

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

Jesús Martínez García

CÓMO MUEVE DIOS EL MUNDO

La operación de Dios
en el obrar natural de las criaturas,
especialmente en la voluntad humana

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica
de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2000

PRESENTACIÓN

Santo Tomás reivindica la causalidad natural basándose en la experiencia sensible que se observa de continuo en los procesos de producción de las cosas, y fundándose en la misma estructura de ellas, que –por su naturaleza– se encuentran dotadas de propiedades y cualidades tanto activas como pasivas por lo que no tendría sentido que tuvieran esas capacidades si no sirvieran para algo. Es decir, porque Dios es sumamente activo, conviene que la criatura se asemeje a Dios no sólo en su ser, sino también en cuanto es activa y operativa.

A la vez, Dios es la causa de todo movimiento, pues todo lo que se mueve en el mundo es, en definitiva, porque hay una Causa primera, un Primer motor. El Doctor Angélico afirma que Dios obra en todo operante inmediatamente, y lo hace de diversas maneras. El problema surge a la hora de determinar la naturaleza de este influjo divino sobre las causas segundas, en cuanto que son causas.

Pocas cuestiones han suscitado tantas polémicas en el ámbito de la filosofía y el de la teología como el tema que abordamos. Disputas durante siglos sobre cómo hay que entender la acción de Dios en las criaturas –especialmente en la voluntad humana– para justificar que Dios sea causa total e inmediata de ese obrar, sin negar la verdadera causalidad de las criaturas. El problema surge desde antiguo. Muchos autores se limitaron a plantearlo sin atreverse a dar una solución. Otros profundizaron en el tema pero no lograron dar una explicación cabal. Hay que esperar hasta el siglo XIII, en el que uno de los mayores genios que ha existido en el campo de la filosofía da la solución: Santo Tomás de Aquino. La cuestión no queda solucionada, sino que es entonces cuando se plantea en toda su crudeza el dilema: ¿primacía de la causalidad

inmediata divina o de la creada? Dilema que no habría debido producirse, a nuestro juicio, de no haberse perdido el verdadero pensamiento del Aquinate.

Dos fueron, entonces, las doctrinas que reclamaron la genuina interpretación del Doctor Angélico: los molinistas y los bañecianos, que se autodenominan los *tomistas* auténticos. La discrepancia entre ellos sigue hasta hoy, aunque en el siglo XX ha habido intentos conciliadores. A principios del siglo, J. Stuffer dio una explicación diferente, que levantó críticas por ambos lados. Algunos autores posteriores, pocos, han profundizado en esta nueva interpretación de Santo Tomás.

Siguiendo esta solución, la tesis que mantenemos es que Dios no *mueve* a las criaturas en el sentido que se ha venido entendiendo: Dios no interviene con un concurso divino porque las criaturas se mueven unas a otras, también en el caso de la voluntad humana. Sin embargo, todos los movimientos que se producen en el mundo hay que referirlos a Dios, pues las criaturas obran en virtud suya. En este sentido Dios sí mueve a todo agente. Para el Aquinate, obrar en virtud de Dios es poseer participativamente el poder de obrar divino, y esto, más que de una eficiencia física previa o simultánea, es de naturaleza intencional. Nos parece que esta solución que dio Santo Tomás puede ser la explicación verdadera del último porqué del movimiento de las criaturas.

Quiero agradecer la atención y ayuda que me prestó el Dr. Alfonso García Marqués, actualmente catedrático de Metafísica en la Universidad de Murcia, quien dirigió en Roma este trabajo en sus primeros pasos, haciendo que me planteara la cuestión y su posible solución en la dirección que se ha seguido aquí. Tuve que interrumpir este trabajo en el año 1982, y lo he vuelto a retomar con la ayuda del Dr. Enrique Moros, profesor de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra; con la documentación que me ha facilitado y sus indicaciones ha sido posible llevarla a término felizmente.

TABLA DE ABREVIATURAS.....	1
INTRODUCCIÓN.....	3

CAPÍTULO I

Planteamientos y soluciones en la Escolástica

1. LA ESCOLÁSTICA PRETOMISTA	
1.1 La Antigua escolástica.....	13
1.2 Estado de la cuestión en el siglo XIII.....	18
1.2.1 Alejandro de Hales.....	19
1.2.2 San Buenaventura.....	20
1.2.3 San Alberto Magno.....	27
1.3 Balance de esta época.....	35
2. EXPOSICIÓN EN LOS TEXTOS DE SANTO TOMÁS	
2.1 Dios y el movimiento de las criaturas.....	39
2.1.1 <i>Suma de Teología I, q 105, a 5</i>	41
2.1.2 <i>Contra Gentiles III, 67</i>	44
2.1.3 <i>De Potentia q 3, a 7</i>	49
2.2 Dios mueve la voluntad humana.....	55
2.2.1 Dios puede mover la voluntad.....	55
2.2.2 Dios mueve como principio extrínseco.....	58
2.2.2.1 <i>Suma de Teología I-II, q 9, a 4</i>	58
2.2.2.2 <i>Suma de Teología I-II, q 9, a 6</i>	60
2.2.2.3 <i>Contra Gentiles III, 88</i>	61
2.2.3 Dios la mueve desde su interior.....	68
3. OPINIONES EN EL TARDOMEDIOEVO	
3.1 Egidio Romano.....	73
3.2 Durando de san Porciano.....	82
3.3 Nicolás Trivet.....	88
3.4 Duns Escoto.....	90

CAPÍTULO II

Interpretaciones del tomismo

1. DIOS Y LAS CRIATURAS

1.1 Principios de interpretación	103
1.2 El concurso simultáneo	106
1.3 La premoción física	114
1.4 Moción entitativa	120
1.4.1 Stufler	121
1.4.2 Iglesias	128
1.4.3 Papagni	130
2. DIOS Y LA VOLUNTAD	
2.1 Principios de interpretación	135
2.2 Molinismo	138
2.3 Bañezianismo	143
2.4 Premoción física indiferente	151
2.4.1 Barberi	152
2.4.2 Billot	155
2.4.3 Cornoldi	156
2.4.4 Fabro	159
2.4.5 Parente	161
2.4.6 Degl' Innocenti	163
2.4.7 Marín Sola	164
2.5 Moción entitativa	167
2.5.1 Sertillanges	168
2.5.2 Pecci	170
2.5.3 Stufler	172
2.6 Balance de las interpretaciones	176

CAPÍTULO III

El movimiento de las criaturas

1. ACLARACIONES PREVIAS	
1.1 El concepto de naturaleza	183
1.2 Algunos equívocos	186
1.3 Un planteamiento nuevo	192
2. DOTACIÓN Y CONSERVACIÓN DE LA POTENCIA OPERATIVA	
2.1 La creación	198
2.2 Conservación de las cosas en el ser	202
2.3 Dios da la virtud operativa	204
2.4 La «impresión» del primer motor	204
3. DIOS APLICA A LA ACCIÓN	
3.1 El paso de la potencia al acto	216
3.2 Un esbozo de la primera vía	220
3.3 El sujeto que obra y la virtud por la que obra	223
3.4 Sobre la primera vía	229

3.5 Dios es su virtud	233
3.6 La causa instrumental	236
3.7 Naturaleza de la aplicación divina.....	241
3.7.1 <i>Como están los colores en el aire</i>	244
3.7.2 <i>Como está la virtud del arte en el instrumento</i>	246
3.8 Participar de la virtud del Acto puro.....	249
4. CAUSAR EL SER EN VIRTUD DE DIOS	
4.1 Producir el ser de modo accidental.....	258
4.2 Causar el ser como instrumento	267
5. LA TRASCENDENCIA DE DIOS	275
6. EL MOVIMIENTO Y EL CONOCIMIENTO DIVINO	279

