

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

(Continuación) ⁽¹⁾

C. — LO QUE DICE LA RAZÓN NATURAL DE ESTE CONCURSO

BIEN así como la razón de un modo general y fácil llega a la afirmación cierta de la Providencia universalísima del Criador, también puede llegar a la percepción clara de que existe un concurso inmediato de Dios en todo, que está como entrañado en la misma realidad de la divina Providencia.

Pero sucede en los grandes teoremas de la metafísica cristiana que, como tan trascendentales, tienen ramificaciones sin cuento; y un desenvolvimiento comprensivo de los mismos hace surgir dudas mil y disputas, porque en cada una de estas dudas ocurren soluciones diversas y encontradas opiniones; y entonces, si se hace depender la certeza del teorema general de la inteligencia clara y solución definitiva e indisputable de todas aquellas dudas que surgen alrededor del mismo, no se llegará nunca a feliz término en la investigación de la verdad capital que interesaba. Es menester, por tanto, emancipar el teorema o proposición general de casos y cosas y maneras de ver, que sin estar lógicamente concatenadas con la misma tesis, todavía parecen verdaderas obstrucciones de la impericia humana para impedir la investigación serena de lá mente ansiosa de saber.

Esto decimos manifestando el propósito de descartar de nuestras argumentaciones hipótesis tan sólo probables, que en buena lógica sólo pueden servir para deducciones sólo probables también, como la

(1) V. t. 8, p. 332.

base en que se apoyan. Que no nos contentamos con meras probabilidades para nuestra tesis.

Por esto con especial cuidado la defendemos como independiente de las diversas maneras de opinar corrientes entre los Teólogos católicos en materia *de gratia*. Y por esto mismo calificamos este concurso de inmediato, y no lo apellidamos nunca simultáneo, como es, acaso, más frecuente uso entre sus defensores, para que a nadie se le ocurra que lo defendemos en oposición al llamado concurso previo, el cual, en opinión de sus autores y defensores, en nada contradice, antes bien arguye el concurso inmediato.

Esto supuesto, vengamos a las pruebas de razón, que serán como diversos puntos de vista, desde donde se perciba a las claras la verdad del concurso divino inmediato en todas las acciones de las causas segundas.

División. — Los argumentos serán: 1) *Por ser Dios esencialmente causa de todo ser, y por el hecho de la Creación.* 2) *Porque la eficiencia del ser finito viene de Dios.* 3) *Por extenderse la divina Providencia inmediatamente hasta lo más mínimo.* 4) *Por la presencia de Dios tan íntima en todo.* 5) *Por el hecho de la conservación perenne e inmediata de todo por parte de Dios.*

En la exposición nos ceñiremos a lo esencial, como se procura no salirse de lo esencial en las demostraciones matemáticas; porque es grande la semejanza que tienen los buenos razonamientos metafísicos con las demostraciones matemáticas, pues en entrambos casos, de principios muy generales ciertos, se deducen consecuencias también ciertas. Al objeto de obtener en las pruebas esta luminosa brevedad matemática, en cada una se propondrá primero una concisa argumentación y la explicación que la seguirá no será de ordinario sino una nueva manera de presentarla, y no pruebas de cosas dudosas que se hayan adelantado en la argumentación fundamental. No entra en nuestro plan el multiplicar las razones: más bien nos sentimos llevados a afirmar que las cinco que proponemos todas juntas se sintetizan en un argumento validísimo, que deja plenamente satisfecha la razón humana, al modo que las varias demostraciones matemáticas de un mismo teorema se ven perfectamente reducidas a la unidad o concentradas en una sola.

Prueba primera: *La dependencia esencial de todo ser creado*

Dios es causa inmediata del ser finito, como causa primera y universalísima: el ser finito no se puede separar o alejar de la virtud divina, porque la intrínseca posibilidad de todo ser finito, lo mismo si se considera en abstracto que si se considera en concreto, reposa inmediatamente en Dios, fuente de toda esencia, y por grande que sea la dependencia del mismo ser finito con relación a una causa finita, subsiste ante la razón aquella dependencia primordial, íntima e inmediata con respecto a Dios, raíz primera de toda posibilidad. La dependencia con respecto a la causa segunda no será sino una huella, o, a lo sumo, una imagen de aquella superior y general dependencia.

Pues bien, toda acción, todo efecto de la causa segunda es un ser, un ser participado; luego toda acción y todo efecto participa de la misma dependencia; y sólo en virtud de aquella dependencia o apoyo que la acción o efecto tiene en la causa primera, puede la segunda proceder a la misma acción. Por consiguiente, la acción misma y el mismo efecto de la causa segunda no tienen lugar sino con dependencia inmediata de la primera causa; o, lo que es lo mismo, Dios concurre inmediatamente en toda acción y efecto de la criatura.

Es exactamente el caso de la consecuencia que se deriva de distintos principios de razón concatenados entre sí. La verdad de la consecuencia no subsiste sino dependientemente de los principios más universales; y tan inmediata es en realidad esta dependencia con respecto al principio, más universal, como relativamente a la razón próxima, que acaso sólo percibe quien alcanza la misma verdad.

Para mejor comprender esta prueba, apliquémosla al acto de la creación o de la conservación de un cuerpo. Supongo, pues, que Dios crea un cuerpo en el pleno desenvolvimiento de sus propiedades o en plena actividad, y nos preguntamos si las acciones que esta actividad importa necesitan del concurso inmediato de Dios para que tengan lugar. Si a alguno se hace difícil o problemática la hipótesis del primer instante de la creación del cuerpo, no tiene más que trasladarla a un momento cualquiera de la conservación del mismo.

De semejante cuerpo decimos que, como ser finito, no se puede concebir en su plena razón de ser, sino apoyado y dependiente del ser infinito y por esencia. Pero todo en el cuerpo es ser, tanto la sustan-

cia como sus accidentes, lo mismo el propio cuerpo que las acciones que en él y por él se realizan. La dependencia de estas acciones con respecto a Dios es tan esencial como la dependencia del cuerpo, que es causa de estas acciones; de suerte que por mucho que consideremos la dependencia de la acción con respecto al cuerpo que la produce, nunca encontraremos esta dependencia tan íntimamente radicada en la esencia misma de la acción como la dependencia que la misma acción tiene con respecto al ser por esencia que es Dios.

Entonces, pregunto: ¿si Dios está produciendo o conservando la causa en el mismo momento que de ésta dimanar la acción y el efecto, que vienen al mundo llevando consigo el sello de una dependencia más íntima con respecto a Dios, que con respecto a su causa próxima, no es esto reconocer que la acción y el efecto dependen inmediatamente de Dios, aun prescindiendo de la dependencia mediata por razón de la causa segunda conservada por Dios, por medio de la cual acción y efecto reciben también la existencia? Y como en nuestro caso ser causado y depender es una misma cosa, luego Dios concurre inmediatamente en la producción de toda acción y de todo efecto de las causas segundas.

Prueba segunda: *La eficiencia del ser finito viene de Dios*

Dios concede al ser finito la operación; lo hace participante de la actividad lo mismo que del ser. Ahora bien, la actividad, la operación no se la concede Dios a la criatura sino llegando con su voluntad soberana tan inmediatamente al acto y efecto como a su preparación y virtud de la causa segunda que por hipótesis inmediatamente produce: luego concurre inmediatamente en toda acción y efecto de la causa segunda y próxima.

El ser es por la operación, como por su fin inmediato y natural. La voluntad divina creadora no se detiene en lo inerte de la creación. El es vida y todo en El es vida, y deja por doquiera estampadas las señales de esta vida que es El, criador de cielos y tierra. Su sabiduría y su voluntad crean el ser para la acción. El quiere la acción tanto y más principalmente que el ser. Con esto, para negar razonablemente que Dios concorra inmediatamente a toda acción, se necesita concordar entre sí estos extremos: Dios quiere en sí misma la acción de la criatura, ni la crea sino para esta acción; y su omnipotente voluntad

no influye en la acción que quiere tan directa e inmediatamente, sino en el ser que quiere para la acción. ¿Qué especie de pantalla habrá que imaginar entre el ser y su operación para que así quede contenida la actividad divina en el ser, que no pase hasta la misma operación que tan directa e inmediatamente quiere como el mismo ser? Porque ¿qué es lo que puede coartar el influjo de la voluntad divina a sola la existencia y conservación del ser y como ponerle trabas para que no se pueda decir con propiedad que llega inmediatamente a la acción? Se dirá: es que la acción de que hablamos es acción de la criatura y no acción divina. Concedido, y no tratamos de confundir lo divino con ningún fenómeno de la naturaleza; ni siquiera nos proponemos definir si el concurso divino inmediato se ejerce por la misma acción de la causa segunda. Mas dejado a un lado todo esto, persiste la razón poniendo ante los ojos que la voluntad de Dios hacedora llega tan inmediatamente a la operación de la criatura, como al ser de la misma, que hace y que conserva.

