

# DEL CONCURSO INMEDIATO DE DIOS EN TODAS LAS ACCIONES Y EFECTOS DE SUS CRIATURAS

## D. LA DOCTRINA DE S. TOMAS EN LA MATERIA

Por vía de introducción al estudio del sentir del S. Doctor en la materia adelantamos un análisis algo entretenido del a. 7 de la q. 3 de *Potentia*. Sin duda que la mucha reflexión sobre los demás pasajes, que son numerosísimos, en que nuestro autor trata de propósito, o acaso toca incidentalmente la misma cuestión, no nos habrán hecho cambiar el juicio que emitíamos convencidos por aquel largo y profundo artículo.

Creemos que sin exagerar se puede decir y muy fácilmente defender que el concurso inmediato de Dios en todas las acciones de sus criaturas es una de las grandes afirmaciones de la Filosofía y Teología del Doctor Angélico, al modo que, según vimos ya, descollaba esta tesis en la doctrina del Doctor de la Gracia, S. Agustín.

Para llamar, pues, la atención sobre los puntos principales en que esta misma doctrina se cruza o entrelaza en la mente del Doctor de Aquino con otras verdades de su Filosofía y Ciencia cristiana, consideraremos un cierto número de pasajes en sus distintas obras (fuera del estudiado ya, q. 3 de *Pot.*, a. 7), en los cuales o taxativamente enseña lo mismo tratando de ello a las inmediatas, o lo supone o fundamenta agitando otros grandes debates de la Ciencia de Dios. Para que la variedad y multiplicidad de autoridades no engendre confusión y cansancio en el ánimo del lector, distribuimos los textos por los siguientes capítulos, cada uno de los cuales será tratado con mucha concisión y brevedad.

1. Textos que directamente hablan del concurso de Dios en las obras de la naturaleza.—2. En el acto pecaminoso.—3. En las obras

de la Gracia.—4. Pasajes en que se trata de la eficiencia de la naturaleza en sus propios efectos.—5. Del influjo de Dios Creador en todo lo existente.—6. Del modo de este influjo, que es por vía de entendimiento y voluntad.—7. De la presencia de Dios en todas las cosas.—8. De la conservación de las mismas.

Acerca de cada uno de estos puntos, dando primero, si es menester, la razón de traerlo a nuestro propósito, aduciremos un reducido número de textos tomados generalmente hablando de donde más inmediatamente expuso el Angélico Doctor su doctrina sobre cada una de estas materias.

### 1. Textos que más directamente hablan del concurso divino.

¿Y habrá que dar la razón por qué proponemos esta clase de textos? O ¿será cosa discutible, exceptuando al menos el lugar ya visto (*de Pot.*, q. 3, a. 7), si en sus obras trató jamás nuestro Doctor intencionadamente de un tema tan de ordinario expuesto por los teólogos? Aunque esto nos preguntemos maravillados de las discusiones existentes en esta materia, todavía reconocemos que hay en este punto no se sabe qué sombra, que si bien no impide la evidencia lógica de que en realidad Sto. Tomás defendió el concurso inmediato de Dios en todas las acciones de la naturaleza, no obstante, quita la evidencia inmediata. Así que son posibles estas dudas y discusiones que tocamos con la mano acerca del significado y alcance de los mismos pasajes en que el Santo de propósito lo ha enseñado (1). Y aun por esto se da el

---

(1) La razón de esta falta de inmediata evidencia en los términos de la cuestión, la expresó muy acertadamente el P. LOSSADA, claro defensor del concurso inmediato, en el siglo XVIII. Porque demostrando que Sto. Tomás no patrocina la teoría de la predeterminación física, dice en su *Cursus Philosophicus regalis collegii Salmanticensis Societatis Jesu* de esta manera (p. 2, disp. 8, cap. 6, n. 19): "Notandum 3, quod etiam concursus simultaneus venit apud D. Thomam nomine motionis et applicationis. Ita expresse Caietanus in 1 p. q. 14, a. 13, et q. 19, a. 8. Imo ipse D. Thomas locis obiectis (1 p. q. 105 a. 5 et q. 3 *de Pot.* a. 7), cum accurate recensent modos omnes, quibus Deus est causa omnis operationis, non meminit concursus simultanei sub aliis terminis, quam motionis et applicationis: unde, si sub his non illum comprehendit, absurde sequitur, quod illum vel ignoravit, vel consulto tacuit ut non necessarium. Certe nomine motus caso curioso de que en el recuento de los textos que a la cuestión tocan, los que más defensa necesitan para que no se los tache de intrusos

o traídos por los cabellos son los que uno tiene por más directos y decisivos en la materia.

Mas sin que nos arredre tal embrollo de cosas, defenderemos que Sto. Tomás trata inmediatamente del concurso o eficiencia divina en todas las acciones de la naturaleza o de la voluntad:  $\alpha$ ), en *Summa contra Gentiles*, l. 3, cc. 66-67, 70 y 89;  $\beta$ ), en el *Compendium Theologiae*, c. 130;  $\gamma$ ), en la *Summa Theol.*, p. I, q. 105, a. 5 (1).

---

comprehenditur large omnis operatio causae creatae, nam *In omnibus rebus creatis est aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus*, ut loquitur D. Thomas I p. q. 103 a. 1 ad 2um et alibi saepe: unde, cum omnis causa creata vera motum suum accipiat a Deo ut prima causa simul concurrente, vere a Deo movetur, et agit ut mota, seu, quod perinde est, ut adiuta a primo motore. Congruenter autem operatio creaturae, quatenus est actio Dei, vocatur motio active; quia respectum dicit ad causam superiorem, subordinantem et subiicientem sibi causas creatas: proprium est autem moventis subiicere sibi mobile". He aquí puesta al descubierto la raíz de tantas discusiones. Los filósofos y teólogos, desde hace siglos, vienen preguntándose si Dios concurre inmediatamente en las acciones a todo lo criado. La razón les convence, generalmente a todos, de que hay que afirmarlo. Como la pregunta es tan obvia, todos ven que hubo de ocurrirse al gran genio de Aquino. En ocasiones, parece evidente que se la propuso, y respondió también afirmativamente a ella (q. 3 de *Pot.* a. 7). Pero en la exposición directa de cómo tiene lugar este concurso, se valió de algún modo de decir no tan claro, o que ha caído en desuso. De aquí las dudas y disputas: primero, porque algunos, en aquel modo de decir indefinido, vieron lo que, corregido y aumentado, vino a ser la predeterminación física; y mucho más tarde, esto es, en este momento histórico, aquel modo de decir todavía indefinido, y por lo visto indefinible, engendra discusión, pues por él otros dicen que el Sto. Doctor negó lo que los antiguos escudriñadores de la doctrina del Santo tenían por absurdo decir que negase, esto es, el concurso inmediato. No traemos los dichos de Cayetano y de otros famosos teólogos, que justifican el juicio del P. Losada, para no alargar indefinidamente esta nota.

a la Suma, en la p. 1, q. 105, a. 5, defiende como muy obvio sentido del artículo este concurso inmediato, y después de argüir en el mismo texto, y con *de Pot.*, q. 3, a. 7, añade: "Plura qui volet, videre poterit l. 3 *Contra Gent.*, c.

(1) Un entendimiento que no sea fácil en suponer que los grandes teólogos que en los siglos precedentes se propusieron interpretar a Sto. Tomás y enseñar su doctrina, estuvieron muy lejos de dar en el blaco en materia tan trillada: aun por la sola autoridad innegable de los mismos, se moverá a conceder que en los pasajes citados junto con el *de Pot.*, ya explicado, Sto. Tomás enseña el concurso inmediato de que tratamos. He aquí algún ejemplo de esas autoridades. El tan conocido y erudito teólogo Silvio, en su comentario

## a) SUMMA CONTRA GENTILES, L. 3, CC. 66-67 Y 70

Pasamos, pues, a hacer una paciente y reposada investigación acerca de cada uno de los tres capítulos indicados.

1) El c. 66 lleva este título: "Quod nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina". Evidentemente, para saber que Sto. Tomás, bajo este epígrafe, ha enseñado que Dios coadyuva con las causas segundas, dando con ellas inmediatamente el ser a los efectos de éstas, necesitamos entender bien el sentido de la frase *agere in virtute divina* (1). Mas al examinar qué dice Sto. Tomás en este capítulo y, por tanto, qué significa esta frase en la cual cifra el pensamiento, no pretendemos que formalmente afirme toda nuestra tesis; mas sí afirmamos que pone el fundamento más incommovible de la misma. Pero vamos paso a paso para ponerlo en claro.

---

67, 69, 89, 100, 147, 148, 149. *Opusc.* 3, c. 129, cum aliquot sequentibus, q. 5 de *Veritate*, aa. 4 et 5, etc." Y para que no quepa la menor duda de que habla de un verdadero influjo divino inmediato en cada acción en particular, nótese que el mismo autor objeta contra su tesis, diciendo: "Si praeterea cum eodem Durando dicas, impossibile esse quod una eademque numero actio procedat a duobus agentibus immediate et perfecte, nisi in illis sit eadem numero virtus. Similiter Nego". La explicación de su respuesta son las palabras de Sto. Tomás en el mismo artículo *ad 2um* y en el l. 3 *Contra Gent.*, c. 70. Y entiendo defender esta eficiencia inmediata, como ha dicho antes, cum *Auctore nostro*, imo cum *toto Theologorum coetu*. Que en semejantes pasajes sea ésta la sentencia de Sto. Thomas, antes de Silvio lo había defendido Suárez en sus *Disputationes Metaphysicae*, donde en la 22, *sect.* 1, prueba la tesis: "primo ex communi consensu Scholasticorum, qui ita sentiunt de hac veritate ut de Catholico dogmate, ut patet ex D. Thom. 1 p. q. 105, a. 5 et in 1 2 q. 109 et 3 *Contra Gent.*, c. 70, Caietano et Ferrariense ibi, Capreolo in 2 dist. 1, q. 2, art. 3, etc.". Y en el mismo lugar citado por Suárez de Capréolo, evidentemente éste defiende la misma doctrina que Silvio y Suárez decían ser tan comunmente defendida. Pero la manera como la defiende es recurriendo a casi todos los pasajes de Sto. Tomás, que vamos a exponer en el texto. Y por amor a la brevedad no recorreremos todos los pasajes semejantes.

(1) En vano buscamos en el largo y concienzudo comentario del Ferrariense una indicación acerca del sentido preciso o de los varios sentidos que puede admitir dicha frase. En el comentario se repite ésta invariable e imperturbablemente cual sin no admitiese alguna mayor explicación. El comentarista se introduce en la cuestión con las mismas palabras del texto de Sto. Tomás, diciéndonos que éste quiere mostrar "quod inferiora agentia non dant

En la concatenación evidente que reluce en esta serie de capítulos del libro 3 *Contra Gent.*, el 66 es como el tránsito de la mente discurrendo de la afirmación de la del 65 a la del 67. El 65 decía: Dios conserva todas las cosas criadas; el 67 dirá: luego Dios obra en todo operante. Y en esto último, como luego explicaremos, se incluye formalmente la tesis del concurso inmediato. El capítulo 66 pone el nexo entre estas dos afirmaciones, diciendo: una causa segunda no puede dar el ser sino cuando *agit in virtute divina*. ¿Qué será, pues, obrar *in virtute divina*?