CAPÍTULO IV

El movimiento de la voluntad

1. DIOS DA EL APETITO NATURAL A LA VOLUNTAD	
1.1 El apetito natural.....	309
1.2 La moción como apetito natural.....	314
1.3 Imposibilidad de una moción transeúnte	320
2. DIOS CONSERVA EL APETITO NATURAL	331
3. ¿QUIÉN APLICA LA VOLUNTAD A QUERER?	
3.1 ¿Una voluntad agente?.....	339
3.2 Círculo entre intelecto y voluntad.....	342
3.3 La «disposición» del intelecto en la voluntad	344
3.4 Naturaleza de esa huella: el «amor»	352
3.5 Infalibilidad del decreto divino	359
4. LA LIBERTAD, DON DE DIOS.....	365
5. LA PROVIDENCIA Y EL MAL	373
6. ¿UN ERROR EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA?	381
CONCLUSIONES	399
BIBLIOGRAFÍA.....	413

A) FUENTES DE SANTO TOMÁS

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia*. Se cita por la edición Marietti Editori 1932-1955,

excepto el *Comentario a las Sentencias*, que se cita por la edición Vives, París 1873.

Summa Theologiae.

Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum.

Commentarium in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi.

Summa contra Gentiles.

Quaestio disputata de Potentia.

Quaestio disputata de Malo.

Quaestio disputata de Caritate.

Quaestio disputata de Veritate.

Quaestio disputata de Virtutibus in communi.

Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pont. Max.

De natura materiae et dimensionibus interminatis.

De Substantiis separatis seu de Angelorum natura ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum.

In libros de Causis expositio.

Expositio in Evangelium s. Ioannis.

In duodecim libros Metaphysicorum expositio.

Commentarium in I de Coelo et Mundo.

B) OTRAS FUENTES

AGUSTÍN, SAN. *De Trinitate*. Ed. Migne. Vol. 42.

ALBERTO MAGNO, SAN. *Opera Omnia*. París 1890.

ALEJANDRO DE HALES. *Summa theologica*. Quaracchi 1924-1957.

ANSELMO, SAN. *De concordia praescientiae, et praedestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio*. Ed. Migne, vol. 158.

ANSELMO, SAN. *De casu diaboli*. *Ibidem*.

ANSELMO, SAN. *De conceptu virginali et originali peccati*. *Ibidem*.

ÁLVAREZ, D. *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate*. Lyon 1611.

AVERROES. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Venetiis 1562.

AVICENA. *Opera Omnia, per canonicos (regulares S. Augustini) emendata*. Venetiis 1508.

BÁÑEZ, D. *Scholastica Commentaria in primam partem Summae Theologiae*. Madrid 1934.

BÁÑEZ, D. *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás*. Salamanca 1944-48.

- BÁÑEZ, D. *Comentarios inéditos a la Tercera Parte de Santo Tomás*. Salamanca 1951-53.
- BILLUART, C.R. *Summa S. Thomae*, Lieja 1751.
- SAN BUENAVENTURA. *Opera omnia*. Quaracchi 1882-1902.
- DUNS SCOTO *Opera omnia*. París 1891-1895.
- DURANDO DE SAN PORCIANO. *In Sententias theologicas Petri Lombardi Libri IV*. Venetiis 1571.
- EGIDIO ROMANO. *Exp. in Arist. libr. Phys.* Venetiis 1492.
- EGIDIO ROMANO. *In I Sententiarum*. Venetiis 1521.
- EGIDIO ROMANO. *In II Sententiarum*. Venetiis 1581.
- EGIDIO ROMANO. *In III Sententiarum*. Roma 1623.
- EGIDIO ROMANO. *Quaestiones disputatae de esse et essentia*.
- EGIDIO ROMANO. Venetiis 1503. *Quodlibeta sex.*, Venetiis 1504.
- EGIDIO ROMANO. *In librum De Causis*. Venetiis 1550.
- EGIDIO ROMANO. *Theoremata de esse et essentia*. Ed. E. Hocedez, Lovaina 1930.
- ESCOTO ERÍGENA. *De divina praedestinatione*. Ed. Migne, vol. 122.
- FULGENCIO, SAN. *Ad monimum*. Ed. Migne, vol. 65.
- HUGO DE SAN VÍCTOR *Quaestiones in Epistulam Paulo in Romanos*. Ed. Migne, vol. 175.
- ISIDORO, SAN. *Sententiae*. Ed. Migne, vol. 83.
- JUAN CRISÓSTOMO, SAN. *Homiliae in Genesim*. Ed. Migne, vol. 53.
- JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus philosophicus thomisticus, Philosophiae naturae*.
- MEDINA, B. *Commentaria in III pars D. Thomae*. Venetiis 1582
- MOLINA, L. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Ed. Sapientia. Madrid 1953.
- PEDRO DAMIANO. *De divina omnipotentia in reparatione corrupt. et factis infectis reddendi*. Ed. Migne, vol. 145.
- PEDRO LOMBARDO. *Sententias in IV libris distinctae*. Ed. Migne, vol. 192.
- SOTO, DOMINGO DE, *Commentariorum in libris sententiarum*. Salamanca 1557
- SUÁREZ, F. *De concurso, motione et auxilio Dei*. Madrid 1599.

C) LIBROS Y MONOGRAFÍAS

- ALVIRA, R. *Naturaleza y libertad*, Eunsa, Pamplona, 1980.
- BARBERI, D. *Ultimo sforzo per conciliare i diversi partiti e sentimenti contrari de' cattolici dottori intorno alla tanto dibattuta questione "De auxiliis"*. Roma 1831.
- BILLOT, L. *De Gratia Christi et libero hominis arbitrio*. Roma 1908.
- CORNOLDI, J.M. *Quale secondo S. Tommaso sia la concordia della mozione divina colla libertà*

- umana*. Roma 1890.
- D'ALES, A. *Providence et libre arbitre*. Paris 1927.
- DE SAN, L. *De Deo uno*. Lovaina 1894.
- DIEKAMP, F. *Theologia Dogmatica*. Roma 1950.
- DUMMERMUTH, A.M. S. *Thomae et doctrina praemotionis physicae*. París 1895.
- DUMMERMUTH, A.M. *Defensio doctrinae S. Thomae de praemotione physica, et responsio ad R. P. V. Frins S.J.* Lovaina-París 1895.
- DUMONT, P. *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*. París 1936.
- FABRO, C. *Partecipazione e causalità*. Torino 1960.
- FABRO, C. *Introducción al tomismo*. Madrid 1967.
- FRINS, V. S. *Thomae Aquinatis doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera*. Paris 1893.
- FUETSCHER, L. *Akt und Potenz*. Innsbruck 1933.
- GARDEIL, *Le Donné révélé et la théologie*. Paris 1919.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Dieu, son Existence et sa Nature*. Paris 1950.
- GAYRAUD *Providence et libre arbitre selon Saint Thomas d'Aquin*. Lyon 1892.
- GILSON, E. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid 1976.
- GONET, J.B. *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores*. Burdeos 1669.
- GONZÁLEZ, A.L. *Teología Natural*. Pamplona 2000.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A. *Teología Natural*. Madrid 1949.
- GOUDIN. *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*. Paris 1851.
- GRETT, J. *Elementa philosophiae aristotelico-thomistae*. Friburgo-Br. 1937.
- HAYEN, A. *L' intentionnel selon Saint Thomas*. Bruselas, 1954.
- IGLESIAS, E. *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante*. México 1946.
- ILLANES, J.L. (dir.) y SOUSA, P.G.A. (ed. lit.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*. Pamplona 1980.
- JANSSENS. *De Gratia Dei et Christi*. Friburgo-Br. 1905.
- LÉPICIER, A. *Tractatus de pertinentibus ad divinam operationem*. Roma 1909.
- LOTTINI, J. *Institutiones Theologiae Dogmaticae Specialis*. Roma 1908.
- JEILER, I. S. *Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata*. Quaracchi 1897.
- MANSER, G.M. *Possibilitas praemotionis physicae thomisticae*. Friburgo-Suiza 1895.
- MANSER, G.M. *La esencia del tomismo*. Madrid 1953.
- MANYÀ, J.B. *Theologumena. I, De Deo cooperante*. Barcelona 1946.
- MARITAIN, J. *Humanisme intégral*. Paris 1968.