Prueba tercera: *El concurso inmediato incluido en la Providencia*

Dios, en su divina Providencia, lo dispone y rige todo en particular. Esta disposición, régimen o actuación divina pasa a través de todas las causas segundas que hayan de intervenir, hasta las acciones más determinadas y mínimas. Luego el influjo de la divina virtud llega inmediatamente hasta estas acciones, que es lo que queríamos demostrar. Si el influjo de la divina voluntad o Providencia no llega a las acciones particulares, sino puesta de por medio la naturaleza, como entre la divina virtud y la acción de la misma naturaleza, decir que Dios lo dispone todo en particular no añade nada a la misma creencia en la creación y conservación inteligente y libre. La disposición positiva de la divina Providencia, añadida a la creación en el orden general de la naturaleza, no será sino el caso de un verdadero milagro, es decir, un hecho que según las causas naturales no debía existir.

Bueno será entonces repetir que Dios lo prepara todo en sus causas. Porque esto a su vez no dirá nada más que el hecho de la creación. En todos los casos concretos en que ocurra preguntar acerca de la Providencia de Dios, salvo en los milagros, lo que se designará con el nombre de preparación de los hechos en sus causas será la misma creación. Las causas inmediatas, consecuencia ya de otras y otras que

las precedieron, no han sido preparadas sino por esas mismas causas segundas que ya acaso no existen.

Lo cual reviste especial fuerza contra la imaginación de que Dios pudo dejar como abandonada a la actividad finita la producción de ciertos efectos muy insignificantes con relación a la gran máquina de todo el universo. Pura imaginación decimos es esto, que no razón. La divina Providencia interviene en las acciones de las causas segundas por una razón más alta que la importancia de estas mismas acciones, y si una vez se admite su intervención inmediata en una acción de la criatura, hay que admitirla siempre y en todas. La necesidad que hay de admitirla y la dificultad que pueda encontrarse en esto, es metafísicamente constante y universal. Supuesto, pues, que la divina Providencia no llegue con su concurso inmediato a todo, se puede excluir del mundo, relegándola a lo más alto del cielo en el sentido de un vago y frío deísmo. Dondequiera que haya actividad en la naturaleza, allí, en cuanto a esta actividad, no hay que hablar de intervención inmediata de la divina Providencia.

Por esto, cuando reflexionábamos sobre las sentencias de la Escritura y autoridades aducidas de los Santos Doctores que, ciertamente, expresaban una acción constante de la Providencia, que llega de un confín a otro del universo y lo dispone todo con suavidad, no titubeábamos en argüir que incluían en este gran dogma de la Providencia el concurso inmediato de Dios en todo; porque era evidente que significaban algo más y mucho más que constantemente realiza Dios en el mundo fuera del mismo hecho de la creación con sus consecuencias previstas y dispuestas en el acto de crear y de conservar el universo.

Prueba cuarta: *Dedúcese la acción inmediata de Dios de su presencia en todo*

Dios está presente en todo, como suele decirse en la doctrina cristiana, por esencia, presencia y potencia (1); está con su ciencia y volun-

(1) No arguyo apoyándome en la fórmula dicha, en cuanto con la distinción de los tres modos como está Dios en todas partes parece evidente que indica nuestra tesis, sino que recuerdo la expresión como la más exacta y filosófica manera que existe de significar la presencia de Dios en todo.

tad omnipotente, lo mismo en el efecto que en la causa, y en ésta, lo mismo en el momento en que dimana de ella la acción, que antes o después; luego si en algún efecto o acción influye inmediatamente, de la misma manera debe intervenir en todos. Consecuencia obvia, como quiera que el influir de Dios inmediatamente en un efecto no tiene lugar sino por esta ciencia y esta voluntad con que Dios está presente a todo; luego si influye alguna vez influye siempre, y si alguna vez deja de influir no influye nunca. Porque la intervención de Dios en la marcha del universo no se realiza inmediatamente sino por esta ciencia y por esta voluntad divinas que presiden, por decirlo así, en todos los acontecimientos pequeños o grandes.

No obstante esto, bueno será decir que está Dios presente singularmente donde brillen los mayores efectos de su poder, ciencia y voluntad soberanas; mas admitir que donde estos efectos son grandes Dios influye inmediatamente, y donde pequeños no, es un vulgar antropomorfismo; es hacer de Dios un hombre de gran poder, sí, pero que encuentra en el actuar inmediatamente en todo, los hartos sabidos inconvenientes que los hombres encuentran en multiplicar su acción, frutos naturales de su limitación en el ser, saber y poder.

Prueba quinta: *La conservación del ser arguye en Dios el concurso inmediato*

Dios conserva todas las cosas: luego influye inmediatamente en todos los efectos y acciones de las causas naturales o voluntarias. El antecedente se supone cierto en buena filosofía. Réstanos, pues, tan sólo probar que, si Dios conserva todas las cosas, influye inmediatamente en todos sus efectos. Ni es esto difícil. Porque, desde luego, se ve que la conservación va al ser en concreto, según todas sus particularidades. El influjo del poder divino al conservar la cosa, lo mismo que al crearla, no es una abstracción de la mente que separa o divide lo que está unido en la naturaleza indivisiblemente. Y la acción natural o voluntaria, en concreto, anda bien unida con la causa y ser de quien dimana.

No admitir la consecuencia de la conservación al influjo, en la acción del ser conservado, es trasladar al ser no sé por qué regiones donde nada hace, y solo allí en la inercia suponerlo conservado por Dios; es olvidarse de las propiedades activas que dimanan de la esen-

cia del ser, o de las potencias en el caso del alma humana. Ni se sabe qué diría quien no admita dicha consecuencia preguntado sobre si Dios concurre inmediatamente en la producción de estas propiedades activas. Y sin embargo, el conservar el ser sustancial es conservar esta perenne dimanación.

Considérese un cuerpo que es fuente de calor: ¿será o no producido inmediatamente por Dios semejante calor que el cuerpo de algún modo produce? La conservación de aquella sustancia manifiestamente lo dice. Que no sostiene Dios las cosas al conservarlas al modo que un mecánico, por ejemplo, sostiene la llama para comunicar la acción de su calor, antes bien Dios conserva el cuerpo incandescente con todas las propiedades que forman la misma incandescencia; Dios aplica la llama estando en la llama y delante de la misma llama. ¿Qué cosa puede ya alejar a Dios de la acción inmediata? No ciertamente el cuerpo mismo que era fuente de calor, pues la divina virtud atraviesa el mismo cuerpo y va por delante de la misma llama que comunica el calor para conservar y comunicar este mismo calor.

Podrá aquí esconderse una cuestión verbal sobre si este influjo divino se debe o no llamar concurso inmediato. Pero en todo el universo no se podrá señalar una causa principal que sea tan inmediata y llegue tan íntimamente al efecto en el mismo acto de producirse, como es Dios causa inmediata de todo, y llega íntimamente a la producción de todos los efectos del mundo.

Y, naturalmente, generalizamos porque se ve que lo que con tanta seguridad discurríamos acerca de la actividad de un cuerpo fuente de calor, se aplica a toda otra propiedad activa o que se comunica. Así, la luz o su comunicación nos ofrece otro ejemplo fácil de la acción o influjo de Dios y concurso inmediato suyo en los efectos de las causas naturales. Crió Dios, sin duda, inmediatamente la luz. ¿No continuará conservándola tan inmediatamente como la crió? Sería un error negarlo. La luz es también activa; lleva consigo ligada la acción como una realidad que dimana de ella. ¿Cómo se hará entonces para desligar estas dos cosas en el influjo inmediato de Dios, que están tan unidas en sí mismas, esto es, la conservación de la luz y su acción o difusión? Quien haya querido separar en la acción divina estas dos cosas, no habrá reflexionado en su tan íntima y natural conexión.