Ante todo es obvio que tomando la frase en abstracto y descarnada del contexto de esos capítulos, se le puede dar un sentido mínimo en el orden filosófico, que sería decir que simplemente significa obrar la causa segunda con la virtud propia que tiene recibida de Dios. En este supuesto, la palabra virtud divina valdría lo mismo que participación de la virtud divina; y la proposición que se quiere probar sería que nada da o causa el ser sino en cuanto participa o es una participación de la virtud divina. Esto es muy sencillo y muy claro; pero resultaría un tanto impertinente probarlo con la profundidad de las

---

esse nisi in quantum agunt in virtute divina”, y, sin más exposición o comentario sobre el objeto del capítulo, pasa a discurrir sobre los distintos argumentos sin que se le vea preocupado por explicar un poco más lo principal del mismo capítulo, esto es, lo que se quiere probar en él. No obstante, que el Ferrariense sobreentienda, que Sto. Tomás defiende aquí el influjo inmediato de Dios en todo, lo tenemos por innegable. A nuestro entender, lo prueba el siguiente párrafo del comentario: “Circa istam propositionem (dice el Ferrariense), secunda agentia determinant actionem primi agentis, advertendum quod hoc non est sic intelligendum quasi secundaria agentia aliquid erga divinam actionem ut in se est operentur, cum sua actio sit sua substantia; sed intelligitur ut ex superioribus constat, secundum quod ipsa mediantibus causis secundis ad effectum aliquem determinatur. Sic enim virtus divina et actio secundum quod in secunda causa recipitur, accipit limitationem et determinationem ex conditione causae secundae tanquam ex susceptivi conditione: quia unumquodque recipitur in alio per modum recipientis”. Aquel determinarse la virtud divina y la acción inmanente en Dios, pero que tiene un efecto fuera del mismo Dios, mediante las causas segundas de este mismo efecto, implica un concurso inmediato de Dios en dicho efecto. Así y sólo así entiende que la virtud y acción divinas recibidas en la causa segunda queden como limitadas y determinadas por la condición de la causa segunda. Porque la divina omnipotencia y la divina sabiduría y voluntad no influyen en el efecto sino según la medida del ser limitado de la causa segunda.

razones de que aquí se vale el grande autor, pues en tal supuesto la proposición sería mucho más asequible, con evidencia casi inmediata, que las seis pruebas con que sin más preámbulos se defiende.

Además, esto no se deduce en sí mismo considerado precisamente del dogma de la Conservación, sino del de la Creación; y todo este capítulo para Sto. Tomás es una muy espontánea consecuencia del dogma de la Conservación. Luego no quiere decir sólo esto. Así que es menester buscar en el sentido de la frase algo que diga orden a la Conservación, o, mejor, que la presuponga y entrañe (1).

Por consiguiente, podemos traducir la frase *agere in virtute divina* diciendo que las causas creadas no dan el ser a sus efectos sino en cuanto son conservadas por Dios; y así no influyen en ellos sino dependiendo las mismas actualmente en todo su ser de la virtud divina, como permaneciendo en la infinita esfera de acción de esta misma virtud y recibiendo en sí aquel influjo soberano que llega a todo ser. No creemos que nadie pueda negar esto, que no es, en suma, otra cosa que una paráfrasis del concepto de la Conservación.

Pero lo que hace al caso es que al hablar así nos sentimos andar muy seguros por el terreno por donde se pasa lógicamente del dogma de la Conservación a la verdad del Concurso inmediato.

Mas ¿no será este discurso tan sólo una construcción nuestra, independiente de la doctrina expuesta aquí por Sto. Tomás? Estamos probando que no. Y proseguimos con plena confianza nuestra prueba, porque aun cuando no se admita que la paráfrasis o descripción dada de la Conservación activa por parte de Dios de toda causa segunda, cual en este capítulo se presupone, no sea, en efecto, en todas sus partes del Sto. Doctor, al menos se ha de reconocer que la palabra virtud

---

(1) No nos entretenemos en probar esta argumentación recorriendo las seis razones de que consta el capítulo, porque la proposición del mismo nos lo dice más claro que todos los raciocinios con que lo podíamos demostrar recorriendo por todo él. Porque esta proposición dice así: "Ex hoc autem (a saber, por el capítulo pasado que trataba puramente de la Conservación) manifestum est omnia inferiora agentia non dant esse nisi in quantum agunt in virtute divina". Pero no podemos pasar por alto una dificultad demasiado visible para que no se advierta. De todas las seis razones, sólo la primera menciona expresamente la Conservación, y las demás no parecen curarse de esto; luego no vale nuestro argumento. Y hay que confesarlo; en realidad ésta es la primera impresión que causan las razones 2-6. Todas ellas parecen fundar-

divina en el mismo capítulo significa la propia, real e infinita virtud que hay en Dios, la cual conserva todas las cosas, influyendo en ellas constantemente el ser; esto es, la virtud de Dios que es causa del ser, de todo ser finito.

Que esto se haya de admitir se prueba con evidencia con una simple lectura de los seis argumentos que propone el autor. Porque en el primero se vale éste indistintamente de las dos palabras, Dios y virtud divina, por lo que mira a la cuestión presente. De manera que cuando concluye *ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse*, sólo vale la consecuencia, porque en sustancia lo mismo es decir *ex virtute divina*, que *ex Deo*.

En el segundo argumento encontramos la frase "participar de la virtud de Dios" (1) de un modo que podría hacernos temer una confusión en nuestra prueba. Mas pronto se ve que este participar de la virtud del primer agente no es para el caso, la participación pasiva y limitada distinta en cada una de las causas segundas, sino la razón de ser común a todas estas participaciones, que es hallarse actuando e influyendo en ellas la propia virtud divina. Así que en la conclusión *oportet quod hunc effectum producant in quantum ordinantur sub primo agente, et agunt in virtute ipsius*, la virtud de que se habla manifestamente no es la de la criatura o recibida en ella, sino la del primer agente y Dios mismo, que todo lo ordena.

En el tercero, convencen lo que defendemos las palabras postreras del argumento, que son éstas: "Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei; et omnia quae dant esse, hoc habent in quantum agunt in virtute Dei". Si queremos dar por evidente, como Santo Tomás la da, la segunda parte de esta inducción o consecuencia, es de todo punto necesario que la virtud de Dios (in virtute Dei) de que

---

se sólo en el dogma de la Creación. Mas una observación atenta hace caer en la cuenta que de tal manera se apoyan estas cinco razones en el hecho de la Creación, que esencialmente suponen la Conservación, al modo que por otra parte están esencialmente unidos los dos grandes dogmas de la Creación y de la Conservación.

(1) Dice así el autor: 2 "Amplius, quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis".

en ella se habla sea la misma virtud infinita del primer agente, cuyo propio efecto es el ser (*esse*).

También en el cuarto argumento se conserva el mismo sentido a la palabra virtud divina o del primer agente. Porque al principio esto está claro en la frase *ex virtute agentis primi*; y sería poco honroso para tan claro autor suponer que cambiaba el sentido de la palabra en la próxima consecuencia del mismo argumento, esto es, al decir *agentia secunda agunt in virtute primi agentis*.

En el quinto encontramos la misma combinación de palabras que en el tercero: "igitur esse est proprius effectus primi agentis; et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis". Y nada hay en el argumento que pueda inducir a dar de la palabra *in virtute (primi agentis)* una interpretación distinta de la que dimos en el tercer argumento.

Lo mismo hay que decir en el sexto con la consecuencia "esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius; ita quod omne quod producit aliquid in esse hoc facit in quantum agit in virtute Dei"; esto es, en cuanto obra dentro de la acción e influjo divino propiamente dicho.

Conservando así en todo el capítulo a la palabra virtud divina, su propio significado, que es la propia virtud infinita existente en Dios y que se confunde con el mismo Dios, hay una grande consonancia entre este lugar y el a. 7 de la q. 3 *de Pot.*, en el cual, deduciendo el mismo autor del hecho de la Conservación el de que Dios obra en la operación de la naturaleza, con insistencia en el cuerpo del artículo recuerda que la virtud de Dios es la misma esencia divina. Consonancia muy digna de atenderse, sin duda, en toda interpretación crítica de este cap. 66 del l. 3 *Contra Gent.*

Además, confirma este sentir y que nos encontramos aquí en el punto culminante de la argumentación para deducir que Dios concurre o coopera, o influye inmediatamente en toda producción de la naturaleza, aquella tres veces repetida sentencia: *Esse est proprius effectus eius*. Y ¿qué es sino un ser cualquiera de esas producciones?

Por fin cierra la entrada a todas las dificultades contra esta interpretación ver que tras semejantes repeticiones y las seis argumentaciones concluye el gravísimo autor diciendo: *Hinc est quod dicitur Sapientiae primo: Creavit Deus ut essent omnia; et in pluribus Scripturae locis dicitur quod Deus omnia facit*. Subrayo estas últimas pa-

labras porque es de la mayor evidencia que nos introducen en la cuestión, en que, según nos proponíamos probar, este capítulo introduce; y de tal manera nos introducen en ella estas palabras, que ciertamente ya dan a entender que el sentir del autor será, o, mejor, es ya de presente, que Dios inmediatamente influye en todo, *Deus omnia facit*.

Así que será fácil demostrar que el cap. 67 nos lleva hasta el meollo de la cuestión y a la afirmación clara de la doctrina defendida por el Sto. Doctor.

2) El título del c. 67 es: "Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus", objeto idéntico al del *a. 7, q. 3 de Pot.*, que preguntaba: "Utrum Deus operatur in operatione naturae." Parangonar el c. 67 con dicho artículo y reconocer la identidad de objeto en los dos escritos después de lo que llevamos dicho acerca del *a. 7, q. 3 de Pot.*, es afirmar muy resueltamente que el presente capítulo defiende el concurso inmediato de Dios en la acción de la criatura. Esta afirmación está plenamente justificada, como vamos a ver (1).

No negamos que si materialmente se miran las dos proposiciones, la de este capítulo y la *de Pot.*, *q. 3, a. 7*, no se identifican. La de este capítulo afirmaría menos que la anteriormente analizada, porque se verificaría con el operar de Dios en la causa operante, sin operar en la misma operación de ésta; y esto último es, precisamente, lo que en aquel artículo se profesaba defender (*in operatione naturae*).

---

(1) El Ferrariense, en su comentario *Super cap. 67*, parece que defiende el concurso inmediato como doctrina propia de Sto. Tomás. Y en el principio y fin de su exposición del capítulo así es en efecto. Que comienza con que después que ha demostrado Sto. Tomás que la divina Providencia se extiende al ser de todas las cosas "vult nunc ostendere quod ad omnium rerum operationes se extendit". Y termina notando cómo directamente contraría a la tesis del capítulo la sentencia de Durando. Mas a decir verdad, esclarece muy poco el comentarista los argumentos del texto que con tanta operosidad comenta. El origen del mal es que deja siempre sin explicación la frase *operari in virtute divina*. Y aun deja sobreentender que el Sto. Doctor prescinde en sus argumentaciones del hecho actual de la conservación de todas las fuerzas criadas, como que sólo significase la frase dicha *operar con la virtud participada de Dios*, y no añadiese a esto el estar bajo el inmediato influjo de la virtud divina, cual probamos que se debía entender en el capítulo pasado, y vemos de nuevo en éste. Lo cual causa aquí más maravilla, porque casi parece que el comentarista, siendo como es tan famoso discípulo del Doc-

Mas aprobar que Dios es causa de que operen cuantos son causa de una operación, concluyendo como hace aquí el primer argumento *omne igitur operans operatur per virtutem Dei*, importa algo más que una operación en la misma causa; porque importa que esta operación se extienda al efecto. Aquí se aplica lo de interpretar las palabras “per virtutem Dei” en todo rigor, esto es, suponiendo que significan la virtud infinita de Dios, que influye y conserva el ser en toda causa y virtud finita. En este sentido es intachable la lógica de la consecuencia que deduce el Angélico: “*Omne igitur operans*”, esto es, toda causa en acción “*operatur per virtutem Dei*”, produce su efecto en cuanto la virtud infinita la está sosteniendo y la tiene bajo su influjo omnipotente, que se extiende a todo ser, y, por tanto, al efecto de dicha causa en acción, pues se había tenido buen cuidado de advertir en la argumentación que este efecto sería o “*esse substantiale*” o “*accidentale*”.