- MARTÍNEZ DEL CAMPO, R. *Doctrina Sancti Thomae de actu et potentia et de concursu*. México 1944.
- MASSOULLIÉ, A. *Divus Thomas sui interpretes de divina motione et libertate creata*. Roma 1707.
- MERCIER, D. *Métaphysique générale*. Lovaina 1910.
- MONTANARI, G. *Determinazione e libertà in San Tommaso d'Aquino*. Roma 1962.
- MUNCUNILL, J. *Tractatus de Deo Uno et Trino*. Barcelona 1918.
- PAPAGNI, T. *La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nella creatura*. Benevento 1902.
- PARENTE, P. *De creatione universalis*. Roma 1943.
- PECCI, J. *La Prédetermination et la Science moyenne*. Paris 1885.
- PECCI, J. *Sentenza si S. Tommaso circa l'influsso di Dios sulle azioni delle creature ragionevoli e sulla scienza media*, Roma 1885.
- PÈGUES. *Commentaire français littéral de la Somme Théologique*. Toulouse-Paris 1924.
- PEsch, Chr. *Praelectiones dogmaticas*. Friburgo Br. 1925.
- PIOLANTI, A. *Dio nel mondo e nell'uomo*. Roma 1959.
- PLASSMANN, H.E. *Die Schules des hl. Thomas. Tomo IV*. Soest 1857.
- PRADO, N. del, *De gratia et libero arbitrio. Pars III: Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta doctrinam Molinae*. Friburgo-Suiza 1907.
- RAMÍREZ, J. *Opera omnia. De actibus humanis*. Madrid 1972.
- RÈGNON, T. de, *Bannésianisme et Molinisme*. Paris 1883.
- SATOLLI, F. *De divinis operationibus*. Roma 1885.
- SCHNEEMANN, G. *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*. Friburgo-Br. 1881.
- SERTILLANGES, A.D. *L'Idée de Création*. Paris 1949.
- SIWEK, P. *Psychologia Metaphysica*. Roma 1965.
- SOLANA, M. *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento*. Madrid 1940.
- STUFLER, J. *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii*. Innsbruck 1923.
- STUFLER, J. *Gott, der erste Beweger aller Dinge. Ein never Beitr. zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin*. Innsbruck 1936.
- TRAPÈ, A. *Il concorso divino nel pensiero di Aegidio Romano*. S. Nicola Tolentino 1942.
- VAN DER MEERSCH. *Tractatus de divina Gratia*. Brujas 1910.
- ZIGLIARA, T. *Theologia naturalis*. Roma 1876.
- ZIGON, F. *Divus Thomas arbiter controversiarum de concursu divino*, Goritia 1923.

D) ARTÍCULOS

- ALONSO, M. «Teoría sobre la causalidad instrumental en los profesores dominicos de la Universidad salamantina», en *Archivo Teológico Granadino* 4 (1941), pp. 23-41.
- ALVIRA, R., «Nota sobre la relación entre algunos conceptos fundamentales del pensamiento moderno», en ILLANES, J.L. (dir.) y SOUSA, P.G:A (ed lit.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1979 pp. 509-512.
- BONETTI, J. «Il concorso divino predeterminante», en *Divus Thomas (Pl.)* 53 (1950), pp. 31-45.
- BRUNI, G. «Catalogo dei manoscritti Egidiani Romani» en *Rivista di Filosofia neoscolastica* 22 (1930), pp. 230-249 y 23 (1931), pp. 410-441.
- BRUNI, G. «Egidio Romano e la sua polemica antitomista» en *Rivista di Filosofia neoscolastica* 26 (1934).
- CARDONA, C. «Introducción a la cuestión De Malo» en *Scripta Theologica* 6 (1974), pp. 111-143.
- CARRO, V. D. «De Pedro de Soto a Domingo Báñez» en *La Ciencia Tomista* 37 (1928), pp. 145-178.
- CONGAR, M.J. «Praedeterminare et Praedeterminatio chez S. Thomas» en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 23 (1934), pp. 363-371.
- DEGL'INNOCENTI, H. «De actione in causas secundas liberas iuxta S. Thomam» en *Aquinas* 4 (1961), pp. 28-56.
- FRÉNAUD, G. «S. Thomas et le concours divin» en *Revue thomiste* 44 (1939), pp. 392-410.
- FRINS, V. «Concours» en *Dictionnaire de Théologie Catholique* Tomo III, 1935.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. «Prédetermination non nécessitante; Détermination et motion intrinsèque» en *Revue de Philosophie* 1926 y 1927.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. «Le dileme: Dieu déterminant ou déterminé» en *Revue Thomiste* 33 (1928), pp. 193-210.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. «Prémotion physique» en *Dictionnaire de Théologie Catholique* tomo XIII, 1935.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. «De Comoedia banneziana et recenti syncretismo» en *Angelicum* 23 (1946), pp. 3-25.
- GAYRAUD. «Bannésianisme et molinisme, réplique au R. P. de Règnon» en *Science catholique* 1889.
- GERVAIS, M. «Nature et grâce chez Saint Thomas d'Aquin» en *Laval Théologique Philosophique* 30 (1974), pp. 333-348.
- GREENSTOCK, D.L. «La moción de Dios en las causas segundas según Egidio Romano» en *La Ciencia Tomista* 73 (1947), pp. 63-104.
- HELLÍN, J. «Santo Tomás y la cooperación inmediata de Dios en las acciones de las criaturas» en *Pensamiento* 2 (1946), pp. 467-476.

- HUARTE, G. «Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante» en *Gregorianum* 6 (1925), pp. 81-114 y 9 (1928), pp. 238-266.
- JERICÓ BERMEJO, I. «Gracia de Dios y acción del hombre. (El recto sentido de esta experiencia según Báñez)» en *Studium* 39 (1999), pp. 373-408.
- LAPORTA, J. «La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin» en *Etudes de Philosophie Médiévale* 55 (1965).
- LIPPI, A. «L'azione divina sulla libertà umana» en *Studi e ricerche sulla rinascita del Tomismo* 3 (1966).
- LIPPI, A. «Il beato Domenico Barberi filosofo neotomista» en *Aquinas* (1965), pp. 393-414.
- LLANO, A. «Interacciones de la Biología y la Antropología. I y II» en LÓPEZ MORATALLA, N. (dir), *Deontología Biológica*. Pamplona 1987, pp. 153-210.
- MARÍN SOLA. «El sistema tomista sobre la moción divina» en *La Ciencia Tomista* 32 (1925), pp. 5-54.
- MARÍN SOLA. «Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina» en *La Ciencia Tomista* 33 (1926), pp. 5-74.
- MARTIN, R. «Pour S. Thomas et les Thomistes contre le R. P. Stufler» en *Revue Thomiste* 7 (1924), pp. 579-595; 8 (1925), pp. 167-186; 9 (1926), pp. 73-85.
- MARTIN, R. «Pro tutela doctrinae S. Thomas Aq. de influxu Causae primae in causas secundas» en *Divus Thomas* 2 (1924), pp. 356-372.
- NEVEUT, E. «Controverses récentes sur le concours divin et la prémotion divine» en *Divus Thomas (Pl.)* 4 (1927), pp. 123-126.
- O'CONNOR, W.R. «Molina and Báñez as interpreters of St. Thomas Aquinas» en *New Scholasticism* 21 (1947), pp. 243-259.
- PARENTE, P. «Causalità divina e libertà umana» en *La Scuola Cattolica* 2 (1947).
- SAGÜÉS, J. «¿Crisis en el bañecismo?» en *Estudios Eclesiásticos* 86 (1948), pp. 699-749.
- SAGÜÉS, J. «La suerte del bañecianismo y del molinismo» en *Miscelanea Comillas* 34-35 (1960), pp. 393-431.
- SCHMAUS, M. «Nicolai Trivet quaestiones de causalitate scientiae et concursu divino» en *Divus Thomas (Pl.)* 35 (1932), pp. 185-196.
- SCHULTES, R. «Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe» en *Divus Thomas* 2 (1924), pp. 38-65.
- SCHULTES, R. «Die Entwicklung der Stufler-Kontroverse» en *Divus Thomas* 3 (1925), pp. 360-369; 464-482.
- SORIA, C. «El fin, su intencionalidad y su causalidad» en *Estudios Filosóficos* 2 (1953), pp. 57-87; 349-379.
- STUFLER, J. «Der hl. Thomas und das Axiom: Omne quod movetur, ab alio movetur» en *Zeitschrift für Katholische Theologie* 47 (1923), pp. 369-390.