Lo mismo se ve en la electricidad con su pasmosa difusión o comunicación. Si Dios la conserva, y es absurdo negarlo, se deduce con

evidencia que Dios concurre inmediatamente con ella. Y lo mismo se puede ir diciendo de todas las propiedades activas que podamos descubrir en la materia. Siempre la propiedad se nos presenta demasiado unida con su actividad para que pueda pensarse en una conservación como muerta de la misma propiedad sin un inmediato concurso en su acción.

Decir que se puedan separar de hecho estas dos cosas, a saber, la propiedad activa y su acción, sin una alteración del orden físico, esto es, sin milagro, es negar las más elementales y persuasivas experiencias constantes de la vida. Pero no ya milagro, sino cosa contraria a la razón sería afirmar que Dios, estando presente, sustentando en su ser y dando su virtud a la propiedad activa de la causa quedase como obligado a ser mero espectador de la operación de la naturaleza, y recibiera, por decirlo así, de manos de la actividad criada, para conservarlo en su ser, el efecto de ésta, que. El no había inmediatamente producido.

Y lo que se arguye con tanta facilidad en el caso de las fuerzas no vitales, que sólo tienen acción transeunte, *a fortiori* se argüirá en los vivientes y fuerzas vitales. Quien da y conserva la vida, que es Dios, llegará necesariamente con su acción conservadora al movimiento vital, lo mismo en la admirable evolución de la célula, que en las reconditeces de los fenómenos de la sensación, o en los más misteriosos aún del entendimiento y de la voluntad finitas. Sería absurdo separar la acción vital del influjo divino, que conserva el ser viviente, radicando esta acción tan íntimamente en el mismo ser viviente. Por consiguiente, de la conservación venimos lógicamente a concluir que Dios concurre inmediatamente en todas las acciones de sus criaturas.

Confirmase lo dicho con la autoridad de Santo Tomás

Después de discurrir por tan varios capítulos como acabamos de hacer en las pruebas que preceden, y más porque las pruebas filosóficas se entrelazan y complican con las teológicas anteriormente dadas, siente uno la necesidad de resumir y presentar unido lo vario y disperso.

Sobre todo, que, como ya indicamos, estas diversas razones se deben de poder concentrar en una, aunque no percibamos esta síntesis en toda su perfección.

Por esto, adelantándonos ahora al examen más detenido que pen-

samos proponer de la doctrina de Santo Tomás en este punto, indicaremos la trabazón de estas pruebas entre sí analizando el lugar más célebre y más capital en la materia entre todas las obras del Santo, el art. 7 de la *quaest.* 3 entre las *Quaestiones Disputatae, De Potentia*.

Propongo primero la conclusión del principal discurso que hace el Santo en el cuerpo del artículo, y luego pasaré a demostrar, con toda la amplitud y evidencia que me sea posible, que el gran Doctor, en este famosísimo artículo, se propuso en concreto enseñar la tesis misma corriente entre los más grandes teólogos, que afirma el concurso inmediato de Dios en todas las acciones u operaciones de las criaturas.

Dice, pues, el Doctor Angélico, al concluir su razonamiento en el cuerpo del artículo: «*Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusione voluntatis et naturae.*»

Aunque no he hecho fuerza en las pruebas dadas del concurso inmediato de Dios en toda causa segunda por adaptar mi pensamiento a estas palabras de Santo Tomás, sin duda mis razonamientos han de aparecer empapados en la doctrina que envuelve la consecuencia final que acabamos de transcribir. Aquella suposición que, según el Angélico, completa el argumento: *Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet*, se halla más o menos explícita en cada uno de mis argumentos, como último complemento de todos ellos, a fin de poner en evidencia la conclusión común de todos, la cual es, para servirnos de las palabras del artículo que estudiamos ahora, que Dios *in quolibet operante immediate operetur, non exclusione voluntatis et naturae*. Esta es la tesis que hasta aquí hemos demostrado, y que con esta autoridad de nuestro gran Doctor podíamos dar por suficientemente confirmada. Mas como en un lugar de que tanto se ha disputado y se disputa todavía ha de parecer rara la evidencia, analizaremos el artículo, para que se entienda que la evidencia que de suyo parece ofrecer al lector tal como lo hemos aducido, no es ficticia, sino real y plenamente convincente. A este fin vamos a demostrar la siguiente proposición:

Santo Tomás, en la q. 3 de Potentia, a. 7, quiere de propósito defender que Dios obra inmediatamente en toda operación de la criatura

Ante todo vaya por delante del análisis del artículo mi protesta de separar esta tesis cierta de la discusión sobre si el Angélico admitió o no en este mismo artículo la tan problemática teoría de la pre-determinación física. Dado el intento del presente estudio, no necesitaremos dar un sentido cierto a frases del artículo que de antiguo son muy dudosas para no pocos y que por lo mismo han recibido y continúan recibiendo explicaciones encontradas. Y que dejando en su estado de duda frases de que tanto se ha dudado, podamos lógicamente alcanzar la certeza sobre el intento principal del grande autor en todo el artículo, es fácil de concebir. Porque se da el hecho de que los que disputan sobre el sentido que hay que dar a esas frases, generalmente convienen en la afirmación que aquí propugnamos, es a saber, que Santo Tomás defendió el concurso inmediato de Dios en todo.

Pues bien, el artículo, como todos los del glorioso Doctor de Aquino, se descompone en cuatro partes, que son: a) *Proposición de las dificultades*; b) *Breve afirmación y pruebas sucintas de la tesis que se defiende*; c) *Exposición plena de la misma o cuerpo del artículo*; d) *Solución de las dificultades que se propusieron al principio*.

Vamos a reconocer que en cada una de estas partes, el objeto del autor es examinar si Dios concurre inmediatamente en todas las operaciones de la naturaleza. No aduzco en especial el título, porque basta leerlo para persuadirse que no ha de acarrearle dificultad. Expresa la simple duda: *Utrum Deus operetur in operatione naturae*.

a) *Proposición de las dificultades*

Las dificultades que se propone nuestro autor después de su escolástico, *videtur quod non*, naturalmente, por contraste, han de mostrar cuál sea el objeto del artículo y la doctrina del mismo. Si en él hay unidad, y es innegable que es máxima la unidad de plan que reina en los artículos de nuestro autor, aquel, *parece que no*, está en oposición directa con su respuesta, que empieza *Dicendum*. Por el sentido, pues, y conclusión de las dificultades conoceremos ya con certeza el sentido y doctrina del artículo. Es, por tanto, muy lógico mi plan de recorrer estas dificultades, aunque lleguen al número de 16, presentando en

cada una su tendencia y conclusión. Si todas ellas, como vamos a ver, apuntan a este blanco preciso de negar que Dios influya inmediatamente en la operación de la criatura, tendremos ya un argumento crítico de inmenso valor para afirmar, como decimos, que el propio objeto del autor en este artículo es defender el concurso inmediato que tan universalmente defienden los Teólogos. Y en efecto:

1) En la primera dificultad se deduce que, *non requiritur virtus divina in rebus operans*, de que se basta la virtud que hay en la causa segunda para una acción natural. En lo cual ya se ve que se trata del concurso de la virtud divina no como quiera, sino del concurso inmediato. Que ni sombra de dificultad sería ésta contra la afirmación de que la virtud divina concurre remotamente en toda operación de la criatura.

Confírmase que es ésta la tendencia de la dificultad por la solución que a renglón seguido apunta el mismo autor, diciendo: *Sed dices, quod virtus activa naturae dependet in sua operatione ab operatione divina*. Así que para Santo Tomás lo contrario de lo que niega la dificultad sería que la virtud activa de la naturaleza dependiese en su operación de la operación divina, que sin duda sería dependencia inmediata de la actividad divina, y, por ende, concurso inmediato de Dios.