En todo lo cual prácticamente tenemos una clara inteligencia y síntesis muy segura de este capítulo, que nos hace ver, sin permitirnos

---

tor Angélico, no tuvo presente buena parte del artículo tantas veces mencionado (7, q. 3 de *Pot.*). Cuando, por otra parte, los conceptos que dominan en entrambos pasajes son idénticos. Por lo cual es manifiesto que *in virtute causae primae* se debe entender en los dos de una misma manera. Y cuando Santo Tomás, en el otro pasaje paralelo a éste, lo explica, y en éste no, el comentarista de éste se contenta con dejarlo inexplicado y con permitir que se entienda lo contrario de lo dicho por el Sto. Doctor en el lugar paralelo. Por ejemplo, explicando el quinto argumento, escribe el Ferrariense: “Quinto, in ordine causarum agentium Deus est prima causa, ergo omnes causae inferiores agunt in virtute eius”. La consecuencia, si no se dice más, se puede entender muy bien con que Dios influye tan solo mediatamente en la acción de las causas inferiores. El Ferrariense prueba la consecuencia que ha deducido, y dice: “Quia in omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae. Declaratur in rebus naturalibus et voluntariis”. Y parece no reparar que en dichos ejemplos de las cosas naturales y voluntarias, de ordinario la causa superior no influye inmediatamente en el efecto de la inferior; cuando S. Tomás en el otro lugar había previsto y resuelto esta dificultad, diciendo: *Sed in hoc differt* (la eficiencia de la causa primera en todo efecto, de la eficiencia de las causas generales o superiores en la naturaleza acerca de los últimos efectos de las causas particulares) *quia ubicumque est virtus divina est essentia divina, non autem essentia corporis caelestis est ubicumque est sua virtus. Et iterum, Deus est sua virtus, non autem corpus caeleste.*

dudar, que sea lo que en él Sto. Tomás positiva y directamente defiende. Y la seguridad de este resultado proviene de la comparación, en verdad, lógica del modo de hablar del autor en este capítulo con el de los precedentes, de los cuales va deduciendo las más obvias consecuencias.

Así que el primer argumento nos convence, que trata el autor de que Dios influye inmediatamente en toda acción.

En el segundo, la consecuencia que se formula también nos coloca francamente en la cuestión que ventilamos, pues dice: "ergo cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cuiuslibet operationis causa sit Deus". Donde se ve que no se quería afirmar sólo un influjo en la misma causa, sino en su operación. Cierto, según los preámbulos del mismo argumento, esto se podría decir aun cuando no fuese Dios sino causa mediata de la operación, como son tan sólo causas mediatas las universales que se aducían como puntos de comparación. Mas ¿cómo no recordar aquí que en esta misma comparación entre la causa primera y las causas generales o remotas en la naturaleza, el mismo Doctor Angélico ha precisado la fuerza o extensión del raciocinio notando que en Dios todo esto procede a las inmediatas, concluyendo, por ende, el influjo inmediato de la virtud divina en todo?

Lo mismo sucede en el tercer argumento. La conclusión final nos pone de lleno en la cuestión de la eficiencia divina en toda operación de las causas segundas, y no sólo en la eficiencia de las mismas causas. Dice así: "Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut causam".

Resta saber si quiere decir como en causa que llega con su influjo inmediatamente en la operación o efecto. La letra no lo expresa con toda evidencia; pero críticamente se ha de interpretar que como en causa que influye inmediatamente. ¿Por qué?

Antes de responder a esta pregunta expliquemos con la mayor perspicuidad que nos sea posible la duda que se presenta al espíritu del lector atento del Santo Doctor en este punto. Antes de la consecuencia transcrita acababa de escribir: "Ita non solum cum res primo conditae sunt, eius virtutes operativas indidit: sed semper eas in rebus causat: unde cessante influentia divina omnis operatio cessaret". De dos maneras se puede esto entender: primero, suponiendo que la influencia divina de que se habla se restringe para que

no signifique más que el influjo en la pura conservación de la esencia de las virtudes o energías criadas, con voluntaria exclusión del influjo en las acciones de estas mismas energías, esto es, suponiendo que la influencia divina en la mente del autor se detuviese, por decirlo así, en la realidad abstracta, energía o virtud activa, como separándola de su acción, de manera que la influencia divina se hallase en la energía y no en su acción y efecto. Esta es una inteligencia en absoluto posible del argumento. Según ella, la expresión “unde cessante influentia divina, omnis operatio cessaret” sólo admitiría la siguiente traducción: cesando la influencia divina, dejaría de existir la virtud de la causa segunda; y como quitada la causa se quita también el efecto, cesaría la misma operación de la causa segunda.

La segunda interpretación toma el sentido de la palabra influencia divina de un modo más real y como en acción sin dichas restricciones. Según ella, la influencia divina llega a la virtud activa o energía, sosteniéndola en el ser; pero no sólo a la energía muerta o abstraída de su acción, sino a la energía en acción. Repárese, para ver lo fundado de esta interpretación, que el autor distingue con mucho esmero la conservación de la causa de la conservación de su virtud, de suerte que para él las dos consecuencias: a) *Unde cessante influentia divina omnis operatio cessaret*, y b) *Omnis igitur rei operatio in ipsum (Deum) reducitur sicut in causam*, son consecuencias próximas de la conservación de la virtud y no de sola la causa.

Si hubiese argumentado sólo de la conservación de la causa, deduciendo de esto que *Omnis rei operatio in ipsum (Deum) reducitur sicut causam*, se podría entonces uno contentar con la primera interpretación y restringir la conclusión a un concurso remoto. Mas ahora, cuando se ve la virtud divina en la virtud creada, a saber, conservándola, estando consiguientemente tanto o más próxima al efecto de la virtud finita que no lo está ésta, es mucho más lógico atribuir al ingenio del grande Doctor, que entiende decir que *cessante influentia divina omnis operatio cessaret*, no sólo porque cesaría la causa próxima finita, sino porque, por hipótesis, cesaría todo influjo de Dios en el efecto. Al menos, en el conjunto de las dos deducciones dichas, *Unde cessante influentia divina*, etc., y *Omnis igitur rei operatio*, etc., se debe esto sobreentender si queremos hacer honor a la lógica comprensión de los argumentos del Angélico.

Más claro nos dice esto el argumento siguiente (4.º) con su conclu-

sión, que es "Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti". Y nos dice que se le debe atribuir inmediatamente porque el principio del razonamiento es ser Dios el artífice soberano de todo lo que tiene lugar en la creación. Ahora bien, la grandeza y poder de este artífice hacen que no tengan aplicación en él las razones que alejan a los artífices limitados de una intervención inmediata en todos los efectos de las causas que les están subordinadas o de que se valen en sus obras de arte; luego la consecuencia que deduce nuestro gran autor se debe tomar en toda su amplitud, afirmando, por lo tanto, que Dios interviene inmediatamente en toda operación.

El quinto argumento, en el punto culminante del discurso, dice así: "Causa autem actionis magis est id cuius virtute agitur, quam etiam illud quod agit, sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalis est causa cuiuslibet actionis, quam etiam secundae causae agentes". Lo cual podemos traducir en esta forma: mas cuanto a ser causa de la acción, lo es más aquello bajo cuya virtud se ejecuta que aquello mismo que la ejecuta; al modo que el agente principal influye más que el instrumento. Por consiguiente, Dios es causa más principal de cualquier acción que las causas segundas (*secundae causae agentes*).

Aunque el raciocinio aplicado a Dios pruebe con evidencia la intervención inmediata del mismo en todo, alguno, acaso, propondría la siguiente dificultad contra la traducción o interpretación obvia del mismo argumento. En él, diría, encontramos estas dos frases, a saber, *etiam illud quod agit* y *secundae causae agentes*, las cuales parecen excluir su acción inmediata, pues excluyen que sea agente.

La respuesta a tal objeción es fácil. Porque estas frases, y como salvedades para no aplicar a Dios las denominaciones determinadas de los agentes naturales, están justificadísimas aun para los defensores más convencidos del concurso más inmediato de Dios en todo. ¿Se atreverá alguno a decir que Sto. Tomás está en contradicción consigo mismo, porque aquí (*cap. 67*) no quiere llamar a Dios '*causa agens* en lo que tiene lugar en la creación, y en el *cap. 66*, concluía deduciéndolo de la Escritura que *Dus omnia facit*? Pues bien, todo el mundo conviene en que Dios con su influjo está en otro orden, por encima infinitamente de las causas agentes naturales, y, por

ende, es propiísimo no confundirlo en denominaciones comunes con éstas en cuanto sea posible. Es el mismo problema de si se ha de llamar Dios con respecto a cada acción en que concurre causa parcial o no, en lo cual toda cuestión existente entre teólogos católicos no ha pasado nunca de ser puramente verbal (1).

Poco hay que añadir a propósito del sexto argumento, que se cifra en estas dos consecuencias: 1) *Oportet igitur dicere quod omne agens in virtute divina agat*"; 2) *Ipse igitur est qui est causa actionis omnium rerum*". Traducimos, como siempre, en estos pasajes *agens in virtute divina*, entendiendo que se afirma que todo agente natural opera bajo el influjo de la virtud divina; y consiguientemente, por las condiciones de esta virtud infinita que es el mismo Dios, se deduce lo segundo: esto es, que con toda propiedad y, por tanto, inmediatamente, Dios es la causa de la acción de todas las cosas.

El epílogo del capítulo hace con la lógica concisión del Santo Doctor estas cuatro cosas: 1) Confirma lo dicho con tres sentencias de la Escritura; 2) expresa la verdad que estas sentencias arguyen; 3) da por razón de esta verdad la tesis del capítulo; 4) lo declara todo con nuevas sentencias de la Escritura.