- STUFLER, J. «Quaestiones controversae circa doctrinam S. Thomae de operatione Dei in creaturis» en *Ephemerides Theologiae Lovainensis* 3 (1926), pp. 200-210.
- STUFLER, J. «Die Konkurslehre des Petrus Olivi» en *Zeitschrift für Katholische Theologie* 54 (1930).
- STUFLER, J. «Bemerkungen zur Konkurslehre des Durandus von St. Pourçain» en *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* 1935, pp. 1080-1090.
- SYNAVE, P. «Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante» en *Revue Thomiste* 32 (1927), pp. 231-249.
- TEIXIDOR, L. «Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones y efectos de sus criaturas» en *Estudios Eclesiásticos* 7 (1928), pp. 5-23 y 146-160; 9 (1930), pp. 321-350; 11 (1932), pp. 190-227.
- VAN HOVE, A. «De motione divina in ordine cum naturali tum supernaturali animadversiones» en *Divus Thomas (Pl.)* 36 1933), pp. 248-264.
- VANSTEENBERGHE, F. «Molinisme» en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomo X, 1935.

TABLA DE ABREVIATURAS

Comp. Theol.	<i>Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum.</i>
C. Gent.	<i>Summa contra Gentiles.</i>
C. Graec.	<i>Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pontifex Maximum.</i>
De Car.	<i>Quaestio disputata de caritate.</i>
De Malo	<i>Quaestio disputata de malo.</i>
De Nat. mat.	<i>De natura materiae et dimensionibus indeterminatis.</i>
De Pot.	<i>Quaestio disputata De Potentia.</i>
De Subs. sep.	<i>De substantiis separatis seu de angelorum natura ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum.</i>
De Ver.	<i>Quaestio disputata de veritate.</i>
De Virt. in comm.	<i>Quaestio disputata de virtutibus in communi.</i>
In De causis.	<i>In libros de causis expositio.</i>
In Ioann.	<i>Expositio in Evangelium sancti Ioannis.</i>
In Metaph.	<i>In duodecim libros Metaphysicorum expositio.</i>
In Phys.	<i>In octo libros Physicorum expositio.</i>
In Sent.	<i>Commentarium in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi.</i>
S. Th.	<i>Summa Theologiae.</i>

CÓMO MUEVE DIOS EL MUNDO

I. EL MOVIMIENTO DE LAS CRIATURAS

Santo Tomás da este breve esquema: «El cuidado de algo comprende dos cosas: la razón de orden, denominada providencia o disposición, y la ejecución del orden, que se denomina gobierno; de los cuales, el primero es eterno y el segundo temporal»¹, y añade que «dos son los efectos del gobierno, la conservación de las cosas en el bien y el movimiento de ellas hacia el bien»². Es muy sencillo: Dios concibe el plan respecto a las criaturas y lo ejecuta de dos maneras: creando y moviendo. Se trata en estas páginas de averiguar en qué consiste este *mover* Dios las criaturas.

1. ACLARACIONES PREVIAS

1.1 *El concepto de naturaleza*

Al observar las criaturas nos asombramos de que sean y de que obren. Al estudiar la constitución metafísica del ente distinguimos su acto de ser y su esencia. La referencia a Dios es necesaria, porque las criaturas, aunque hayan recibido su ser y su esencia de su generante, al no tener en sí la razón última de su misma existencia, se concluye la necesidad de su dependencia inmediata de Dios. Esa relación con el Creador se llama creación. Creación que no consiste en un hecho histórico, sino en «la situación estable de dependencia de las criaturas respecto a su Creador. Es la condición metafísica de lo creado, en cuanto que es mantenido en el

¹ *S.Th.*, I, q. 22, a. 1, ad 2.

² *S.Th.*, I, q. 103, a. 4.

ser por la Causa originaria. Por eso la creación es tan real y actual hoy como en el primer día del Génesis»³.

Al estudiar la constitución metafísica del ente en movimiento, en cuanto que se mueve, encontramos que, aunque otra criatura haya movido al agente a obrar, hay una necesidad metafísica de remitir a Dios la causa de ese movimiento. Esa relación de dependencia con la Primera causa del movimiento se ha dado en llamar *concurso* divino, por unos, y *moción*, por otros. Tanto para unos como para otros, al encontrar serias dificultades a la hora de definir qué entienden por esos conceptos, han ido poniéndoles apellidos: concurso simultáneo general colato..., premoción física predeterminante necesitante...

Pensamos que habría que hablar más bien de *providencia*. En el contexto en que lo utilizamos, éste es un término estrictamente metafísico, no religioso, y significa prever y proveer, ordenar las cosas que sucederán. Lo cual no significa «para que sucedan» como si se hubieran previsto al modo matemático. Nada más lejos de la realidad que esa concepción del mundo. La providencia de Dios no es más que «la razón del orden de las cosas a sus fines»⁴.

En efecto, si observamos el movimiento que se da en el universo comprobamos que las criaturas no se mueven al azar (sería el caos), y tampoco de un modo tan programado hasta en sus mínimos movimientos que no quepa cierta indeterminación. Los movimientos de cada criatura se producen de modo ordenado. Y esto por dos motivos: porque Alguien inteligente ha creado cada cosa con una *naturaleza* y porque ha creado las criaturas *ordenadas entre sí*. A diferencia del mecanicismo, que entiende la realidad física como un tejido indiferenciado, la metafísica teleológica lo entiende como un orden diferenciado, cuyo último sentido y finalidad le viene dado por una Inteligencia trascendente.

El concepto aristotelico-tomista de *naturaleza* es necesario para comprender que las cosas del mundo físico no se agotan en su mera

³ LLANO, A. en *Deontología Biológica*. Pamplona 1987, p. 157.

⁴ *S.Th.*, I, q. 22, a.1.

facticidad, no son informes fragmentos de materia, sino que tienen una estructura formal interna por la que son capaces de funciones propias, dirigidas a un fin propio, es decir, natural. A la hora de hablar del movimiento, Santo Tomás parte de «las cosas naturales» (no de las criaturas pensadas como objetos de las matemáticas), y de que, por las formas que se hallan establemente en ellas, las criaturas poseen virtudes propias por las que pueden realizar unos tipos de acciones. Cada criatura realiza un tipo de acciones y no otras, según su naturaleza. Hay, por tanto, una ordenación natural en cada cosa hacia ciertos movimientos que le son connaturales. Tienen, no una ordenación natural hacia el movimiento en general, sino hacia unos tipos concretos de movimientos. Es lo que se denomina *inclinación natural*, que es como la orientación hacia lo que le es conveniente.