2) Contra esta solución se arguye con una dificultad tomada de la física antigua, que es como sigue: La operación de la naturaleza depende de la divina operación, como la del cuerpo terrestre (*elementaris*) depende de la operación del cuerpo celeste, se decía. Ahora bien, el cuerpo celeste no obra en la operación de cualquier cuerpo terrestre (*elementaris*): *ergo non est dicendum, quod Deus operetur in qualibet operatione naturae*. Otra vez la conclusión no niega sino el concurso inmediato. En las premisas es evidente que se supone el influjo mediato de los cuerpos celestes sobre lo que pasa en la tierra, y con manifiesta legitimidad se podría poner por conclusión del silogismo ésta: luego hay que afirmar que Dios no obra sino mediatamente en cualquier operación de la naturaleza.

3) Del mismo modo en la tercera dificultad, que es una confirmación de la segunda, resalta que el autor entiende hablar del concurso inmediato de Dios en toda operación de la naturaleza. Porque arguye que la operación (de que se trata) de Dios en la operación de la naturaleza, no puede ser ni distinta ni idéntica a la operación de la naturaleza. Manera de objetar que no tendría la más mínima consistencia, y

ni por juego podría proponerse, si se hablase de un influjo de Dios tan sólo remoto con respecto a la operación de la naturaleza; pues en tal supuesto el más torpe vería luego que la operación divina podía y debía necesariamente ser distinta de la operación de la naturaleza. Luego evidentemente se trata del concurso inmediato de Dios en la misma acción de la criatura.

4) Se corrobora nuestro aserto con una indicación del autor antes de pasar a nueva dificultad. Escribe: *Sed dices, quod duae operationes possunt terminari ad idem, quae se habent secundum prius et posterius*. Retuerza esto lo que venimos demostrando en las precedentes dificultades, porque aquel *possunt terminari ad idem*, manifiesta que la dificultad pasada en la mente de quien la proponía o del autor iba a negar el influjo inmediato de Dios en el efecto. Lo mismo persuade la dificultad cuarta que apunta a probar que es imposible este orden, *secundum prius et posterius* entre el influjo divino y el de la causa segunda. Porque este orden, dice la dificultad, no puede subsistir entre dos que inmediatamente converjan hacia una misma cosa. *Sed tam Deus quam natura immediate operatur effectum naturalem*. De manera que está explícito el autor sobre que la cuestión es acerca de un inmediato influjo en el efecto.

5) En la quinta dificultad del hecho manifiesto de que Dios puso en las cosas fuerzas naturales, se arguye que también les concedió que realizasen (*perficerent*) operaciones naturales; y que por lo tanto no es ya menester que la virtud divina opere en la acción de la naturaleza. En lo cual la operación que se niega de parte de la virtud divina es evidentemente el concurrir de un modo inmediato en la acción de la naturaleza.

Antes de proseguir argumentando el autor con la consabida fórmula, *Sed dices*, debilita algún tanto la anterior dificultad recordando la necesidad de la conservación de las mismas fuerzas naturales.

6) Prosigue en seguida como refutando esta solución de la dificultad anterior con la sexta. Esta, pues, va a invalidar el argumento con el cual del hecho de la conservación deducimos el hecho del concurso inmediato. Con lo cual otra vez se pone como de relieve que la dificultad supone que la cuestión es, si Dios concurre inmediatamente en la operación de la criatura. Porque es demasiado evidente que si Dios conserva las fuerzas naturales, remotamente al menos concurre a su acción.

7) Más claro aún resalta el objeto del artículo en la dificultad séptima. Porque en ella de la hipótesis que Dios tenga que obrar en la operación de la naturaleza, se deduce que será menester que Dios añada para la operación una nueva virtud a la natural de la causa segunda, y como la virtud añadida se encuentra por el mero hecho en las condiciones de la natural, y Dios debe obrar en su operación, a la misma nueva virtud deberá Dios añadir una tercera virtud, y así, una cuarta, quinta, etc., hasta el infinito, haciéndose con esto imposible toda acción natural. Se investiga, pues, si es menester un concurso actual e inmediato de Dios ultra la virtud natural de la causa.

8) Lo mismo se desprende de la dificultad octava, en la cual se parte del principio que la naturaleza procede por necesidad en sus operaciones, y se llega a la fácil conclusión: *Ergoposito calore sequitur calefactio, nec requiritur aliqua virtus superior agens in ipso*, esto es, que produzca con el calor la calefacción.

9) La nona indica bien los elementos del problema. Porque se funda en que la acción de Dios y la acción de la naturaleza son cosas harto inconexas (*disparatae*) para que en la operación natural tengan que hallarse siempre unidas. Y que no vayan a una, sino cada cual por su lado, se prueba con que la acción de Dios es acción de su libre voluntad, mientras que la de la naturaleza es necesaria. Así que el problema es averiguar si la virtud divina y la natural concurren o no inmediatamente en una misma operación, que esto y no otro es lo que el argumento prueba ser difícil o imposible.

10) Ni es menos convincente para nuestro aserto el ver propuesta la dificultad décima. Está traída del principio que la criatura por su acción es una semejanza de la divina bondad, lo cual, se continúa diciendo, no sería verdadero, si no se bastase para la operación. Se concluye así: *Sufficit ergo creatura ad agendum, sine hoc quod Deus in ea operetur*, esto es, se basta para la acción preparado todo, sin concurso inmediato de Dios.

11) De la undécima bastará recordar la conclusión para evidenciar lo que demostramos. Porque dice: *Ergo Deus non potest simul in eodem cum natura operari*; que es como si dijese, luego no hay concurso simultáneo de Dios en todo: *Simul in eodem*. Nótese bien: la palabra *in eodem*, según el curso de la dificultad, podría referirse a lugar, o tomarse como abstracta, refiriéndola al agente natural, traduciendo por el neutro, *en lo mismo*. Pero esta duda gramatical no

quita nada de la certeza del sentido de la conclusión cuanto al punto que discutimos. Siempre resulta que Santo Tomás concluye su argumento contra su propia sentencia diciendo: luego Dios no puede obrar simultáneamente con la naturaleza en lo mismo (o en el mismo lugar).

12) La duodécima dice a las claras que es cuestión del concurso inmediato, aun para el caso de la voluntad libre. La consecuencia es: *Ergo non operatur (Dios) in voluntate operante*. Esto porque no habría dejado al hombre en manos de su consejo, si siempre operase en su voluntad. Manifiestamente esto va a negar el concurso inmediato, porque la fuerza de la dificultad está en que siempre opere Dios en la voluntad humana, esto es, hasta llegar a su mismo acto. Si en algún punto o momento, al menos en el mismo acto, Dios no operase, ya se concebiría claro que pudiese Dios haber dejado al hombre en manos de su consejo, es decir, en aquel punto o momento o en el mismo acto.

13) Lo mismo nos dice la décima tercera, la cual se funda en que, *Voluntas est domina sui actus*. Esto parece que no sería verdad, si se necesitase para el mismo acto la operación divina de la cual no es dueña la voluntad. Si se tratase de sólo un influjo o concurso remoto la dificultad sería, desde luego, evidentemente nula.

14) La décima cuarta radica en esotro concepto de la libertad: *Liberum est quod causa sui est*. Porque de aquí parece deducirse que lo que no puede obrar sin otra causa que obre en ello no es libre en su operación. Pero esto, para que tenga algún viso, se ha de entender de otra causa que obre inmediatamente en el acto libre; que si sólo se entiende de una causa remota con respecto al acto libre ya se ve que no ofrece dificultad.

15) Entre las principales dificultades que en todo tiempo se han encontrado contra la doctrina del concurso inmediato de Dios en la naturaleza y voluntad, hay una que sobresale entre todas, la cual ha sido torcedor de muchos ingenios. Es la que aquí figura como décima quinta. Consiste en la aparente consecuencia que de esta doctrina parece poderse deducir, diciendo: Si Dios concurre inmediatamente en todo, será autor principal de todo lo malo moral o físico que existe en el mundo. Nuestro autor expresó esto con las siguientes palabras: *Sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis et naturae, magis Deo quam naturae vel voluntati attribuerentur, quod est*

inconveniens. Subrayo las palabras *in operatione voluntatis et naturae* porque sin duda indican que el influjo de Dios, de que se habla, llega directamente, no sólo a la naturaleza o a la voluntad, sino a sus operaciones; esto es, se habla del concurso inmediato de Dios en la acción de la naturaleza o de la voluntad.