Sabiendo que todos los dichos de la Escritura aquí aducidos, que

---

(1) Con esta ocasión anotaremos algo acerca de esos diversos modos de hablar, y de si Dios, concurriendo a la operación de la criatura se ha de llamar causa total o parcial de su efecto. Suárez trató muy bien y reposadamente de este punto, defendiendo de agresiones injustas a Molina, que algunos condenaban porque en su libro de la *Concordia* concedió que Dios es causa parcial de las acciones a que concurre. Resume el Doctor Eximio lo substancial de la doctrina teológica sobre este particular cuando al final (l. 3 de *Gratia*, cap. 27, n. 16) de su defensa discurre de esta manera: "Ultimo addo in hoc puncto, etiamsi modus ille loquendi, quo dicitur Deus causa partialis, admittatur, non propterea negari, quin sit causa totalis sub alia consideratione, nimirum in suo genere causae supremae". Y poco más abajo: "Et ob hanc rationem mihi semper magis placuit hic loquendi modus, ut Deus etiam ut concurrens auxilio simultaneo vocetur potius causa totalis, quam partialis, quia ut dicatur totalis, sufficit quod in suo ordine et gradu, qui est perfectissimus, tota causa sit. Et haec vox maioris est excellentiae et perfectionis, quam altera, ut per se patet". Y alaba a Cayetano, porque así lo enseñó en su comentario (1 p. q. 52, a. 2 § Ad evidentiam); y también aprueba el dicho del filósofo, P. Pedro Fonseca, que advirtió (l. 5 *Metaph.*, c. 2, q. 9, sect. 2 § Quo loco), que no se forma propiamente una causa de la primera y la segunda al concurrir entrambas en una operación. Cierra todo el capítulo

son *Is.* 26,12; *Ioan.* 15,5; *Phil.* 2,13; *Yob.* 10,10-11; *Ps.* 17,14, dicen, según lo que las palabras alegadas suenan (1), un influjo de Dios en todo, sólo queda por explicar la ilación: “Et hac ratione frequenter in Scripturis naturae effectus operationi divinae attribuuntur, quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem”. De nuevo reconocemos que es posible atribuir dos sentidos a la frase *qui operatur in omni operante*, a saber: primero, que opera en toda causa conservando su ser y virtud finita; segundo, que opera en la misma operación de toda causa. Si el primer sentido es el de la mente del autor, hay que confesar que no fué afortunado en la expresión. ¿A qué sirve, en vez de la palabra conservar, clarísima y que no se presta a equívocos, tanto repetir en todo el capítulo la palabra operar u operación, cuando por este uso se confunde lo que hace Dios, que es la conservación de las causas, con lo que hacen las criaturas, que son sus operaciones? Así que rechazamos esta interpretación que tan poco honra a nuestro autor, y continuamos defendiendo, apoyados al menos en un número incalculable de indicios, que todo este capítulo trata de la intervención de Dios inmediata en las mismas operaciones de las causas segundas.

---

lo Suárez, dando la siguiente solución general a la cuestión sobre el modo de hablar. “Quod si aliquis illam vocaverit causalitatem partialem, eo modo quo priores Doctores (que antes adujo) vocant Deum causam partialem, oportet ut cum aliquo addito, vel cum sufficiente explicatione loquatur, ut addendo secundum rationem, vel secundum nostrum concipiendi modum, vel quid simile”. Como se ve esta es una cuestión incidental que aunque pueda engendrar confusión en la fantasía, en nada afecta de hecho a la tesis que defendemos.

(1) Es cosa curiosísima lo que sucede en Sto. Tomás con el uso de *Is.* 26, 12. Recuérdese que fuera de este lugar lo emplea el Santo, al menos en 2 dist. 28, q. 1, a. 1; 3 *de Pot.*, a. 7; 3 *Contra Gentiles*, c. 89; *Summa Theol.*, p. 1, q. 105, a. 5 y en otros pasajes de la misma Suma; en la *Lect.* 1 *in cap.* 2 *ad Cor. primae*, comentando el v. 10; y al fin de la *Lect.* 3 *in cap.* 2 *ad Philipp.*, siempre como sin más reflexión suenan las palabras *Domine omnia opera nostra operatus es in nobis*, tratándose del concurso divino en nuestras acciones. Así, por ejemplo, en 2 dist. 28, q. 1 a. 1 el texto va con este precedente: “Ipse Deus, dice el autor, in omnibus operatur ut universalis causa boni, ut dicitur *Is.* 26, y siguen las palabras dichas; y en la *Lect.* 3 *ad Philipp.* 2 arguye el mismo autor de esta manera: “Quia interius per instinctum movet voluntatem ad bene operandum”. *Esai. Omnia, etc.* Pues bien, en el comentario a Isaías llegando a esta sentencia (26,12) escribe concisa-

3) Y la razón que ahora nos va a servir para esto no será ya un mero indicio, sino la más directa y positiva que podíamos desear al efecto, porque será todo el cap. 70 del mismo libro. El cual es la explicación más clara y auténtica de que la mente del autor en el cap. 67 no era insistir en que Dios conserva las causas segundas y sus virtudes, y, por tanto, de alguna manera, a saber, remota, se pueden atribuir a El los efectos de las mismas causas; mas que era enseñar que Dios influye inmediatamente en todo, siendo inmediato su influjo universal. Porque todo el capítulo a que nos referimos es la solución de un dificultad que se presenta al espíritu al oírse que Dios influye en todo, pero sólo cuando se entiende que su influjo es inmediato.

La dificultad se sintetiza en la siguiente pregunta, que es el título del mismo cap. 70, a saber: *Quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente.*

Es innegable que si el concurso fuese remoto se satisfaría a la pregunta con esta respuesta obvia a todo serlo: El efecto sólo es de Dios mediatamente, o sea mediante el agente natural. Y con esto resulta inútil todo el capítulo. Pero si el concurso de Dios es inmediato, son menester sutiles indicaciones para compaginar o concordar las dos procedencias que tienen todos los efectos naturales, y no es gran maravilla, dada la dificultad del caso, que anden tan encontrados los pareceres y aún no hayan convenido los tólogos en una concordia después de tantos conatos y explicaciones. Porque entonces, la respuesta a esta sola pregunta ha de dar la clave para la so-

---

mente: "Ergo (Domine) hoc factio (dabis pacem), et hoc de te speramus (omnia enim). *Philipp.* 2,13 Deus est qui operatur in nobis velle et perficere." (*operatus es*) *opera, id est, paenas quibus sufficienter nos purgasti.* Donde se ve que si por una parte lo refiere a lo de S. Pablo (*Philipp.* 2,13), por otra parte la propia interpretación que da es la más literal al decir *id est, paenas etc.* pues lo que afirma el Profeta haber hecho Dios con los judíos no son los actos de sus propias voluntades, sino castigar sus deméritos, que son sus obras. Nos sorprendió de manera el caso que nos hacía ver con simpatía la antigua y anticuada negación de la autenticidad del Comentario. Propuesto el caso al R. P. Pelster, S. J., por lo que toca a la crítica histórica, nos dió esta respuesta: "El Comentario sin duda es auténtico. Más aún, en su mayor parte se conserva autógrafa en el Cod. Vat. lat. 9850. A mi entender fué el fruto de su primer ensañamiento de Sto. Tomás en París hacia 1252". Muy conformes con esta precisa respuesta, que agradecemos, considerando el caso des-

lución de tres grandes problemas: el de la existencia del mal, el de la libertad humana y el de la eficacia o no eficacia de la divina gracia.

Pero no divaguemos. Volviendo, pues, a nuestro propósito, debemos advertir que fué uso de muchos antiguos y distinguidos teólogos conmemorar en la materia presente este capítulo, contentándose con dar por evidente que aquí Sto. Tomás afirma el concurso inmediato. No obstante esto, entraremos en el examen de esta misma verdad así supuesta por tantos, porque miradas las cosas según lo que suele suceder, pues esto se pone en tela de juicio en nuestros días, parece que no debía ser tan evidente como se suponía. Así que veámoslo, dejando el juicio sobre el caso del prudente lector.

El capítulo consta de tres dificultades y de sus respectivas explicaciones para soltar el nudo de cada una de ellas.

La primera se apoya en que una misma *actio a duobus agentibus non viaetur progredi posse*.

¿Impugna esta dificultad la tesis del concurso inmediato? Así parece, por lo que evidentemente dicen las palabras. Se trata de una sola acción, de la criatura, y de si procede o no del cuerpo natural y de Dios. La repugnancia que encuentra el arguyente en juntar estos dos extremos, que son proceder del cuerpo natural y proceder de Dios, presupone que se trata de una procedencia inmediata o simultánea y no tan sólo sucesiva. Esto es ya de suyo muy verosímil; y la respuesta que da a la dificultad el Santo acaba de demostrarlo.

Como no es esencial, para dar en el blanco en que apuntamos,

---

de el punto teológico, no nos conformaremos con la socorrida solución, que tantos pasajes difíciles de cualquier autor puede explicar bien aplicada, que consistiría aquí en afirmar que bien pronto nuestro gran autor abandonó la interpretación del texto que en nuestros días se ve, ser más literal y que tan concisa como exactamente había expresado con aquellas palabras "opera, id est, paenas quibus sufficienter nos purgasti". Mas dejándonos de este recurso, que sería pretender adivinar lo que no sabemos, juzgamos que este caso es un ejemplo del grande y debido uso que hacía nuestro Doctor de argumentos que, sin ser ciertos, seguían siendo para él más o menos probables, por razones intrínsecas o puramente extrínsecas; y dejaba al buen sentido o ciencia positiva del lector el juzgar del valor relativo y no absoluto de pruebas así aportadas, acaso al lado de otras muy decisivas. ¿Quién se atreverá a defender que Sto. Tomás nunca quedó dudoso entre dos razones probables y encontradas?

explicar toda la profunda respuesta, por evitar prolijidad nos fijaremos en las últimas palabras tan sólo, elocuentes a nuestro propósito. Dicen así: "Sicut igitur non est inconveniens, quod una actio producat ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens, quod producat idem effectus ab inferiori agente, et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo". ¿Y qué significará aquí *ab utroque immediate*, si la objeción no contradecía el concurso inmediato a una misma acción? Y aun prescindiendo de esto, ¿no dicen positivamente lo que afirmamos del concurso inmediato las palabras del grande Doctor?

La segunda dificultad no podía ir más directa al objeto de negar el concurso inmediato. Apela a la inutilidad del influjo de la causa segunda o de la virtud divina si entrambas causas, de suyo suficientes para el efecto, influyen en él, y, por tanto, presupone que se trata de un sólo efecto y de una sola acción, para producirlo dependiente inmediatamente de las dos causas dichas.

La solución reposa en esta sentencia: "quia res naturalis non producit ipsum nisi in virtute divina". Como antes hemos demostrado, la palabra *in virtute divina* no expresa la virtud finita dada por Dios a la causa segunda, sino la propia virtud infinita, por lo cual la sentencia aducida se traduce fielmente de esta manera: porque la cosa o causa natural no produce el efecto sino bajo el influjo de la virtud divina. Entonces es arbitrario, cuando menos, suponer que estar la causa bajo el influjo de la virtud divina en la operación) se haya de entender sólo en cuanto la virtud divina produce algo en la causa segunda, limitando el alcance de este influjo para que no llegue a la operación de la causa segunda y a todos sus efectos.

De nuevo en la tercera dificultad se ve que se trata de lo mismo que decimos. Y esto tanto en el modo de proponerse como en el de solucionarse. En sustancia, dice así: "Si Dios produce todo el efecto, no queda nada que producir al agente natural".

La solución es a todo nuestro entender definitiva, para que no quede duda razonable en contra de lo que defendemos, a saber, que Sto. Tomás defiende en este capítulo que Dios influye inmediatamente en todo efecto natural. Héla aquí: "Patet etiam, quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agenti fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur ins-

trumento, et principali agenti etiam totus". Ningún indicio se trasluce de que la distinción entre el influir de la causa primera y el de la causa segunda consista en que Dios concurra remotamente tan sólo, y la causa segunda inmediatamente; antes se ve que en la mente del preclaro autor las dos van a la par (1).