A la vez, las criaturas se relacionan con otras, pero no de cualquier modo, sino con unas sí y con otras no, como el oxígeno se une al hidrógeno en unas proporciones, pero no se une con otros elementos químicos; o los animales se acercan al agua, pero huyen del fuego. Y este tipo de relaciones se da porque Alguien inteligente ha ordenado así las cosas.

1.2 Algunos equívocos

Cuando las criaturas de hecho se mueven, ¿qué relación guarda su movimiento con Dios? Lógicamente todo lo que de entidad se encuentre en el movimiento hay que referirlo a Dios como Creador, pero en cuanto al movimiento como tal, ¿precisan las criaturas de una *acción* divina? Santo Tomás contesta expresamente que no, y lo hace –en un texto generalmente olvidado– fundamentándose en principios estrictamente aristotélicos: «Algunos sostuvieron que los entes (para obrar), además de la forma sustancial, necesitan ser movidos *por sí* por un agente exterior, pero esto es rechazado por Aristóteles»⁵.

⁵ *In De Caelo*, lect. 18.

Dios no interviene en el mundo una vez que éste es y *funciona* tal como Él ha establecido. No se necesita una nueva *intervención* divina en el mundo para cada acto de las criaturas, precisamente porque cada ente está intrínsecamente finalizado, porque el mundo no es un mecano mostrenco.

En una primera lectura de los textos en que Santo Tomás expone su pensamiento, se aprecia, viéndolos en su conjunto y sin ninguna otra consideración, que el Aquinate enseña que Dios «mueve» de cinco maneras inmediatamente en todo operante. Para Tomás de Aquino, como era habitual en su época, *mueve todo aquello que influye en el paso de la potencia al acto*: todo agente es movido por el *generante* al darle la virtud operativa, también le mueve o ayuda a sus movimientos aquello que *conserva* las virtudes operativas, también mueve aquello que *aplica a obrar*, y mueve aquello que influye en la producción del *efecto*; y mueve también *el fin*; por lo que no conviene reducir la causalidad a la causa eficiente.

Sostenemos que Dios mueve eficientemente por el único modo de crear las cosas con su naturaleza finalizada, lo cual es crear, pero no añade otro principio activo a la creación; no *concorre* en el actual obrar de las criaturas, ni en el agente ni en la acción. *Dios no mueve* el mundo ni a ninguna criatura en particular en el ámbito natural. El equívoco proviene al entender como causalidad eficiente los textos del Aquinate cuando habla que Dios mueve, porque todo lo que de alguna manera influye en el obrar es mover, pero no dice nunca que Dios mueva a nada ni a nadie en una acción, salvo a los que mueve por la gracia.

Nos parece haber descubierto un error de interpretación ya en Egidio Romano para quien las criaturas son meros órganos por los que Dios actúa. Desde ahí, cada vez que Santo Tomás afirma que Dios «obra», «mueve» o «aplica» se ha entendido como un movimiento que, saliendo de Dios, llega a las criaturas. Pero Santo Tomás nunca dice eso.

Este equívoco que proviene de cambiar el contenido de los términos será lo que lleve a haber entendido en ese sentido la primera vía para demostrar que Dios existe: se habla de motores movidos, que son criaturas, y de un primer motor no movido, que es Dios. Pero el modo de

influir éste es de otro orden –como causa–, y por ello puede influir inmediatamente en el movimiento de todos y cada uno de los motores intermedios y en el agente último. Pero no se ha de imaginar –aunque den pie a ello los ejemplos que utiliza el Aquinate en otros lugares– que el modo de influir Dios en el movimiento de las criaturas sea un concurso, como algo físico que Dios *hace* (como si fuera un artesano), aunque se conciba su movimiento o su concurso de una naturaleza eminente o inefable, porque entonces Dios intervendría en el mundo de las criaturas al modo de una criatura.

Además, observamos que muchos «motores» que influyen en otros no lo hacen sino de manera intencional, no física. El mejor ejemplo no es el de la mano que acciona el bastón el cual golpea la piedra, o el carpintero que golpea la madera; el Aquinate emplea este tipo de ejemplos porque se ve claramente la dependencia esencial de una causa en otra. Pero hay otros muchos modos de influir en el movimiento de otro, y por tanto de *mover*.

Esto ha llevado a otro equívoco: a considerar las criaturas como estrictos instrumentos de Dios. Si se lee con atención, Santo Tomás no dice eso: pone el ejemplo del artista que utiliza un instrumento para explicar que la naturaleza de la causalidad de Dios en las criaturas para que éstas obren es “de modo semejante a” como está la virtud de la causa principal en la instrumental. Las criaturas al obrar se comportan “como” instrumentos de Dios, pero de ninguna manera Dios las mueve como el carpintero acciona el hacha, porque, incluso, en ese sentido el hacha no es instrumento. La total dependencia de las criaturas respecto a su Creador no es porque ellas sean como piezas que, en definitiva, Él mueve, sino porque la virtud de su movimiento no está en ellas.

Si se entiende correctamente qué significa para Santo Tomás *mover* y qué es lo que recibe el *instrumento* cuando es tal, se habrá abierto la puerta para comprender por qué dice que Dios obra inmediatamente en todo operante. Pero para los intérpretes de Santo Tomás en este punto, tanto Báñez como Molina, Dios mueve actuando en el mundo como causa eficiente próxima (inmediatamente), con el fin de posibilitar

metafísicamente el actual obrar de cada criatura; de esta manera, ningún movimiento escaparía a la acción divina, y por esa eficiencia Dios dirigiría el mundo. Pero con este planteamiento, que nos parece equivocado, la polémica nunca se acaba, ya que cualquier solución siempre tiene una objeción, aunque se intente obviar con citas del Aquinate sacadas de otros contextos.

Tampoco nos parecen satisfactorios los intentos conciliadores de los defensores de la «moción física indeterminada», porque no terminan de salir del planteamiento equivocado inicial. Es loable su esfuerzo y los ejemplos que aducen, pero donde hay que ir es a los ejemplos que pone el Aquinate, y encontrar en ellos la explicación que quiere mostrar.

Si admitimos que el Doctor Angélico dio con la solución, la única posibilidad de salir del enredo es volver a leer los pasajes en los cuales Santo Tomás trata expresamente este tema y replantear su interpretación. Solución que tiene que ser en cierto modo sencilla, aunque luego haya que profundizar en ella. Cuando empezamos a investigar en este sentido, encontramos que ya a principios del siglo XX Stufler había hecho este replanteamiento. Por eso el desarrollo que vamos a hacer aquí sigue su línea de investigación.

1.3 *Un planteamiento nuevo*

Antes de exponer nuestra opinión nos parece que conviene hacer algunas observaciones. En primer lugar, el mismo Molina confesó su alejamiento de Doctor Angélico, «ya que según la doctrina de Santo Tomás, Dios no concurre inmediatamente con inmediatez del supuesto a las acciones y efectos de las criaturas»⁶. En efecto, como veremos, el Aquinate explica que Dios no actúa por inmediatez de supuesto sino por inmediatez de su virtud. De hecho Santo Tomás rechaza expresamente que Dios y las criaturas obren al modo como dos motores arrastran una

⁶ MOLINA, *Concordia...*, II, q. 14, a. 13, disp. 26.

nave⁷, es decir, excluye esa posible interpretación del concurso simultáneo.