16) Se cierra la serie con un argumento que tiene el mismo corte de la primera dificultad. En ésta se había dicho: huelga el concurso divino en la operación de la causa segunda, porque se supone que la causa segunda es suficiente para su propia operación. En la décima sexta se dice: huelga la causa segunda si Dios actúa en su operación, porque para ésta basta, sin duda, el influjo divino. Y así siempre en toda esta larga serie y grande aparato de dificultades se ve que la cuestión entablada es, si existe o no un influjo de la virtud divina en la misma operación de la naturaleza o de la voluntad; es decir, si existe o no un concurso inmediato de Dios en todas las acciones de las criaturas.

b) *Afirmación de la tesis y esbozo de las razones en el «Sed contra» del artículo*

La segunda parte del artículo, la cual empieza con la expresión *Sed contra* (I), y se continúa hasta el llamado cuerpo del artículo (*Respondeo Dicendum*), ha de permitirnos también descubrir el propósito del clarísimo autor y sentencia que propugna.

Bien sabido es que en la parte así determinada en sus innumerables artículos, el Angélico da a conocer de ordinario su sentir y verdad que defiende, sirviéndose de alguna breve sentencia de la Escritura o de algún escritor eclesiástico antiguo, o gran filósofo, que diga muy claro, en la materialidad de las palabras, lo que el mismo Angélico se propone enseñar. Además, muchas veces añade alguna sucinta razón en favor de lo que luego se propone explicar más a fondo.

En nuestro caso reúne hasta cinco de estas autoridades o razones

(1) En las dificultades segunda, cuarta y sexta ha usado el autor la misma frase: *Sed contra*. Pero allí, como es evidente, la frase no sirve para la distinción de las partes principales del artículo. El *Sed contra* que sirve para esto es el que se halla después de la dificultad décima sexta.

teológicas o filosóficas. Se trata, pues, ahora de demostrar que en estos cinco argumentos nuestro autor tiende, principalmente, a la afirmación del concurso inmediato de Dios en la operación de la criatura.

1) La primera autoridad es la sentencia de *Is. 26, 12: Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*, la cual viene escueta, sin ningún comentario. Por consiguiente, la sentencia en sí misma considerada debe de decir muy claramente lo que pretende enseñar el Santo Doctor (1). ¿Qué dice, pues, la sentencia de Isaías? Dice que el Señor ha obrado en nosotros todas nuestras operaciones.

Si, pues, ya que no discurre más el Santo, tampoco queremos discurrir nosotros sobre el sentido que haya que dar a estas palabras, nos encontramos con que ellas, y por tanto el mismo Santo Doctor, sólo afirman que Dios hace en nosotros cuanto nosotros hacemos; manera de decir que ciertamente significa algo muy inmediato del concurso de Dios en nuestras obras.

Forzar el sentido de la palabra *in nobis*, para que signifique en la mente de Santo Tomás lo mismo que por nuestro medio, es, cuando menos, arbitrario (2).

2) La segunda razón, como quiera que es un discurso que hace el mismo profundo autor, es mucho más explícita, como vamos a ver: *Sicut ars praesupponit naturam, ita natura praesupponit Deum*, dice. Y brevemente hace resaltar con un ejemplo que la obra del artífice no se realiza sin la obra de la naturaleza. Con lo cual llega a su conclusión: *Ergo et Deus in operatione naturae operatur*. Donde dos razones evidentes inducen a pensar que afirma el autor un influjo inmediato de Dios en la misma operación de la criatura.

(1) Decimos, la sentencia en sí misma considerada, porque atendidas otras circunstancias a que atiende la exégesis bíblica la sentencia pierde, como vimos, mucho de su claridad.

(2) Se confirma muy eficazmente esta interpretación de lo que aquí dejó implícito el Angélico por el siguiente testimonio suyo, tomado del l. 3, *Contra Gent.*, c. 89. Este capítulo se intitula: *Quod motus voluntatis causatur a Deo et non solum a potentia voluntatis*. Y la primera razón que da para probar su aserto es la misma sentencia de *Is. 26, 12*, pero añadiendo esta consecuencia, que es su comentario en el sentido que decíamos: *Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem*. Véase, además, l. 3, *Contra Gent.*, c. 67 y l. 2 *Sent. d.* 28, q. 1, a. 1 in c. al final.

La primera es que no dijo que Dios ha de operar en la potencia o virtud natural, sino en su operación, que es un modo de expresar muy al vivo lo inmediato del divino influjo en la misma acción.

La segunda razón es que afirma el Santo un influjo de la virtud divina en la operación semejante en lo inmediato y actual al influjo de las fuerzas naturales en una obra de arte. Ahora bien, en toda obra de arte las fuerzas naturales dirigidas o aplicadas por el artista operan en la obra artística al menos tan inmediatamente como la misma dirección del artista. *Luego también Dios, obrando, según Santo Tomás, en toda obra de la naturaleza, como la naturaleza obra en toda obra de arte, obra o concurre inmediatamente en todas las obras de la naturaleza.*

3) El tercer argumento del artículo procede del hecho que hay causas universales que extienden su influjo a efectos múltiples, como sucede en el ejemplo, de que se vale el autor, del sol que influye generalmente en todo lo de la tierra. La conclusión: *Ergo quidquid operatur natura, etiam Deus operatur*, no aparece con tanta evidencia como en el argumento anterior que se haya de interpretar, cuanto la naturaleza opera también Dios lo opera inmediatamente; porque la acción del sol, distinguiéndose la virtud del sol del mismo sol, no puede ser en rigor tan inmediata. Mas como veremos, en el cuerpo del artículo el mismo autor se cuidará de explicarnos que en Dios su virtud se identifica con el mismo Dios; y así, cuando leemos en la conclusión, cuanto opera la naturaleza lo opera también Dios, si queremos seguir la mente del Santo Doctor hemos de entender que *cuanto opera la naturaleza lo opera también Dios inmediatamente.*

4) Por lo que toca al cuarto argumento no hay por qué entretenernos ahora en probar que la conclusión a que en él apunta el autor sea que Dios concorra inmediatamente en toda acción de la naturaleza. Porque no es sino un esbozo del argumento que se apoya en el hecho de que todo necesita de la acción conservadora de Dios, y en el cuerpo del artículo hemos de ver el alcance que el Doctor Angélico concede a este argumento.

5) El quinto argumento, a pesar de su profundidad es tan diáfano, que sin atender a ulteriores explicaciones del autor nos pone ya ante los ojos que el intento del mismo es defender el concurso inmediato de Dios. Se funda en la presencia de Dios en todo por esencia, presencia y potencia. Y como no se puede decir, arguye el Santo, que la virtud divina, en cuanto se halla en las cosas, esté ociosa, luego,

concluye, opera en la naturaleza. ¿Pero se ha de entender que dice el autor, al menos implícitamente, luego la virtud divina opera inmediatamente en la operación de la naturaleza? Así es, en efecto, porque en seguida añade: *Nec potest dici, quod aliud quam ipsa natura operetur, cum non appareat ibi nisi una operatio: ergo in qualibet naturae operatione Deus operatur.*

El preclaro autor había deducido: luego Dios opera en la naturaleza, porque no está en ella ocioso. Nos preguntábamos si había de entenderse que Dios opera inmediatamente en la misma acción de la naturaleza; y él mismo nos responde, que *al operar Dios en la naturaleza no opera otra cosa que lo que la naturaleza, puesto que no hay en ella sino una operación*, y que por esto (*ergo*) opera en cualquiera operación de la naturaleza. De manera que según el Angélico, Dios hace algo dondequiera que hay una naturaleza en acción. Evidentísimamente no trata de si hace la misma naturaleza o virtud que en ella subsiste, sino de si hace aquello que hace la naturaleza. Advierte que no hace sino lo que la naturaleza hace, con el supuesto, que no hay allí sino una operación; y por esto concluye que, *in qualibet naturae operatione Deus operatur.* Luego entiende que la misma operación de la naturaleza inmediatamente se debe al influjo divino, aunque también se deba a la naturaleza. Esto es apodíctico.