β) EL CONCURSO INMEDIATO EN EL COMPENDIUM THEOLOGIAE

En el cap. 130 de este grande opúsculo nos dice así el sabio autor: "Quia vero causae secundae non agunt nisi virtute primae causae, sicut instrumenta agunt per directionem artis, necesse est quod omnia alia agentia per quae Deus ordinem suae gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cuiuslibet ipsorum a Deo causatur, sicut et motus mobilis a motione moveutis." Se trata, pues, de explicar el gobierno universal de Dios teniendo en cuenta la eficiencia de las causas segundas (2). Estas, según nuestro autor, sólo proceden

---

(1) No recurrimos aquí a la autoridad del docto Ferrariense, primero, porque la cosa es evidente, y luego, porque el comentarista nos parece en este punto deficiente y complicado. Se extiende en demasía disputando sobre un mero formulismo o cuestión tan sólo verbal, a saber, sobre si según Sto. Tomás se ha de decir que Dios influye inmediatamente *immediatione virtutis* vel *suppositi*. Los dos modos de decir afirman lo mismo, pues *virtus* es aquí virtud o poder del mismo Dios, en quien no hay composición alguna de ser y poder. Y por amor a la brevedad no exponemos el cap. 89 del mismo libro *Contra Gentiles*, pues nos parece más que suficiente lo dicho, y este capítulo aplica en particular a los actos de voluntad lo dicho generalmente de todas las acciones de la naturaleza en el cap. 70. Su título es: "Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum a potentia voluntatis". Y propone la cuestión en estos términos: "Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis virtutem volendi, etc."

(2) Podrá parecer a alguno que en estas mismas citas del Santo andamos al borde de un abismo de dificultades contra la tesis que defendemos; pues el influjo mutuo que entre sí ejercen las criaturas, es indicio de que Dios abandona en manos de las mismas los efectos que producen. Y así parece hablar repetidas veces Sto. Tomás en estos mismos capítulos de su *Compendium*. La respuesta circunstanciada a esta dificultad se dará en el punto 4 a este efecto propuesto. Por el momento recuérdese que Sto. Tomás lleva de frente la defensa de las dos verdades, a saber, la actividad real de las criaturas y el concurso de Dios en ellas.

a la acción bajo el influjo de la causa primera, a la manera que los instrumentos del arte no funcionan sino bajo el influjo de la acción del arte. Por consiguiente, todos los demás agentes o causas segundas por medio de las cuales Dios realiza el orden del universo, ejecutan sus acciones bajo el influjo de la virtud divina. Por lo cual, la misma acción de cada uno de ellos es causada de Dios, como el movimiento de un móvil es causado por quien lo mueve. Así discurre nuestro Doctor, y por todas partes aparecen indicios de que habla de un curso inmediato de la causa primera.

Repárese, además, en la consecuencia que infiere luego, diciendo: "Oportet igitur quod Deus cuilibet agenti adsit interius quasi in ipso agens dum ipsum ad agendum movet". En la cual es evidente que la frase *quasi in ipso agens* indica el lugar de la operación de Dios, que es el movimiento de la criatura o acción de ésta. Y la operación debe entenderse ser inmediatamente de Dios, porque de ella arguye el Santo que Dios está presente en lo interior de la causa segunda.

γ) SUMMA THEOL., P. I, Q. 105, A. 5

Seremos aquí brevísimos, comoquiera que este artículo, por lo que nos atañe, viene a ser el resumen del que largamente adujimos, esto es, del a. 7 de la q. 3 de *Pot.*

Pues bien, la consecuencia de la argumentación que contiene el cuerpo del artículo es que *Deus in omnibus intime operetur*. Por las premisas acaso se podría suponer que ese *operetur* se entiende tan sólo en el sentido de que Dios hace y conserva el ser y virtud de la causa segunda. Mas en realidad, lo que precede a dicha consecuencia dice que Dios es causa del mismo ser universal; y esto se aplica, lógicamente, lo mismo a las causas que a sus efectos. Y lo que sigue a la misma consecuencia obliga a interpretar el pensamiento del Santo con toda esta generalidad. Porque dice así: "Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturae Deo attribuuntur quasi operanti in natura", lo que declara con la tan sabida sentencia de Job (10,11): *Pelle et carnibus, etc.* Aquel *operanti in natura* recuerda que Dios opera en la acción de la naturaleza. En efecto, casi inmediatamente después de las palabras citadas dice el mismo gran Doctor: (*ad 2um*) "una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente";

sentencia que no se concibe que la pueda decir sino quien está pensando y creyendo que la acción del segundo agente o de la naturaleza procede también inmediatamente del primero, o sea de Dios, como queríamos probar.

Añadiremos, para poner fin a este punto, que lo que el mismo autor dijo (*ad Ium*) era ya bastante claro para hacer entender lo mismo, pues advertía que aquel operar Dios en la naturaleza es, *ad modum primi agentis*, para poder sostener que no es superflua la causa segunda. La advertencia sería perfectamente inútil si el operar Dios en la naturaleza se interpretase por sólo actuar en la conservación del ser y virtud de la causa segunda (1).

## 2. El concurso de Dios en lo material del pecado.

En tres artículos principales en este punto discutió el Santo hasta dónde llega la acción de Dios en el caso del pecado cometido por la criatura. Estos son: 2 *Sent.* dist. 37, q. 2, a. 2; *de Malo*, q. 3, a. 2; *Summa Theol.*, 1.<sup>a</sup> 2<sup>a</sup> ae, q. 79, a. 2. Sus títulos indican bien la homogeneidad de los mismos. Hélos aquí: 1) *Utrum actio peccati, in quantum actio sit a Deo*; 2) *Utrum actio peccati sit a Deo*; 3) *Utrum actus peccati sit a Deo*.

---

(1) Entre los muchos argumentos indirectos de que nos podemos valer para probar que nuestro Doctor defendió el concurso inmediato, nos parece de singular eficacia la doctrina evidentemente suya, según la cual, de tal manera influye Dios en nuestros actos, que no nos priva de la libertad. La expone en la *Summa Teológica* 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, q. 10, a. 4. En el artículo último de la cuestión precedente "Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio"), ha enseñado que sólo Dios puede mover inmediatamente la voluntad como agente extrínseco. Cualquiera otro que la moviese la debería violentar, y es un absurdo un acto de voluntad que sea violento. Supuesta tal afirmación, pasa a declarar en la q. 10 la manera como es movida la voluntad, primero por los objetos sobre que versan sus actos, y después (a. 4), por el mismo Dios, según aquella prerrogativa de influir en la voluntad como agente extrínseco. Esto último es lo que nos importa. Pues, como decíamos, el Angélico pone de relieve que Dios en este influir en nuestros actos como agente exterior no nos priva de nuestra libertad. Luego supone que Dios influye inmediatamente en el acto. Pruebo la consecuencia. Acaba de enseñar que sólo Dios puede influir como agente exterior. Luego no puede suponer que influye mediante otro ser, que por el mero hecho ya gozaría de la prerrogativa divina de poder influir como agente extrínseco en los actos de voluntad.

No hay duda que en los tres casos el autor, respondiendo afirmativamente a la pregunta, defendió lo mismo y con razones muy semejantes. Por esto, para evitar enojosas repeticiones, reduciremos el estudio al sentir del Santo en el primero de los tres artículos mencionados (2 *Sent.* dist. 37, q. 2, a. 2). Así que vamos a demostrar que en él defiende que Dios influye inmediatamente en la acción del pecado en cuanto es acción. Y para que se vea, desde luego, que no resolvemos la cuestión *a priori*, sino que la consideramos tal como puede existir en el artículo, empezamos por admitir que la duda propuesta en estos términos, *Utrum actio peccati, in quantum actio sit a Deo*, en abstracto se podría entender indistintamente de un influjo de Dios mediato o inmediato; pero según todas las probalidades, en concreto, en la respuesta afirmativa del Santo, el influjo o casualidad de que se habla no puede ser sino inmediata. Pasemos a las pruebas de nuestro aserto.

a) Donde más fuerza hace en el cuerpo del artículo, arguye el autor de esta manera: "Cum actio etiam peccati sit ens quoddam... sequeretur si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset; et ita Deus non esset univesalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis".

Pues bien, cuando con tanta eficacia arguye que el acto es de Dios, porque es un ser, si no se entiende que es de Dios por un influjo inmediato, esto es, físico, se ha de entender que lo es por un dominio moral o por una determinación del mismo acto hecha por Dios por medio de otros hechos anteriores al mismo. Y resulta que por no atribuir a Dios el concurso inmediato se le ha de atribuir el absurdo de ser causa del pecado, contra lo que en términos expresos había enseñado el autor en el artículo precedente. Ser causa en el orden moral del pecado es, sin duda, ser causa simplemente del mismo pecado. Y quien esto quiera esquivar no eludirá esta otra razón: Cuando Sto. Tomás dice de Dios que es causa universal de todos los seres, entiende afirmar de Dios algo más que ser *conditio sine qua non* de los mismos seres, como lo sería si habiendo éstos comenzado en el principio por la acción inmediata de Dios, los que de éstos dimanar procediesen por vías que el mismo Dios de ninguna manera ni física ni moralmente causa.

Además, la misma manera de hablar constante en todo el artículo en el tiempo presente, como cuando dice *si actiones peccati a Deo non sunt*, en el caso de que no se tratase de un influjo actual,

y, por tanto, inmediato en el mismo acto, sorprendería mucho y proyectaría gran oscuridad, sobre todo el contexto: que si bien en el terreno metafísico y formación de las proposiciones abstractas esté en uso semejante lenguaje que prescinde del tiempo, mas no en materia tan concreta donde se trata del ejercicio en el tiempo de la libertad humana.

b) También la respuesta del Santo, *ad 2um*, es una prueba fehaciente de que habla de un influjo inmediato de Dios en dicho acto. Porque dice así: "Non oportet ut ad malum cooperari dicatur (Deus), quamvis actionis illius causa sit, in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse, et agere, et quidquid perfectionis in agente est". En las cuales palabras por un modo igual se atribuye a Dios el ser, el poder y el obrar de la criatura; luego de la misma manera que se entiende que el ser y el poder vienen inmediatamente de Dios, también se ha de reconocer un influjo inmediato en el obrar. Es la razón más fundamental del concurso inmediato de Dios en todas las acciones de la naturaleza, que como da Dios el ser y el poder e la virtud, también da la operación o el obrar.

c) Lo mismo se infiere de la respuesta *ad 3um* en cuanto se afirma que Dios en las buenas acciones, *utrumque agenti influit et ut agat et ut bene agat*, que bien parece indicar un influjo inmediato. Y en las acciones malas proporcionalmente se habrá de interpretar en el mismo sentido que sea causa *earum quantum ad essentiam*.

d) Por fin, y a pesar de lo abstruso de la materia, nos atreveremos a sostener que es evidente el sentir de Sto. Tomás, que exponemos cuando en su solución *ad 5um* dice: "Deus dicitur esse causa illius actionis, in quantum est actio et non in quantum est deformis, hoc modo, quod actionem non faciat a deformitate separatam; sed quia in actione deformitati coniuncta, hoc quod est actionis facit et quod deformitatis non facit: etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter coniuncta sunt, non oportet, ut quidquid est causa eius quantum ad unum, sit causa eius quantum ad alterum". Es evidente, decimos, que quien esto escribe no piensa en una causa remota, sino en una causa próxima o inmediata, donde se ve la dificultad que con tan aguda distinción resuelve.

