-217). Taurini-Romae: Marietti.
- (1994). *Summa theologiae* (5ª ed.). Madrid: BAC.
- TOUSSAINT, C. (1909). Athéisme et erreurs connexes. En A. VACANT, E. MAGENOT (Edits.), *Dictionnaire de Théologie Catholique. V. 1.2* (2190-2210). Paris: Librairie Letouzey et Ané.