Esta argumentación del Santo debería tenerse más en cuenta de lo que se tiene, cuando se aduce este famoso artículo, ya que con evidencia expresa el principal objeto y la principal afirmación del claro autor en él. ¿Por qué cuando luego se encuentra en el cuerpo del artículo o en la solución de las dificultades alguna palabra o punto oscuro se quiere concentrar en eso oscuro lo que quería decir el Santo, aun a costa de ponerle en abierta contradicción con lo que había dicho tan claro aquí, al final del *Sed contra*? Pero sea de esto lo que fuere, según esto claro, y según lo otro que tantas disputas ha ocasionado, siempre queda en pie que Santo Tomás, en ese artículo, defiende el concurso inmediato, como continuaremos viendo.

c) *Desarrollo de la doctrina en el cuerpo del artículo*

Como decíamos, no será menester discutir ciertos pormenores de esta parte del artículo. Entrar en esta discusión sería perder de vista o distraernos de lo que sólo nos interesa en este trabajo, que es po-

ner de relieve que el autor del artículo defiende que Dios concurre inmediatamente en la operación de la naturaleza.

Basta leerlo con atención para persuadirse de esto. Desde luego da la respuesta a la pregunta del principio: *Utrum Deus operetur in operatione naturae* con la fórmula categórica, *Respondeo. Dicendum*. Y lo que hay que decir, según el autor, es, *Deum operari in natura et voluntate operantibus*. El cuerpo del artículo consta de dos partes. La primera se extiende en la refutación del error, según el cual la naturaleza nada hace por virtud propia, esto es, refuta el *ocasionalismo*. Su conclusión y transición a la segunda parte, dice así: *Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur, sed quia in ipsa natura vel voluntate operante, Deus operetur: quod quidem, qualiter intelligi possit ostendendum est*.

Se pone, pues, el autor en la segunda parte a explicar los modos cómo Dios interviene en cualquiera acción de la naturaleza. Subrayamos la palabra *acción* para que se recuerde que el problema que se agita es, *cuál sea la obra de Dios en la acción de la naturaleza*. Y queremos averiguar si el autor defiende que Dios influye inmediatamente en dicha *acción*.

Como la explicación a fondo que da el gran Doctor empieza, naturalmente, *ab ovo*, quiero decir, que comienza por recordar el influjo más remoto de Dios en la acción, influjo remoto que consiste en el mero hecho de haber dado Dios el ser a las fuerzas naturales, podemos prescindir de buena parte del artículo y recordar sólo el punto principal en que tenemos por cierto que el autor afirma la eficiencia inmediata de Dios en la acción de la naturaleza. Va comparando el influjo de la virtud divina con el de las causas universales en los efectos que se les atribuyen, y dice: *Sed in hoc differt 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. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum, non autem potest proprie dici, quod caelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed si-*

cut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur.

Llamo principal esta parte porque, evidentemente, tratándose de resolver la cuestión, *Utrum Deus operetur in operatione naturalae*, es parte principalísima de la explicación y respuesta que se da, lo que pone la virtud divina en inmediato contacto con la operación. Además, se ha de llamar principal en la mente del Santo la conclusión del cuerpo del artículo, la cual es a un tiempo síntesis de las razones que ha dado en el mismo, y nueva confirmación de todas ellas con las que viene a poner el sello a su largo razonamiento.

Pues bien, que el pasaje transcrito contenga o enseñe la tesis de la eficiencia inmediata de Dios en la misma operación de la naturaleza nos parece tan obvio, que tememos ser impertinentes declarándolo con más palabras. Porque nos dice muy alto este influjo inmediato de Dios, aquel hacer notar que la esencia divina, esto es, Dios mismo *se encuentra donde quiera que se halle su virtud*, en oposición a lo que pasa con la acción solar, por ejemplo, que donde está la luz o el calor del sol no está precisamente por necesidad el mismo sol. Lo propio significa el añadirse que *Dios es su virtud*; cosa que no sucede en el cuerpo celeste. Porque estas dos advertencias se ponen para sacar la consecuencia de que en cuanto todas las cosas necesitan para sus operaciones de la virtud divina se puede decir que Dios obra en todas ellas, no pudiéndose decir lo mismo de los cielos o de los astros.

A todo esto, ya bastante transparente, se agrega que después de repetir en síntesis las cuatro maneras o razones que había expuesto, añade aquel aditamento y refuerzo de las mismas razones, que empieza: *Et cum coniunxerimus his*. ¿Quién negará al leer estas palabras que el santo autor trata de precisar su respuesta a la cuestión propuesta y de poner en su punto lo que precisamente en este artículo quiere enseñar? Y lo que añade va directamente a declarar lo inmediato del influjo divino en todo, esto es, en todas las operaciones de la naturaleza. Pues suma con lo dicho en toda la argumentación, primero, *quod Deus sit sua virtus*, que ya se lo habíamos visto añadir a la cuarta razón o manera de influir Dios en todo, y segundo, *quod sit intra rem quamlibet.... sicut tenens rem in esse*, que es en sustancia apoyarse sobre la quinta razón del *Sed contra* tomada de la presencia de Dios en todo; la cual razón o presencia de Dios en la forma en que la tomaba

el Angélico, vimos que con toda evidencia probaba la tesis del influjo inmediato de Dios en todas las operaciones de la naturaleza.

d) *Solución de las dificultades propuestas al principio del artículo*

Con verdadera satisfacción entro en esta parte de mi tarea, por el resplandor de luz y verdad que en ella contemplo. En efecto: recorriendo las 16 soluciones correspondientes a las 16 dificultades antes dichas, en cada una de estas soluciones veo manifiestos indicios de que el objeto del artículo es defender el influjo inmediato de Dios en la operación de toda la naturaleza (1).

La solución ad 1^{um} afirma que la virtud natural de lo criado basta en su orden para la operación; pero se requiere para la misma la virtud divina, como está dicho. Dado que la dificultad decía que bastaba la virtud creada para la acción natural, responder el Santo con la advertencia, pero se requiere la virtud divina, sin duda quiere decir que se requiere en la misma acción. Pero esta intervención inmediata de la virtud divina no puede entenderse de algo sobreañadido a la virtud creada. Pues dice que se requiere la virtud divina, como está dicho. Ahora bien, lo que más claro acaba de decir al final del cuerpo del artículo, es que la virtud divina es el mismo Dios. Recuérdense las dos advertencias: *Et iterum, Deus est sua virtus..... Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus.* ¿Qué mayor evidencia se puede desear de que no se trata sino del influjo inmediato de Dios en la operación de la naturaleza?

2) La dificultad segunda alejaba el influjo de Dios de la operación de la naturaleza cuan lejos queda el cielo de la tierra, a pesar del influjo que el cielo ejerce sobre ésta. Con razón el Santo, ad 2^{um}, se contenta con llamar la atención sobre que este comparar el influjo del cielo sobre la tierra y el influjo de Dios en la operación de la naturaleza, no se extiende a todo. Y con razón, nosotros podemos añadir que por esta respuesta se ve que defiende el influjo inmediato de Dios

(1) Para evitar enojosas repeticiones de la palabra dificultad, nos servimos de las tan usadas abreviaciones, ad 1^{um}, ad 2^{um}, etc. Ad 1^{um} significa también la solución que da el artículo a la primera dificultad, y así sucesivamente ad 2^{um}, etc.

en la operación natural. Pues sin ninguna duda, esta solución ad 2^{um} se remite al pasaje que poco ha estudiamos, en el cual tan de propósito se hace notar que el influjo de Dios en la operación natural es inmediato, en oposición al influjo del cielo sobre la tierra, que sólo se verifica por una virtud intermedia distinta del mismo cielo.

3) También es completísima la prueba de que ad 3^{um} se trata de que Dios influye inmediatamente en la acción de la naturaleza. Se impugnaba lo que quería defender el autor con la disyuntiva, que en el caso de obrar Dios en la operación de la naturaleza, la operación de Dios y la de la naturaleza serían una misma o distintas; y se pretendía que ni podían ser una misma, ni podían ser distintas. Ahora bien, ad 3^{um} dice que en la operación en que Dios obra moviendo a la naturaleza, no obra la naturaleza; mas sin insistir en esto, prosigue con esta categórica afirmación: *Sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae*. Compárense bien los términos de la cuestión. Se discute, *Utrum Deus operetur in operatione naturae*. Se objeta que una respuesta afirmativa no puede ser verdadera, porque no puede decirse que una misma operación sea operación de la naturaleza y operación de la virtud divina o de Dios; y el Angélico Doctor, después de advertir que hay una operación de Dios que no es operación de la naturaleza, concluye, *pero la misma operación de la naturaleza es también operación de la virtud divina*. Quien no haya olvidado que virtud divina quiere decir para Santo Tomás el mismo Dios, verá con evidencia que aquí nuestro autor defiende el concurso inmediato o que Dios obra inmediatamente en la operación de la naturaleza.