Por otro lado, entendemos que la necesidad de acudir a una premoción física viene de un enfoque falso, es decir, de un planteamiento equivocado: se postula la necesidad de que Dios ponga en un primer acto a la criatura, que se encuentra en potencia de obrar, porque ella por sí misma no puede. Pero Santo Tomás no parte del ente estático, que está en potencia de obrar y al cual es imposible metafísicamente pasar al acto, sino que contempla al ente en movimiento, que ya se mueve por otro, y explica por qué esto –en todos sus aspectos– se realiza en virtud de Dios.

Es muy diferente este planteamiento, porque, por ejemplo, no se puede hablar de la virtud operativa si no se está obrando, de igual manera que la potencia sólo se conoce por el acto. Sin una visión unitaria, no por piezas separadas, es imposible entender a Santo Tomás cuando dice que Dios *obra* en todo operante, porque no se refiere a que Dios realice una *acción*, ya que Dios obra de cinco modos, nada menos, según cada aspecto del obrar creatural.

En ningún lugar de sus obras encontraremos que hable de moción física o premoción, ni de que Dios reduzca al acto a las criaturas, sino que más bien, cuando habla de la moción (la impresión del primer motor) lo hace en otro sentido. Asimismo, por este desenfoque, se suele entender que lo que recibe el instrumento en las manos del carpintero es un *empuje* transeúnte, cuando el Aquinate habla de que el instrumento posee transitoriamente *la virtud del arte* que tiene el artista en su cabeza, lo cual es muy diferente.

Para ir acercándonos a ella hemos de distinguir, aparte del fin subjetivo del agente, tres elementos en el proceso operativo: el principio u operante, el término u operado, y el medio entre ambos, la operación formal. Por ello, si Dios obra en todo operante, no lo hace bajo una única razón, sino que cada aspecto postula una razón formalmente distinta.

⁷ Cfr. *S. Th.*, I, 52, 3 y en *Contra Graecorum*, 23.

Por parte de Dios, como la acción divina es la misma divina Esencia, eterna e inmutable, no puede haber ninguna nueva acción que no sea la creación, por lo que hay que concluir que la novedad de la acción divina sólo se puede predicar por parte de las criaturas. Por tanto habrá que ver cómo se concreta o en qué sentido se dice esa operación de Dios en esos tres aspectos del obrar creatural: en las potencias operativas que van a obrar, en la acción misma y en la producción de sus efectos. Son los tres grandes apartados en que hemos dividido nuestra exposición, siguiendo el orden que hace el Doctor Angélico en *De Potentia* 3, 7, tanto en el obrar de las criaturas en general, como en el caso especial de la voluntad. Esperamos que sirva para arrojar un poco más de luz sobre lo que significa *obrar en virtud de Dios*.

2. DOTACIÓN Y CONSERVACIÓN DE LA POTENCIA OPERATIVA

2.1 *La creación*

Como es sabido, crear es el modo de obrar propio de Dios. No hay ninguna realidad que no proceda de Dios: todo lo que es, es por Dios. Partiendo de Aristóteles, Santo Tomás expone que todo lo que es, es porque tiene ser. Todo lo creado tiene ser, pero no se identifica con el ser. Éste es el efecto más común y universal de todos, el que más profundamente inhiere en las cosas, por tanto no puede tener una causa particular sino universal: es el efecto propio de Dios.

Por esto, es básico y algo sin lo cual no se puede entender el tema que estamos tratando, distinguir netamente dos planos de realidad, que de ningún modo se interfieren y que uno funda al otro: el trascendental y el predicamental.

En efecto, hablando del plano trascendental, decimos que el efecto propio de Dios es dar y conservar el ser a las cosas: es crear (la conservación no es sino la permanencia de la creación en el tiempo), es sostener en el ser todo aquello que en el nivel predicamental se produce, según unas reglas previstas por Dios. No es sólo creación la producción

de la materia prima, los ángeles y las almas racionales; crear es *hacer todo de la nada*. Pero en un sentido más amplio decimos que Dios da el ser y lo conserva a todo aquello que se produce y genera por las criaturas a partir de otra criatura, pues todo tiene una dependencia íntima de Dios por su *ser*. Por eso, hay que decir que todo lo que es, es creado por Dios. Ninguna criatura, nada que tenga entidad, se puede sustraer a la presencia y a la acción inmediata de Dios.

Pero *en otro plano*, en el predicamental, todo lo que son las criaturas, sus relaciones y sus efectos propios, se producen y explican sin la necesidad de acudir a la instancia trascendental. Ellas se bastan para producir sus efectos, porque así han sido constituidas por Dios. No hay que olvidar que los efectos que producen las criaturas no serían nada sin esa acción divina, pero queremos resaltar que la razón formal, el modo de obrar Dios es el *ser*, y no por otra, que será la razón formal propia de las criaturas. Son dos planos que es importante no perder de vista, porque Dios actúa sin interferir el modo propio de éstas.

A modo de ejemplo, y sin querer dar aquí una descripción exhaustiva ni hacer un estudio a fondo, podemos distinguir en la *substancia* varias facetas: su ser, su unidad, ser sustrato de accidentes y su relación con otras substancias. En cierto sentido hay que decir que todos estos aspectos y distinciones proceden de Dios (distinciones que no hace falta que sean reales, pues si una cosa la conocemos bajo varios aspectos, todos ellos se los podemos atribuir a Dios), puesto que Dios ha previsto en un Decreto eterno que las cosas sean como son, que se produzcan como se producen, tengan tales relaciones, etc.

Sin embargo, cuando la sustancia existe ya de hecho, cuando estamos en el plano predicamental, al preguntar por qué se ha originado esta sustancia o por qué es sustrato de accidentes no se puede decir que es porque Dios quiere o porque las ha hecho así. Esto es verdad, pero es salirse del plano predicamental (lo que ya sería absurdo es responder que Dios *relaciona* las cosas o *pega* cada accidente al sustrato o *mueve* cada cosa en cada movimiento). La respuesta física y metafísica es que la sustancia existe porque fue engendrada, y es sustrato de accidentes por ser

substancia, ya que es propio de la substancia sustentar accidentes, relacionarse, etc.

Todo lo que es, procede de Dios, y es porque Dios quiere, y ni un ápice de la realidad escapa de ello. Pero eso no quita para que la realidad tenga una entidad y una causalidad propias; por lo que al hacer un análisis de las causas, de las sustancias, del lugar que ocupan, de la cantidad, etc., nunca se encuentre a Dios interviniendo, pegando las cosas para que tengan unidad, o aplicando las virtudes operativas para que puedan obrar, sino que todo se explica a nivel de la naturaleza.

2.2 Conservación de las cosas en el ser

Dios obra inmediatamente en todo agente porque mantiene cada cosa en su ser. Está presente en cada criatura, no como parte de su esencia, sino manteniéndola en el ser. La suya es una presencia fundante de todo lo que la criatura es bajo cualquier aspecto. La criatura tiene una relación de dependencia total a Dios porque participa del ser; por eso, como «el obrar sigue al ser», también depende de Dios en su obrar.

Esta conservación en el ser no debe ser confundida con la conservación de la virtud operativa. En el primer caso Dios actúa inmediatamente como supuesto, en el segundo, son otras criaturas las que conservan la virtud, y Dios la conserva inmediatamente por intermediación de virtud.

Santo Tomás incluye en *De Potentia* 3, 7 el mantenimiento de las cosas en el ser porque, aunque no sea un modo de mover, es uno de los dos motivos por los que Dios obra inmediatamente en cualquier operante (el otro, como veremos, es porque Dios es su virtud).

2.3 Dios da la virtud operativa

La criatura *recibe* y *conserva* su virtud operativa gracias a otras criaturas, pero ambas cosas se realizan «en virtud de Dios». Más adelante explicaremos cómo el agente próximo obra inmediatamente, en cambio Dios obra también inmediatamente pero en cuanto a la virtud.