### 3. Textos que tratan de las obras de la Gracia.

Estudiaremos los siguientes: a) 2 *Sent.* dist. 28, q. 1, aa. 1, 2 y 3; b) de *Veritate*, q. 24, a. 14; c) *Summa Theol.*, I 2, q. 109; que aunque sean muchos más los que podrían aducirse, los cuales con facilidad se hallan por los índices y anotaciones de las obras del Santo, nadie negará que con los tres mencionados se puede dar cabal idea de la doctrina del mismo en lo que atañe a la cuestión presente.

Y la razón de examinar esta clase de textos que hablan de los actos ejecutados con la gracia de Dios es obvia a todo serlo. Porque la gracia, según el sentido más ordinario que se concede a la palabra es algo que Dios concede al hombre con que lo capacita en orden a ciertas operaciones. Si, pues, ultra este poder ya inmediato en el hombre para la acción todavía se requiere una postrema y más inmediata intervención o acción de Dios para la misma acción del hombre, está claro que Dios concurre inmediatamente en estas operaciones de la gracia. Y si, por añadidura, la razón de esa ulterior intervención divina es general y aplicada por el Santo aun a toda otra operación de la criatura, como repetidas veces la aplica, entonces no puede haber duda de que defiende el concurso inmediato de Dios en todo. Leamos, pues, por su orden lo más saliente de esos textos

a) 2 *Sent.*, dist. 28, q. 1, aa. 1, 2 y 3.

En el a. 1 se nos dice, al final del cuerpo del mismo: "Et ideo secundum fidem catholicam in medio contrariarum haeresum incedendum est, ut scilicet dicamus hominem per liberum arbitrium et bona et mala facere posse, non tamen in actum meritorium exire sine habitu gratiae, sicut etiam non potest homo sine habitu virtutis acquisitae, talem actum facere qualem facit virtuosus, quoad modum agendi; licet possit talem facere, quantum ad genus operis, ut ly per se, non excludat divinam causalitatem secundum quod ipse Deus in omnibus operatur, ut universalis causa boni, etc." De buen grado concedemos que todavía no podemos aplicar en virtud de estas palabras el razonamiento que hacíamos. Pero sin necesidad de dicho discurso, ¡qué clara se ve aquí la afirmación del concurso inmediato! Se trata de que el hombre puede hacer algún bien sin la gracia. Se

supone, pues, el hombre con todas sus fuerzas naturales y no se habla ni de que Dios se las dé ni de que se las conserve. Sólo entra en juego la misma acción del hombre, y, afirmándose que sin la gracia y aun sin virtudes naturales el hombre puede ejecutar por sí la acción buena, se añade aquella salvedad que ciertamente no se ocurriría a Durando o a quien niegue el concurso inmediato *ut ly per se, non excludat divinam causalitatem secundum quod ipse Deus in omnibus operatur*.

En el a. 2 discute el Santo sobre si puede el hombre evitar sin la gracia el pecado. Y habiendo explicado en el cuerpo del artículo hasta qué punto lo pueda el hombre evitar, concluye su exposición diciendo: "*peccatum autem committendum potest homo vitare, etiam sine gratia, quantumcumque in peccato mortali existat*". Ciertamente, esto no afecta a nuestra cuestión, mas nos interesa mucho el ver que como preocupado el autor por dejar bien en salvo la verdad del concurso divino advierte en seguida: "*Si tamen gratia intelligatur aliquis habitus infusus, et non ipsa divina voluntas, per quam omnia bona causantur, et mala repelluntur*". Y es indudable que en estas palabras, contrapuesta la necesidad de la gracia a la necesidad de una acción inmediata de la omnipotente voluntad divina, de ésta se afirma que es causa de todo bien, haya o no la gracia, y que no se puede nada realizar sin esta voluntad divina. No defendemos otra cosa en nuestra tesis.

Cosa idéntica sucede en el a. 3, que es acerca de si puede el hombre sin la gracia cumplir los divinos preceptos. Porque después que el autor ha defendido que sí puede "*si tamen gratia accipiatur pro aliquo habitus infuso*", vuelve a la advertencia del artículo anterior, repitiendo: "*Sed si gratia pro divina voluntate gratis in novis omnia bona causante accipiatur, tunc dicendum quod neutro modo (1) homo sine gratia praecepta implere potest*" (2).

---

(1) Neutro modo significa, según el contexto, que ni en cuanto a la ejecución material de lo que directamente cae debajo del precepto, ni en cuanto al modo de ejecutarlo, a saber, con la caridad, que es el fin del mismo precepto, puede el hombre sin la gracia, entendida de esta manera, cumplir con los preceptos.

(2) Porque también se refiere a nuestro tema, aunque no con la evidencia de lo que acabamos de transcribir en el texto, transcribimos lo que a continuación de dichas palabras escribe el Santo. Dice así: "*Et ideo Pelagius*

b) *De Veritate*, q. 24, a. 14

De nuevo, recorriendo las obras del Sto. Doctor, nos encontramos con la afirmación o al menos evidente suposición de la doctrina del concurso inmediato tanto con la gracia como sin ella en las *Quaestiones Disputatae*, q. 24, de *Ver.*, a. 14.

Tres veces se repite en este artículo dicha afirmación o suposición. Versa el artículo sobre si puede el hombre hacer algún bien sin la gracia, y, en acabando de afirmarlo, hace la siguiente salvedad: "Quamvis autem huiusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente: non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina".

Sería cosa curiosa de ver, por su misma dificultad, la explicación que a esto habría que añadir para declarar que no se puede entender de una causalidad inmediata de la divina virtud, que es la misma voluntad divina, según los tres artículos que acabamos de aducir de 2, dis., 28, q. 1. Y no se diga que el mismo autor nos da una base para tan difícil explicación cuando luego, hablando de las causas naturales y necesarias, dice: "Operationis enim naturalis in rebus naturalibus Deus est causa, in quantum dat et conservat id, quod est principium operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio

---

erravit, quod simpliciter impleri praecepta legis posse, sine gratia posuit". Parece en esto el Santo Doctor tomar partido en la cuestión histórica, de antiguo debatida, a saber, sobre si Pelagio negaba o no el concurso inmediato. Pues según estas últimas palabras se entiende que Pelagio negaba que la obra buena fuese causada por la divina voluntad. La misma negación atribuye el autor a Orígenes en 3 *Contra Gentiles*, cap. 89. Esta misma opinión del Santo al Pelagianismo explicaría en parte lo sorprendente del artículo 4, que sigue al que en el texto considerábamos. A la verdad, este a. 4 tiene algo de desconcertante para el teólogo en nuestros días. Trátase en él de averiguar si puede el hombre prepararse a la gracia (es decir, a la justificación), sin alguna gracia, o don, o auxilio gratuito. La sentencia de nuestro Doctor es afirmativa y terminante. Dice así: "Et ideo aliis consentiendo dicimus, quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest praeparare. Faciendo enim quod in se est gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est, quod in potestate liberi arbitrii constitutum est". Esto que, cuando menos, sonaría en nuestros días a semipelagianismo, digo que viene mitigado por aquel concentrar la herejía de Pelagio en la negación del concurso divino, cual se encuentra en la gracia excitante. Porque en el mismo a. 4,

sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum". Porque ahí de ninguna manera niega lo que no expresa, esto es, el concurso inmediato. Antes este mismo conservar la virtud de las causas segundas es indicio no leve de un influjo inmediato de la divina voluntad en el efecto determinado que quiere obtener por medio de la causa segunda.

En efecto, después de lo dicho a propósito de la voluntad, a saber, que ésta no puede proceder al acto sino *virtute divina*, o bajo el influjo de la virtud divina, o, lo que es lo mismo, según el autor, bajo el influjo de la divina voluntad, había añadido: "Et hoc verum est, tam in naturalibus, quam in voluntariis". Luego como es evidente que lo que afirmó de los actos voluntarios es que fuera de toda su virtud necesitan en la operación de la virtud divina, así también hay que conceder que esta virtud divina influye en el mismo acto de la causa natural o necesaria. Lo particular de la voluntad, que es su indiferencia, no excluye que lo general, aun para las causas necesarias, es que *nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina*.

De la misma manera se entenderá lo que al final del cuerpo del artículo se inculca: "Unde si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem, sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei". Según la generalidad de los teólogos son dos cosas muy diferentes en tratándose de la gracia de Dios que El obre internamente el acto de la mente (motum mentis) o que ordene las cosas exteriores para la

---

en la respuesta a la segunda dificultad, dice: *Homo non potest se ad gratiam praeferare, nec aliquod bonum facere sine Dei auxilio*; et ideo rogandus est, ut nos ad se convertat et etiam alios; nec tamen oportet, quod illud auxilium semper sit per aliquem habitum infusum; sed potest esse per multa, quae exterius sunt salutis occasio et per ipsum actum interiorem, quem Deus in nobis causat. Las primeras y las últimas palabras de esta respuesta nos parece que dan la clave para una interpretación plenamente ortodoxa de todo el artículo, y prueban, cuando menos, que el profundo autor necesitó cambiar muy poco en sus opiniones para pasar de aquí a la doctrina de 1 2 q. 109, a. 6 in c., que dice: *Homo non potest se praeferare ad lumen gratiae suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis*, que es taxativamente la doctrina contraria al Semipelagianismo.

salud del hombre. Ese obrar internamente el acto de la mente es un caso manifiesto de concurso inmediato.

Concluiremos recogiendo las últimas palabras del autor que estudiamos, las cuales, de una manera general, repiten por tercera vez la misma doctrina. El autor quiere aclarar un conjunto de razones, que, mal digeridas, se transformarían en objeciones, y lo hace con la simple advertencia de que o prueban la necesidad de la gracia para merecer la gloria ;*vel ostendunt quod sine operatione Dei homo nihil bonum facere potest*, que es volver a lo dicho de la operación de Dios en el mismo acto de la voluntad.

c) *Autoridades de la Suma Teológica en su p. 1 2 , q. 109*

Pasemos ya a esta importantísima cuestión de la Suma, que despierta grande interés en este debate por las muchas veces que en ella aparece nuestra tesis. Consta de diez artículos, y todos ellos hacen pensar en nuestra cuestión, y en casi todos alguna o muchas frases parecen afirmar taxativamente nuestra sentencia. Los mismos títulos de los artículos nos dicen siempre que la cuestión está sobre el tapete. El tercero pregunta: *Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia*; el sexto, *Utrum homo possit se ipsum ad gratiam praeeparare per se ipsum absque exteriori auxilio gratiae*, y así los demás. Como se ve, estas son preguntas que al desentrañarlas el gran Doctor yendo siempre al fondo del asunto, por necesidad le harán decir hasta qué punto intervenga Dios en todas las acciones humanas, ora sea del orden de la naturaleza, ora del de la gracia.

Mas para ceñirnos en lo posible, nos limitaremos a la consideración de los artículos 1, 2 y 9.

En el 1 leemos: "Et ideo quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo". Es decir, que no hay nada que dispense a la criatura del influjo inmediato de Dios en su operación. Y traduzco inmediato, aunque no se halla la palabra en el texto, porque, según éste, tal influjo (*nisi moveatur a Deo*) es algo tan próximo e inmediato a la acción, como pueda serlo la virtud o potencia de la criatura cuya es la acción. Lo cual dice bien el texto, ya que según él la indigencia de la criatura de ser movida por Dios para la acción persevera aun supuestas todas las perfecciones que el mismo Dios conceda a la criatura.