Prosigue la respuesta, y dice: *Sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis*. Para penetrar el alcance de esto en la mente del autor, hay que recordar que según el mismo, si en algún caso el principal agente, o que se llama tal, no llega inmediatamente a la operación del instrumento, ciertamente esto no se puede decir cuando el principal agente es Dios; porque *El est sua virtus* y está *intra rem quamlibet sicut tenens rem in esse*, que son cosas que arguyen en este agente principal, que es Dios, la intermediación más grande en el influir en los efectos de la naturaleza.

Ad 3^{um} se termina con que, *Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur propter ordinem qui est inter Deum et naturam*, en que no insistimos, porque basta lo dicho.

4) La solución ad 4^{um}, aunque contiene pocas palabras, nos da

también una preciosa indicación de que se trata de que Dios obra inmediatamente en la operación de la naturaleza.

Porque dice: *Tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius*. Al leer esto en el debate presente ocurre en seguida preguntar: ¿En qué operan inmediatamente tanto Dios como la naturaleza? A lo que se responde con la mayor evidencia, según la mente del clarísimo autor: Sin duda en la misma operación de la naturaleza.

La dificultad llega tan sólo de soslayo contra la tesis del mismo autor (1). Porque directamente va contra la solución incidental que se había dado de paso y con pocas palabras a la tercera dificultad de la serie. Aquella solución no era la definitiva que dará el Santo, ad 3^{um}, antes bien en cierta manera parecía contradecirla, como quiera que partía del supuesto de que se admitiese el segundo miembro de la disyuntiva propuesta en la tercera dificultad; y en la solución ad 3^{um} decididamente afirma el primero al decir, *ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae*. Ahora, ad 4^{um}, insiste en esto, diciendo: *Tam Deus quam natura immediate operantur*. Mas advierte que esta intervención inmediata de los dos agentes en lo mismo, tiene lugar aunque los dos, a saber, Dios y la naturaleza, estén ordenados *secundum prius et posterius*. Que si bien la argumentación 4 no procedía contra la solución ad 3^{um}, hasta cierto punto parecía valer *a fortiori* contra ésta; pues en ella más positivamente que en la seudosolución de la dificultad 3 se afirma que dos agentes concurren a lo mismo.

5) La dificultad declaraba que la causa natural tiene todo lo necesario para ser principio de su operación. Mas la réplica ad 5^{um}, explica mejor que la causa segunda no es principio de su operación sino en su orden, esto es, para operar como instrumento de la virtud superior. Si eliminamos de la operación esta virtud superior, la virtud inferior no tiene acto posible. *Unde exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet*. Cuál sea en la cuestión esta virtud supe-

(1) Por lo mismo que no es directa nos parece necesaria transcribirla aquí por entero. Dice así: «Sed dices, quod duae operationes possunt terminari ad idem, quae se habent secundum prius et posterius. Sed contra. Ea quae immediate se habent ad aliquid unum, non habent ad invicem ordinem. Sed tam Deus quam natura immediate operantur effectum naturalem. Ergo, operatio Dei et operatio naturae, non se habent secundum prius et posterius.»

rior, nos lo ha enseñado bien Santo Tomás en lo que precede: es Dios mismo, obrando tan inmediatamente en todo como la misma causa segunda en su propia operación.

6) La sexta dificultad distinguía bien entre el conservarlo Dios todo, y el influir en todo. La solución ad 6^{um} no tiene qué decir contra tan buena distinción, pero no admite la consecuencia. Dice así: *Deus non solum est causa operationis naturae, ut conservans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis ut dictum est*. Evidentemente reconoce de alguna manera el autor que el mero hecho (sin sus consecuencias y circunstancias) de conservar Dios en su ser la virtud natural no bastaría para que se afirmase que Dios es causa de la operación de la naturaleza. De suerte que hace recordar aquí la consideración final del cuerpo del artículo, que dice: *Et cum coniunxerimus his*, etc., que echa la luz más clara sobre todas las razones, en cuanto prueban que Dios es causa inmediata de la operación de la naturaleza.

7) La dificultad séptima era una de esas falacias y juegos del discurso que luego deslumbran, y de los cuales se penetra muy fácilmente su fuerza demoledora de la verdad. Esta fuerza consiste en que el verdadero punto de la dificultad apenas se expresa, sino muy taimadamente al principio, en una palabra, o va implícito en una hipótesis, que pasa inadvertida; y toda la consideración va llevada por la afluencia de afirmaciones categóricas y evidentes que sólo sirven para adornar la misma falacia que pasa por alto. Aquí lo capcioso está en la siguiente frase: *Oportet quod operando Deus aliquid rei naturali tribuat*. Si no se corta aquí el paso al adversario, el raciocinio procederá inexorable probando con evidencia que no es necesario que Dios obre en la operación de la naturaleza. Porque esto que operando hace Dios, dirá la razón, abarcando claramente todos los casos posibles, basta o no basta añadido a la naturaleza para que ésta proceda a su operación. Si basta, ¿por qué no decir más simple y racionalmente que ya bastaba la misma naturaleza sin tal aditamento? Y si no basta, será menester el proceso al infinito para llegar a la operación.

La raíz de la dificultad está en suponer que al operar Dios en la operación de la naturaleza, opera con algo que no es su propia virtud: La solución ha de ser, por lo tanto, decir que Dios obra en la operación de la naturaleza inmediatamente concurriendo con su propia virtud. Respondido esto ya no tiene lugar aquel juego de palabras sobre si basta o no basta lo que Dios hace para que la naturaleza pueda ope-

rar. Basta dicha virtud divina, y a nadie se le ocurre decir entonces que consiguientemente bastaba ya la sola naturaleza sin esta virtud divina.

¿Da en realidad el Santo esta solución? Lo tenemos por evidente. Porque es facilísimo de ver que toda la profunda explicación ad 7^{um}, se concentra en mostrar, que sólo entonces podría obrar la naturaleza sin que Dios obrase en su operación, cuando recibiese en sí misma la virtud divina (*nisi daretur ei quod esset universale essendi principium*), al modo que un instrumento de arte sólo entonces podría obrar sin la causa inteligente, cuando recibiese en sí el acto de entender. Para nuestra tesis esto nos basta abundantemente.

Que la respuesta del Santo Doctor no enseñe sino esto, es otra cuestión. Por nuestra parte, así lo creemos ver, mas ahora no disputamos acerca de este punto.

8) La solución ad 8^{um} concuerda con todo lo dicho. Se fundaba la dificultad en que la naturaleza es necesaria en su operación, si no está *per accidens* impedida. De aquí se sacaba que, sin el influjo divino, también realizaría su operación. La respuesta hace notar que el ser necesaria la acción de la naturaleza, *constituitur ex ordine omnium causarum praecedentium; unde non excluditur virtus causae primae*. Lo cual es decir formalmente que no se excluye que Dios inmediatamente influya, pues, *virtus causae primae* es el mismo Dios.

9) Lo mismo se ha de decir de la solución ad 9^{um}. Porque aquí la dificultad embrollaba la cuestión con decir que Dios y la naturaleza son dos causas inconexas (*omnino disparatae*), y que, por tanto, cada una de las dos podrá operar sin la otra. La respuesta, al contrario, enseña que no es verdad que estas dos causas puedan operar cada cual por su lado sin la otra; porque, *voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus praecedat operationem naturae; unde et eius operatio in omni operatione naturae requiritur*. Esto último es, exactamente, lo que defendemos, es a saber, que la voluntad de Dios tiene que influir inmediatamente en la operación de la naturaleza. Porque, cierto, la operación de la voluntad divina de que aquí habla Santo Tomás, no es algo creado e interpuesto entre la misma voluntad divina y la operación de la naturaleza, sino el influjo inmediato del querer divino.