2.4 La «impresión» del primer motor

En cuanto a la conservación de la potencia operativa sucede algo semejante a lo que sucede en la recepción de esa potencia: aunque sean otras criaturas las que conservan la salud de un viviente, por ejemplo, sucede que si la posee actualmente es porque la conserva «en virtud de Dios». Dios posibilita que la virtud operativa sea actualmente verdaderamente operativa, lista para la acción. Es decir, la criatura no posee la potencia como necrosada o pasiva, sino dispuesta a la acción. Y si actualmente lo está no es por ella misma ni por ninguna otra causa creada, sino porque tiene una inclinación natural, que es un principio activo estable, y esto procede de Dios.

Como en el caso de la dotación de la virtud operativa, también la conservación de esta virtud procede de Dios de dos maneras: de una manera *mediata*, haciendo que unas criaturas conserven a otras, y además *inmediatamente* por su virtud.

Eficientemente Dios no está activando continuamente las virtudes operativas; no está actuando en el mundo –en la Naturaleza– para que no se quede mustio o pierda sus capacidades. La conservación del mundo y de cada aspecto suyo se debe a las mismas criaturas, pero gracias a la naturaleza que les ha sido dada. Si su naturaleza está en una permanente disposición para el movimiento es por una relación continua que tienen con Dios. Santo Tomás llama a esa inclinación natural de cada cosa «impresión del primer motor», por la que mueve a cada criatura suave y eficazmente.

Por eso conviene aclarar en qué sentido lo dice, porque algunos autores han visto en ella una moción transeúnte por la que Dios movería físicamente –eficientemente– a cada acto a cada criatura (premoción), y otros una ayuda o impulso que Dios añade a la creación y conservación de las virtudes operativas, como el viento que empuja la nave, ya dotada de lo necesario para navegar, para que se mueva (concurso simultáneo), pero si volvemos a leer lo que dice el Aquinate en este punto (no conviene perder de vista los textos donde expresamente trata el tema, sin tener que

acudir a otros lugares para dar otra interpretación), nos encontraremos que el Aquinate lo explica de manera sencilla. En el texto de *Contra Gentiles* lo dice muy claro:

«Es evidente que toda acción que no permanece si cesa la *impresión* de algún agente, procede de dicho agente. Por ejemplo, el que, al cesar la acción del sol, que ilumina el aire, no pueda permanecer la manifestación de los colores revela como indudable que el sol es la causa de la manifestación de los colores. Y lo mismo ocurre con el movimiento violento, pues cesa al cesar la violencia de quien lo provoca. Ahora bien, así como Dios no sólo dio el ser a las cosas cuando comenzaron a ser, sino que también lo causa en ellas mientras son, conservando en el ser las cosas, del mismo modo no sólo se les dio, al crearlas en un principio, las virtudes operativas, sino que también las causa constantemente en las cosas. Por eso, si cesara la influencia divina, cesaría toda operación. Luego toda operación se reduce a Él como a su causa».

La influencia divina por la que conserva las potencias operativas es la *impresión* que Dios da como primer movente y que, al contrario de lo que sucede en el movimiento violento –que necesita un influjo transeúnte–, esta impresión o influjo *permanece* mientras permanece la facultad operativa –por ejemplo la vista– posibilitando su capacidad, como el sol posibilita ver los colores. A principios del siglo XX Stuffer aclaró que al hablar de esta *impresión* de Dios en cada criatura, Santo Tomás se refiere a la *inclinación* que da a cada cosa, una tendencia *estable* en la naturaleza; la ordenación de cada criatura a su fin, de cada potencia a su acto y a su objeto propio. Al no tener la criatura por sí misma la naturaleza, sino que la tiene recibida de otro, que en definitiva es Dios, precisamente porque es criatura, la inclinación que sigue a esa naturaleza también es dada por Dios⁸. Dios *dirige* y *ordena* cada cosa a su fin⁹, y de

⁸ “Necessitas naturalis inhaerens rebus, qua determinatur ad unum, est *impressio quaedam Dei dirigentis* ad finem... id, quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura” *S. Th.*, I, 103, 1 ad 3.

esta manera *mueve* suavemente a cada cosa a obrar sin violentarla, porque esa *impresión* es natural a cada cosa, causando en ellas movimientos connaturales según sus formas y virtudes propias:

«En el orden de los móviles y motores es preciso que los motores segundos sean ordenados al fin por el primer motor, por una *disposición impresa* en ellos por el primer motor, como queda claro cuando el alma mueve la mano y la mano el báculo y el báculo golpea, que es el fin intentado por el alma. El báculo y la mano tienden al fin por este intento del alma, que el alma imprime en ellos ya sea mediata o inmediatamente. Pero esta es la diferencia en los movimientos naturales y violentos, que en los movimientos violentos la *impresión* dejada por el primer motor en los segundos motores es añadida a su naturaleza, por lo que la operación subsiguiente de tal *impresión* les es difícil y laboriosa; en cambio, en los motores naturales *la impresión dejada por el primer motor* en los segundos motores les es causa natural, por lo que la operación que sigue por esta *impresión* es conveniente y suave; por eso se dice en el libro de la Sabiduría, 8, que Dios dispone todas las cosas con suavidad, porque cada cosa de la naturaleza, ordenada por Él, tiende hacia aquello que ha sido ordenado por la providencia divina según la exigencia de la *impresión* recibida»¹⁰.

Esta *impresión* es el *apetito natural*: a cada forma sigue un apetito, una inclinación hacia su fin propio y específico, dado por Dios¹¹. Esto tiene gran importancia para Santo Tomás, pues esa *impresión* ordena ontológicamente a la criatura a su fin, y, por tanto, las operaciones que surgen de la potencia ordenada por Dios son también ordenadas por Él.

⁹ *S. Th.* I, 103, 8.

¹⁰ *In IV Sent.*, 49, 1, 3, qc 1.

¹¹ “Dicendum, quod naturalia, quamvis non habeant voluntatem, tamen intendunt aliquid per appetitum naturalem, secundum quod dirigunt in finem suum ab intellectu divino naturae attribente inclinationem, quae inclinatio *appetitus naturalis* vocatur” *In II Sent.*, 38, 1, 3, ad 2.

Según esto, las criaturas irracionales tienden a su fin como movidas por otro, ya que obran según la inclinación recibida, en cambio las racionales, aunque la tienen recibida, conocen su fin y pueden ordenar sus actos hacia ese fin. De ahí que las criaturas irracionales son más bien *movidas* que motoras, se mueven ellas mismas pero *no por sí mismas*:

Para Santo Tomás, Dios mueve así realmente, porque *el fin mueve realmente*¹². Las criaturas carentes de conocimiento tienen el fin impreso en su naturaleza, por lo que espontáneamente se mueven hacia su objeto, automáticamente pasan al acto¹³; las dotadas de conocimiento, poseen el fin intencionalmente cuando conocen, captan algo como conveniente, como fin, y surge en ellos la apetición, el movimiento a poseerlo¹⁴.

Hoy día, sin embargo, es común decir que esto no es mover, que el fin no mueve realmente, por lo que Dios al dar la inclinación natural no mueve; y la razón es que poco después de Santo Tomás se difundió la idea de que el fin sólo mueve metafóricamente¹⁵, como que no mueve; que el único modo real de mover es el eficiente. Pero para Santo Tomás esto es fundamental, porque esta ordenación esencial de cada criatura hacia su fin es lo que posibilita el movimiento; no el movimiento en general, sino los movimientos propios de las cosas naturales, por los que se mueven en una dirección y se relacionen con unas criaturas y no con otras.