Esta interpretación y raciocinio reciben una palmaria confirmación de lo que poco después leemos en el mismo artículo, que es como sigue: "Ad cognitionem cuiuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum". Este auxilio divino, necesario siempre, es el concurso inmediato, pues no es una nueva virtud con la cual de por sí proceda al acto el entendimiento, comoquiera que inmediatamente se añade: "Non autem indiget ad cognoscendum veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi". Y sería hacer una absurda violencia al texto decir que el auxilio divino de que estaba hablando el autor era algo sobreañadido a lo que llama natural ilustración, pero que no llega a poderse llamar nueva ilustración (*nova illustratio*).

Satisfecho con la evidente probabilidad de esta argumentación, paso a considerar el artículo segundo, en el cual es aun más luminoso el texto que sirve a nuestro intento, como brevemente lo probaremos. Dice así: "Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ab bene agendum". Analicemos su sentido. En entrambos estados, dice, esto es, en el de la naturaleza íntegra y en el de la naturaleza caída y reparada. Ha recordado el autor lo que podía el hombre en el estado de integridad con todas sus facultades y dones naturales y gratuitos recibidos de Dios en la creación; mas desde un principio cuidó de advertir que trataba del poder del hombre, *quantum ad sufficientiam operativae virtutis*. Supuesto lo cual, es muy digno de considerarse que si según él tiene que intervenir en la operación humana alguna nueva manera de auxilio divino para el mismo acto, este auxilio ya no formará parte de *la virtud operativa de la criatura*, y así tendremos en toda su propiedad la intervención o influjo inmediato y personal de Dios en la acción de la criatura. Ahora bien, el texto aducido de hecho nos presenta al gran Doctor enseñando este ulterior influjo de Dios, pues nos dice, fuera de esto (*Ulterius*), y añade la adversativa *autem*, que contrapone este nuevo auxilio divino a todo lo dicho antes, que explicaba la suficiencia de la virtud operativa que debía existir en la criatura. Así que el texto es precioso para nuestra tesis.

En la misma cuestión 109, el a. 9 nos es también altamente favorable. Para hacerse cargo basta leerlo. Supone al hombre en el estado de gracia habitual e investiga si aún en esta hipótesis necesitará el

mismo hombre de nueva gracia de Dios para bien obrar y evitar el pecado. Defendiendo esta necesidad de nuevo auxilio y protección especial de la divina providencia en los múltiples eventos de la vida del hombre sobre la tierra, dice: "Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum (alium modum, esto es, no nueva gracia habitual), ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter duo: primo quidem ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est, a. 1 huius quaest., nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinae. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanae naturae". Lo cual nos hace atender a dos cosas a nuestro propósito. La primera es que afirma lo mismo que había dicho en el a. 1, o sea la verdad del concurso divino en todas las operaciones. No nos entretendremos en esto, porque ya dijimos lo que cumplía acerca del a. 1. La segunda es que con estas palabras queda algo más explicado lo que es y cuán general semejante concurso. Porque, sin duda, se distingue de lo particular que se necesita en el caso nuestro de los peligros morales de nuestra vida, y, por consiguiente, el concurso ordinario de Dios no se identifica con lo particular del auxilio especial que nos es necesario, que podrá consistir en sólo la providencia externa.

#### 4. Pasajes en que se trata de la eficiencia de la naturaleza en sus propios efectos.

Nadie dejará de reconocer que está muy en su punto recordar en nuestro caso la doctrina cierta de que la naturaleza ejerce verdadera causalidad en sus efectos. Y aún diremos que los contrarios de la tesis han de ver con complacencia que nos sintamos precisados a tocar esta cuestión, que debe de parecerles vidriosa para nosotros. Ya Durando fundó su negación del concurso inmediato (1) en el hecho del influjo de las causas segundas en sus efectos, y todas las dificultades que se podrían recoger de la Tradición cristiana, con ra-

---

(1) En el mismo ya enunciar su singular opinión expresó Durando la presente dificultad contra la doctrina común, pues la formuló en la siguiente forma (2. *Dist.* 1, q. 6, n. 11). *Ideo dicendum est aliter, quod ea quae fiunt a Deo mediantibus causis secundis, non fiunt ab eo immediate, sicut ipsaemet rationes terminorum videntur sonare.*

zón o sin ella, contra nuestra tesis, a esto vendrían a parar; es decir, a que muchos escritores eclesiásticos antiguos, por no decir todos, claramente afirman la eficiencia de la naturaleza en sus propios efectos. La proximidad en que nos hallamos de este tropiezo al defender nuestra tesis es tan grande, que Sto. Tomás, en 3 *de Pot.*, a. 7, no creyó poder explicar bien el concurso inmediato sin tratar de propósito en el cuerpo del artículo de que las causas segundas verdaderamente influyen en sus efectos. Cierto, en semejante caso, es fácil hallar remedio a la dificultad, pues nos lo ofrece en seguida el Santo.

Mas otros casos hay en que nos habla de esta causalidad de las criaturas, sin miras a la doctrina del concurso divino o sin pretender solucionar la dificultad que estamos abordando.

Entonces es fácil que se tomen sus afirmaciones de la eficiencia inmediata de la naturaleza y acción de Dios por ella como negaciones del concurso inmediato.

Tal es la dificultad que, como apuntamos, amenaza socavar por su fundamento todas las razones con que vamos probando que Santo Tomás defiende el concurso inmediato de Dios en todo. Y sin más preámbulos, ésta se nos ofrece en el mismo título del cap. 130 del *Compendium Theologiae*; capítulo que adujimos como muy favorable a nuestro sentir. Dice así el título: *Quod Deus omnia gubernat et quaedam movet mediantibus causis secundis*. Nada más lógico, parece inferirse de aquí, sino que muchas cosas no las mueve Dios que mediante otras causas segundas, y, por tanto, no influye en sus acciones de por sí, contra lo que pretendíamos probar.

La misma duda habrá asaltado a más de un lector de dicho Opusculo al ver que el objeto de su cap. 124 era, *Quod Deus per superiores creaturas regit inferiores*, y que la consecuencia final del mismo capítulo decía: *Pertinet igitur hoc ad divinam bonitatem ut Deus per superiores creaturas inferiores regat*.

Aumenta la dificultad el cap. 125. que enseña: *Quod inferiores substantiae intellectuales reguntur per superiores*. En el cual se arguye de esta manera: "Quia igitur intellectuales creaturae caeteris creaturis sunt superiores, ut ex praemissis patet, manifestum est, quod per creaturas intellectuales omnes aliae creaturae gubernantur a Deo". ¿Como puede ser esto componible con que poco más abajo el mismo gravísimo autor enseñe que Dios gobierne tan inmediata-

mente todas sus criaturas que interviene con su virtud infinita lo mismo en las superiores que en las inferiores en todas las operaciones de las mismas?

Además, si con una mirada retrospectiva nos fijamos de nuevo en el l. 3 *Contra Gentiles*, ¿no lo encontraremos todo él como envuelto en esta misma doctrina del gobierno tan sólo mediato de Dios en su divina Prividencia?

A la verdad, la síntesis, en una larga serie de capítulos, de aquel admirable l. 3 *Contra Gentiles*, entre los cuales quedan incluídos los mismos (66, 67 y 70), que anotamos en favor de nuestra tesis, la ofrece el mismo Angélico Doctor en el breve y substancioso cap. 83, que dice de esta manera (1): "Ex omnibus autem his quae ostensa sunt, colligere possumus, quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendi, Deus omnia per seipsum disposuit. Unde super illud (Job. 34, 13): *Quem posuit alium super orbem quem fabricatus est?* dicit Gregorius: *Mundum quippe per seipsum regit, qui per seipsum condidit*: et Boetius in quarto *De consolat. Deus per se solum cuncta disposuit*. Toma, pues, las sentencias de la Escritura o de la Tradición que a esta disposición universal, por parte de Dios, se refieren, en el sentido de haberlo Dios ordenado todo como suprema causa inteligente, cuya existencia bien se podrá deducir del orden admirable que consiguientemente ha de brillar en su obra. Mas asegurado esto, prosigue nuestro autor hablando de lo material de la ejecución del plan divino en lo particular de cada elemento ordenado en el universo, de suerte que parece atribuirlo en su totalidad a solas las causas particulares, cuando añade aquí y enseña en otras partes de sus obras lo siguiente: "Sed quantum ad executionem inferiora per superiora dispensat; corporalia quidem per spiritualia. Unde Gregorius dicit in quarto *Dialog. (c. 6): In hoc mundo visibili nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest: inferiores vero spiritus per superiores*. Unde dicit Dionys. (4 cap. *Caelest. hierarch.*) quod caelestes essentiae intellectuales primo in seipsas divinam edunt illuminationem, et in nos deferunt quae supra nos sunt manifestationes: inferiora etiam corpora per superiora. Unde dicit Dionysius (4 cap. *De div. nom.*), quod sol generationem visibilium corporum

---

(1) El título es *Epilogus praedictorum*.

confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget, et perficit, et mundat, et renovat”.

Mas lo que parecerá peor para nuestra causa es que el de Aquino se vale a continuación de la autoridad irrefragable del Doctor de Ipona para confirmar su dicho, entresacando palabras de aquel mismo l. 3 de *Trinitate*, cap. 4, que tan confiadamente aducíamos en la prueba de nuestra tesis por la Tradición, dando por indiscutible que el Doctor de la Gracia nos era favorable (1). Concluye, pues, su epílogo Sto. Tomás, diciendo: De his autem omnibus simul dicit Augustinus in tertio de *Trinitate*: *Quemadmodum corpora crassiora et infericra per sublimiora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem et spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem iustum* (2).

No nos entretenemos en poner de relieve la dificultad como deseamos que esté ante los ojos del lector en virtud de este epílogo y de los capítulos que sintetiza, que no anotamos por amor a la brevedad, porque tenemos todavía alguna cosa que aducir que pueda parecer más eficaz para echar por tierra la proposición que laboriosamente vamos sosteniendo. Esto que agrava la dificultad se halla en el Opúsculo que lleva por título *Responsio ad Fr. Joannem Vercellensem Generalem Magistrum Ord. Praed. De articulis* 42. Porque la respuesta al primer artículo parece que ha de ser de veras desconcertante para quien esté persuadido que Sto. Tomás defiende el concurso inmediato de Dios en todo. Héla aquí: “Primus articulus in schedula appositus est an Deus moveat aliquod corpus immediate. Ad quod respondendum videtur quod ordo communis divinitus institutus hoc habet, ut corporalis creatura ab ipso moveatur spiritu mediante. Dicit enim Augustinus in 3 de *Trinitate*: Quemadmodum, etcétera (3). Et 8 *super Genesim ad litteram*, dicit quod Deus spiritualem creaturam corporali praeponit. Neque tamen divina potentia est huic ordini alligata, quin possit quandoque praeter ordinem

(1) No atenderemos a solucionar la objeción en cuanto pueda originarse del texto de S. Agustín, porque será evidente que se aplica al mismo la solución que daremos de la dificultad que parecen crearnos estos repetidos textos de Sto. Tomás.

(2) *P. L.*, 42, col. 873. El texto está abreviado, pero con su propio sentido.