10) También la solución ad 10^{um} lleva el mismo camino de enseñarnos la actividad e influjo de Dios en la acción de la naturaleza. La semejanza que se objetaba entre la bondad divina y la criatura en

cuanto capaz de su natural operación no se extiende a ser una igualdad. *Et ideo*, añade el autor, *sicut imperfectum indiget perfecto; ita virtus naturae in agendo indiget operatione divina*. Esto es, según lo dicho hasta aquí, en especial en la anterior solución, necesita la virtud creada del influjo de la voluntad divina en su misma operación.

11) Curiosa era la undécima dificultad, y traída de un ejemplo difícil, a propósito para hacer más difícil nuestra cuestión. Dos ángeles, se decía, no pueden estar en un mismo lugar, según enseñan algunos, para que no se confundan sus operaciones. Ahora bien, Dios dista de una naturaleza cualquiera más que ningún ángel dista de otro; luego tampoco Dios y la naturaleza pueden simultanear su acción o influir simultáneamente en un efecto. *Ergo Deus non potest simul in eodem cum natura operari*.

Que no valga el difícil ejemplo para llegar a tamaña consecuencia lo prueba el Santo ad 11^{um} declarando que no hay paridad de razón. Porque entre un ángel y otro ángel no existe la subordinación y orden de causa y efecto; entre Dios y la criatura, sí. Luego podrá ser muy lógico decir que Dios influye donde la criatura influye; mientras que no se ve ninguna verosimilitud de que donde un ángel influye haya simultáneamente de influir otro.

12) La duodécima dificultad planteaba el famoso problema de concordar el concurso de Dios con la libertad humana. Si Dios obra en la operación de la voluntad, decía, *no estará puesto el hombre en manos de su consejo*. La respuesta ad 12^{um} es, que la sentencia del Eclesiástico no niega que Dios obre en la voluntad; que para verificarse ésta basta que Dios haya dado a la voluntad del hombre el dominio de su acto; *ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis*; esto es, que no haya puesto ninguna traba invencible a la misma voluntad para que pueda tender a uno u otro de dos extremos entre los cuales se ejercita la libertad.

Pues bien, que esto concuerde con que el artículo trate precisamente del influjo inmediato de Dios en el mismo acto de la voluntad salta a la vista, para quienquiera que admita que en el caso de influir Dios en el acto libre de la voluntad este influjo o concurso se puede llamar en alguna manera indiferente en cuanto no determina un extremo más que su contrario en el uso de la misma libertad. Pero que sea posible semejante influjo de Dios, es decir, de alguna manera indiferente al modo dicho, es lo que manifiestamente supone la respuesta

que examinamos. Porque en el mismísimo momento que afirmaba Santo Tomás la eficiencia de Dios en la voluntad, pues escribía, *Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur*, añadía, *sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis*. Aquel no estar obligada la voluntad del hombre, primero, no se entiende en sentido moral, sino físico y absoluto; y segundo, sobre todo se entiende que no queda ligada por el mismo influjo de Dios de que está hablando, del que supone que deja al hombre en manos de su consejo o con dominio de su acto. Luego es matemáticamente evidente que se quiere hablar de un influjo de Dios, eficiencia, concurso o como quiera apellidarse, que es de alguna manera indiferente y deja físicamente libre y no ligada la voluntad.

13) En el mismo sentido abunda la solución ad 13^{um}. Más aún: es materialmente la explanación de la respuesta anterior, pues dice así: *Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis* (1). Todo lo cual hace pensar sin duda en un influjo de Dios que no es causa determinante del acto humano libre, aunque con toda propiedad sea causa del efecto de la voluntad, que es el acto libre. Mas el que no sea causa determinante, no depende de que sea causa más o menos remota, pues, según todo lo que precede, es causa inmediata; sino que esto depende del decreto de la divina voluntad que sólo quiere concurrir, conforme a las particulares condiciones necesarias para la voluntad en el mismo ejercicio de la libertad humana.

14) Según la dificultad décima cuarta, lo que había de ponerse en salvo para sostener lo que se proponía el autor del artículo era que la voluntad es causa de su acto, aunque también lo sea Dios. Al hacer esto, la solución ad 14^{um} da un triunfo completo a nuestra interpretación. Porque se contenta con decir: *Non quaelibet causa excludit*

(1) El comentario más natural y espontáneo a estas palabras sería llamar la atención, subrayando sus distintas frases, sobre cuán contrarias sean a la teoría de la predeterminación física; pero no tratamos ahora de esto.

libertatem, sed solum causa cogens: sic autem Deus non est causa operationis nostrae. Y ¿qué es *causa cogens* en buena escolástica? Es la que de tal manera causa que no deja actuar a la que coacciona. Por otra parte, como se ve, toda la fuerza de la solución está en que Dios, al influir en el acto de la voluntad, *non est causa cogens*. Luego es lógico y obvio a más no poder interpretar estó diciendo que Santo Tomás en este punto trataba de sostener el influjo de Dios en el mismo acto libre o concurso inmediato, pero excluyendo que Dios coaccione nuestra voluntad.

15) Vimos que la dificultad décima quinta apuntaba a negar que Dios influye inmediatamente en la operación mala de la voluntad. En la solución ad 15^{um}, el autor evidentemente sostiene lo que allí se quería negar: afirma el influjo inmediato de Dios en lo material de la acción pecaminosa. Nos consta esto positivamente, pues escribe: *Quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam.* Es manifiesto que aquel *quidquid perfectionis*..... significa la entidad material del pecado, prescindiendo de su repugnancia a la razón y a la ley de Dios, que hace que sea malo en cuanto libre, y que sólo sea responsable de él la persona humana que lo comete.

He aquí la explicación que añade el Santo. Dice: *Quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quae non ita efficaciter operatur sicut causa prima.* Lo malo, pues, de la acción es una deficiencia, y deficiencia sólo del hombre, de la causa segunda. ¿En qué consiste esta deficiencia? En que aquella acción, que está en la voluntad humana, está en disonancia con la razón directora de la misma voluntad con respecto al supremo fin del hombre, y por esto todo el hombre en aquel acto está como caído de su dignidad de criatura racional. Mas como quiera que Dios, por sus altos designios, ha dejado la determinación de aquel acto al mismo hombre, nada de ese desconcierto trasciende hasta el mismo Dios. Porque toda la malicia del pecado pura y exclusivamente consiste en el desorden de la determinación en cuanto tal. Porque determinarse es escoger, y pecar es escoger mal contra la ley de Dios conocida por la razón.

Por esto, el concurrir Dios a la materialidad del acto del pecado no es cooperar al mal, ni tiene que ver con la malicia del acto. Y, al contrario, la perfecta rectitud de la intervención divina consiste en la conformidad de la divina voluntad con la soberana luz de su entendi-

miento en aquellos altos designios con que creó y conserva al hombre en su libertad.

16) Más fácil es la solución ad 16^{um}. La dificultad atañe a la cuestión general, y en todo caso quiere excluir la eficiencia de Dios en la operación de la naturaleza, porque si Dios obrase en esta operación, se dice, inútil es ya que obre la naturaleza; llega tarde; ya está hecha la obra por Dios.

Notemos por última vez aquí cuán cierto es que se habla de un influjo de Dios inmediato en la acción. Toda la dificultad va a probar que supuesto el influjo de que se habla y que se atribuye a Dios, huelga el influjo de la causa segunda. ¿Holaría éste si el influjo divino de que se habla sólo fuese remoto? Evidentísimo que no: porque puesto cualquier influjo remoto todo queda por hacer mientras no llegue el inmediato.

Y la respuesta del Santo Doctor, repite: *Deus perfecte operatur ut causa prima*, se entiende en la misma operación, que de esto se trataba, y esto es lo que hasta el fin del artículo hemos ido viendo y demostrando.

Y sea lo dicho hasta aquí, de la q. 3, a. 7 *De Potentia*, a modo de introducción para el estudio que nos proponemos hacer acerca del pensamiento de Santo Tomás en este punto preciso del influjo de Dios sobre las operaciones de la naturaleza o de la voluntad.

LUIS TEIXIDOR

(Se continuará)