(3) Son las mismas palabras que hace un momento transcribíamos en la cita del final del c. 83, l. 3 *Contra Gentiles*.

causarum secundarum aliquid agere, cum sibi placuerit, ut patet in operibus miraculosis. Dicit enim Augustinus 26 *contra Faustum*: Appellamus naturam cognitum nobis cursum solitum naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur”.

Todo lo cual, como verá el lector, puede parecer gravísimo contra lo que defendemos ser la opinión del Angélico; porque éste a la pregunta que le hacen: ¿Mueve Dios algún cuerpo mediatamente?, en vez de responder, según lo que venimos diciendo: sí, los mueve todos, se entretiene en explicar de varias maneras que no mueve ninguno, al menos de ley ordinaria.

Y se confirma la misma dificultad por el modo como en la *Suma Teológica* propone el mismo autor la cuestión semejante, *Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus* (p. 1, q. 105, a. 2). Porque prueba la respuesta afirmativa que da por la historia de la creación, según el *Génesis* (1, 9), *Congregentur aquae... in locum unum*, que evidentemente incluye un movimiento local de un cuerpo, a saber, de las aguas, y Dios en la obra de los seis días lo hizo todo inmediatamente. En lo cual parece de nuevo indicar que sólo por excepción moverá Dios inmediatamente algún cuerpo. Y de nuevo diríase que nos es contrario el Santo cuando escribe: “Erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus”.

Incluye, decimos, este texto la misma dificultad por aquella oposición manifiesta que contiene entre mover Dios inmediatamente cualquier cuerpo y ser movidos los cuerpos inmediatamente por causas creadas, que no consiste en otra cosa la objeción que venimos explanando en este punto, sino en que parecen dos cosas antitéticas decir que Dios no mueve inmediatamente las criaturas y que Dios concurre inmediatamente en toda operación de la naturaleza.

#### *Respuesta a la objeción*

Se ve, pues, la grave necesidad que había de tocar esta materia, dado nuestro argumento, y no nos queda otro remedio que esforzarnos por dar ahora una solución clara a la dificultad y a los prejuicios que crea contra nuestra tesis, si no la resolvemos con evidencia.

Por tanto, empezamos por hacer una necesaria distinción que brota de las entrañas mismas del asunto, y será guía segura para la respuesta clara y precisa. La distinción es como sigue: Una cosa es tratar de si Dios concurre inmediatamente en todas las operaciones de las criaturas, y otra, muy diferente, la cuestión de si Dios se vale en sus obras de la misma acción de las criaturas, conservando y dejando funcionar la eficiencia de cada una de ellas, sus mutuos influjos y el orden y trabazón de todo el universo en ese perenne influjo de unas causas sobre otras, según la dependencia jerárquica de las mismas y sus relativas perfecciones. Sto. Tomás ha tratado con mucha distinción de entrambas, y el confundirlas no será seguir las huellas de tan gran Maestro. Un ejemplo ilustre de esta distinción, perpétuamente sostenida por el Santo, se nos ofrece ya en la q. 3 de *Pot.* a 7, donde en el cuerpo del artículo, antes de explicarse el concurso inmediato, se refuta a los que de tal manera admitían que Dios mismo opera en la naturaleza y voluntad puestas en acción, que *inciderunt in errorem, attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam*. Error que consistía en negar que Dios hiciese por medio de las causas segundas los efectos particualres de éstas. La misma distinción de entrambas cuestiones resalta en la Suma, como se ve comparando las dos cuestiones de la primera parte 103 y 105 (1).

Ni se distinguen menos las dos verdades en el *Compendium Theologiae* (c. 130), aunque por la misma razón que aquí se compendia la doctrina, esta distinción no aparece tan en lo material de la separación de lugar en que las dos verdades se afirman. Mas si en el

---

(1) Ya que no conmemoramos en particular a este propósito lo del a. 7, de la q. 3 de *Pot.*, no será inoportuno anotar aquí un lugar paralelo al mismo artículo, que es, 2 dist. 1, q. 1, a. 4. *Utrum aliquid aliud a Deo efficiat aliquam rem*. La sentencia del autor es, *quod Deus immediate omnia operatur, et quod res singulae proprias operationes habent, per quas causae proximae rerum sunt, non tamen annium, sed quarundam*. Como se ve, expresa con distinción las dos cosas que decimos hay que distinguir en su doctrina. Y las coordina maravillosamente diciendo: "Horum tamen causa (a saber, de los efectos de que son causa natural las criaturas) etiam Deus est magis intime in eis operans quam allae causae moventes". Acaso es ésta la frase en que más evidentemente defiende Sto. Tomás el concurso inmediato en todo su rigor. Porque hay que notar que es de todo punto manifiesto que *in eis operans* significa operando en los efectos, esto es, más íntimamente que las otras causas que los producen.

título del c. 130 está explícita la afirmación general de la Providencia, esto es, del gobierno de Dios, la particular del concurso ya está implícita en el mismo título. Implícita, decimos, se halla en la frase *movet (Deus) mediantibus causis secundis*. Porque esta frase en abstracto, podría interpretarse de dos maneras, a saber, o mediando las causas segundas de suerte que quedase Dios alejado de toda inmediata intervención en lo particular, quedando las causas segundas como interpuestas entre Dios y los efectos de las mismas, o siendo estas causas segundas medios o instrumentos indefectiblemente puestas en las manos de Dios, por las cuales y con las cuales llega inmediatamente la Providencia a toda acción que tenga lugar en el universo. Mas en concreto, por lo antes demostrado, se ha de interpretar el título e intención del Santo de esta última manera; y aun sea lo que fuere el título en sí mismo considerado, su explanación manifiesta en el sentido dicho lo que pensaba el autor. Y podríamos añadir que de nuevo en los capítulos siguientes se ve perfectamente que para el mismo autor no están reñidas entre sí; antes bien, muy concordantes las dos proposiciones: Dios gobierna el universo por medio de las causas segundas, y Dios influye por su voluntad en todas las acciones de las mismas causas segundas.

Ni se echa menos de ver esta clara distinción en el libro 3 *Contra Gentiles*, donde campea tan soberanamente el gran dogma de la Providencia. El c. 83 se relaciona, sin duda, con los capítulos 66, 67 y 70, que antes considerábamos; mas hablando en rigor, no es Epílogo de los mismos, sino de los siguientes, a partir del 71, como sugiere ya el hecho de que en aquéllos no se habla del influjo de Dios en el universo bajo el nombre de Providencia, apareciendo, en cambio, el nombre a partir del c. 71; y es Epílogo de lo dicho acerca de la Providencia, según el concepto primario de la misma, no en cuanto a lo particular del influjo de Dios en todo, por ser El la suprema

---

Y poco más abajo añade: "Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum; et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur. Así es que todo es por virtud del Criador "a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum". Esto último es la misma causalidad u operación, y por esto añade el gran Doctor. "Quia ut in libro de Causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur (como si dijese recibe su consistencia) per causalitatem causae primae".

causa eficiente y razón suficiente de todo cuanto tiene lugar en el universo (1).

Mas si la dificultad no se desvaneciese y se empeñase alguno en decir que Sto. Tomás trata como de una sola cosa del gobierno de Dios y de su concurso en todo, e infiriese que por ser este gobierno por medio de las causas creadas se excluía el concurso inmediato, atienda, le diríamos, al cap. 89 del mismo l. 3 *Contra Gent.*, que, sin duda, estará de acuerdo con la afirmación general de la Providencia y gobierno divino contenida en el 83, y por el mismo título del 89 verá deshecha la dificultad, comoquiera que dice: *Quod motus voluntatis causatur a Deo et non solum a potentia voluntatis*. He aquí a Dios interviniendo a la ajecución de los planes de la divina Providencia muy en particular, y no sólo en la disposición general, como debería suceder según aquella incompleta interpretación del c. 83, propuesta en la dificultad.

Por fin, en el Opúsculo 10 o respuesta al Reverendísimo Maestro General de la Oredn Dominicana, P. Juan de Vercelli, no sólo no viene negando el concurso inmediato, sino que puramente se trata en dicho artículo primero de un caso particular de la Providencia en la disposición del universo corpóreo, a saber: *An Deus moveat aliquod corpus immediate*; esto es, si hay un cuerpo que no reciba su movimiento de otro cuerpo, o en general de otra causa segunda, sino sólo inmediatamente de Dios.

Para entender el interés que en tiempos de Sto. Tomás despertaba esta cuestión, hay que tener presente que los antiguos suponían el mundo corpóreo, no como un sistema cerrado que contiene todos los elementos naturales de su funcionamiento, sino como un conjunto de partes que necesitaba en lo natural para su curso ordinario de un motor exterior. De aquí que filósofos y teólogos se preguntasen por ese motor del mundo corpóreo. Ahora, casi instintivamente, hacemos la hipótesis contraria; hecha la cual, sin duda la pregunta *An Deus moveat aliquod corpus immediate* se puede equivocadamente confundir con la cuestión del concurso inmediato. Mas, evidentemente, para el Angélico Doctor no era posible esta confusión.

---

(1) Por lo demás, esta distinción de los dos conceptos o afirmaciones de que hablamos es tan palmaria que en la distribución de los cursos de Teología, la doctrina general acerca de la Providencia se estudia en el tratado *De Deo uno et trino*, y la particular del concurso en el *De Deo operante et elevante*.

Y el mismo opúsculo nos ofrece una demostración perentoria de que tanto el que preguntaba *An Deus moveat aliquod corpus immediate*, como el que respondía que no, entendían la cuestión como queda dicho. Porque siguen una serie de preguntas con sus correspondientes respuestas acerca del ministerio de los Angeles en el movimiento de los cuerpos, las cuales preguntas son, sin duda, ya hace tiempo cuestiones anticuadas; mas continúan siendo testimonios seguros de que no se trataba en la primera del influjo de Dios en los movimientos corporales en cuanto interviene en ellos como causa universalísima, sino de una particular intervención en el concepto que hemos declarado. Mencionaremos, entre esas preguntas, la del a. 5. que vale por todas las explicaciones que podamos dar, pues dice: *An infallibiliter sit probatum Angelos esse motores caelestium corporum, supposito Deum non esse immediatum motorem illorum corporum*. No se trata, pues, de dar una explicación de la prerrogativa divina de ser causa universalísima, sino tan sólo de buscar un remedio a una supuesta imperfección de la naturaleza corpórea, a lo que en absoluto podía proveer Dios inmediatamente con su omnipotencia; pero se creyó mejor decir, conforme a cierta tradición, que había previsto por medio de sus Angeles.

Con esto, finalmente, queda también solucionada la dificultad en cuanto se apoyaba en la *Suma Teológica*, p. 1, q. 105. a. 2, *Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus*. Porque es evidente que negándose en el *Opusc.* 10 el hecho, como hemos visto, era natural que se definiese la cuestión de la posibilidad; pero bien entendido que ambos puntos se tratan en el mismo sentido del *Opusc.* 10.

Por tanto, siempre ahí (1 p., q. 105. a. 2) se habla de un influjo de Dios posible como causa total del movimiento corpóreo, mas no del concurso esencialmente necesario.

No creemos que sean menester más razones para soltar con evidencia el nudo de la dificultad, que ya no existe. Sólo nos queda cierto temor pensando que alguno ha de decir que no había por qué ni para qué proponer con tanto aparato lo que tenía tan poca consistencia. Mas si tal se dice, por el mero hecho se pondrá de manifiesto la bondad de nuestra causa, y que queda hecha añicos la más grave dificultad que se podía objetar.

LUIS TEIXIDOR

(Se continuará.)