Por tanto, la conservación de las potencias operativas se hace inmediatamente por otras criaturas, pero también inmediatamente por Dios en otro orden, porque gracias a Él la potencia operativa posee su

¹² “Tertio modo per modum causae finalis; sicut finis dicitur efficere movendo efficientem” *S. Th.*, I, 48, 1, ad 3; “Finis non est causa nisi secundum quod movet efficientem ad agendum” *De Pot.*, 5, 1; “In tantum enim finis habet rationem causae in quantum movet agens” *De Ver.*, 5, 2, etc.

¹³ “Appetitus autem naturalis statim prodit in actum nisi aliquid impediens” *C. Gent.*, III, 83; cfr. *De Ver.*, 24, 2.

¹⁴ Cfr. *S. Th.* III, 62, 6.

¹⁵ ESCOTO: “Finis non movet nisi metaphorice, igitur non effective” *In II Sent.*, 25, 24.

actual inclinación a la acción –es potencia activa–. Dicho de otro modo, si el agente tiene operativa en el tiempo la capacidad de obrar es en virtud de Dios.

3. DIOS APLICA A LA ACCIÓN

3.1 *El paso de la potencia al acto*

Hemos visto hasta ahora que Dios obra en todo operante dándole las potencias operativas con el consiguiente apetito natural y conservándolas. Sin embargo, poseer esos principios internos de operaciones no basta para producir las acciones, pues las potencias pasivas necesitan de algo en acto que las reduzca al acto. Por eso Santo Tomás, en contra del posterior magisterio de Durando, enseña que Dios mueve *aplicando* las potencias a la acción, como el artesano aplica la sierra a cortar o el cocinero aplica el fuego a la comida para hacer una cocción.

Los defensores de la premoción física, fijándose en el ejemplo del artesano, concluyen que Dios aplica inmediatamente a cada criatura, dándole un impulso físico –que afecta realmente a la criatura–, una moción que la reduce a un primer acto.

Ciertamente Santo Tomás enseña que Dios aplica a la operación, pero en ningún texto dice que sea Él quien lo haga inmediatamente (con *inmediación del supuesto*) con exclusión de las demás substancias creadas. Más bien parece que la aplicación a obrar, la reducción de la potencia al acto, la hacen otras criaturas inmediatamente, y mediatamente por Dios, aunque Él sea causa de toda aplicación que hacen las criaturas porque todas obran *en virtud* de Dios, y por eso Dios obra inmediatamente en todo operante.

El principio que rige la concepción tomista de la *aplicación* está tomado de Averroes, acérrimo defensor del obrar creatural frente al ocasionalismo de su tiempo: «No hay ninguna potencia pasiva en la

naturaleza, a la cual no responda su potencia activa natural»¹⁶. El paso de la aplicación de cualquier potencia pasiva es llevada a cabo inmediatamente por su correspondiente potencia activa, cuya virtud la tiene recibida de Dios, y por eso hay que decir que *actúa* también.

Podría pensarse que la aplicación se produce por la acción inmediata de Dios y la causa segunda aplicante, pero Santo Tomás rechaza la posibilidad de que dos causas perfectas y completas causen inmediatamente bajo el mismo aspecto¹⁷. Evidentemente, también hay que excluir dos aplicaciones: una por parte de Dios y otra procedente de una causa segunda; Santo Tomás jamás hace la más mínima mención a dos aplicaciones, que, en definitiva, sería atribuir a dos causas inmediatas el mismo efecto: el paso de la potencia al acto.

Una prueba de que la aplicación por parte de Dios no es inmediata se ve claramente por todos aquellos movimientos naturales en los que la aplicación a obrar no consiste en recibir el agente un impulso eficiente transeúnte por parte de otro, sino una aplicación *accidental*, lo cual sucede en todas las potencias que son puramente activas: el intelecto agente y todas las potencias naturales (además de la potencia divina). Si para estos movimientos no se precisa ningún impulso físico de otro aplicante, mucho menos de Dios como motor (por ejemplo, para caer la piedra basta con remover el obstáculo que se lo impide), aunque sí haya que remitir a Dios el paso al acto de estas potencias por razón que hemos dicho, como primer aplicante o primer motor.

3.2 *Un esbozo de la primera vía*

Yendo a los textos en que el Aquinate trata el tema de que Dios obra en todo operante aplicando o moviendo a obrar, se evidencia que siempre

¹⁶ *In III Sent.*, 26, 1, 2. Cfr. *In II Sent.*, 12, 1, 1; 30, 21 1; *In IV Sent.*, 43, 1, 1, qc 1; *De Ver.*, 18, 2; *De Pot.*, 6, 1 arg 18. El principio es formulado por Averroes en *In IX Metaph.*, comm. 11.

¹⁷ “Impossibile est duas causas completas esse immediate unius eiusdemque rei. Quod patet in omni genere causarum” *S. Th.*, I, 52, 3.

introduce una serie de causas subordinadas entre Dios y el efecto, como un esbozo de la primera vía para la demostración de la existencia de Dios.

Así, en el texto de *De Potentia* 3,7, los cuerpos inferiores son movidos inmediatamente por el cuerpo celeste, y éste, por un motor espiritual, y éste por Dios; por lo que Dios mueve mediatamente. En el texto de *Contra Gentiles*, Dios es la causa primera y principal de toda aplicación, luego para aplicar utiliza instrumentos, por lo que es la causa de la aplicación que realizan las criaturas (dice que Dios aplica *a través de (per)* las criaturas); y en el texto de la *Suma*, a la aplicación concurren muchas otras causas ordenadas, luego las causas inferiores aplican en virtud de la primera. En todos estos textos siempre concluye en estos términos: «y esto no cesa hasta que se llegue a Dios, por lo que se sigue necesariamente que Dios es causa de la acción... como motor y aplicante» (*De Potentia*); «el primer principio de ambos movimientos es Dios... Por tanto toda operación debe ser atribuida a Dios como primer y principal agente» (*Contra Gentiles*); «y según esto, todas las cosas obran en virtud de Dios; y así Él es la causa de todas las acciones de los agentes» (*Suma de Teología*).

Es decir, Santo Tomás interpone entre Dios que mueve todas las cosas y las cosas mismas que son movidas muchos y subordinados agentes, que son movidos, expresando que Dios no se encuentra sino al final de la serie de motores movidos porque no se puede proceder al infinito; hay que establecer un primer agente o aplicante, porque si no existiese, nada se movería. Pero nunca dice que esa aplicación la haga Dios inmediatamente (por intermediación de supuesto), ni concurriendo a la acción ni moviendo al agente, porque eso lo realizan otras criaturas, sino que establece la necesidad de un primer aplicante por cuya virtud todo aplicante actúe. Dios actúa o mueve de modo *remoto*, y a la vez *inmediatamente*. ¿Cómo compaginarlo? El Doctor Angélico lo explica en *De Potentia*, y ya antes al comentar las *Sentencias* al hacer una distinción capital. Veamos.

3.3 *El sujeto que obra y la virtud por la que obra*

«Dios es causa de toda acción, en cuanto que cualquier agente es instrumento de la divina virtud que obra. Y es así: si consideramos *los sujetos* agentes, cualquier agente particular es inmediato a su efecto. Pero si consideramos *la virtud por la que hace la acción*, la virtud de la causa superior será más inmediata al efecto que la virtud de la inferior, pues la virtud de la inferior no alcanza al efecto sino en virtud de la superior»¹⁸.

«Cuando hay muchas causas agentes ordenadas, se pueden considerar dos cosas, ya que se pueden encontrar dos cosas en el agente: *el agente* mismo que ejerce la acción y *su virtud*, que es el principio de la acción. Si consideramos las causas agentes ordenadas *según el agente...*, cuanto más posterior sea el agente, tanto más próximo e inmediato es respecto a la acción. Pero si se considera *en cuanto a la virtud*, que es el principio de la acción, cuanto más primera es la causa, tanto más inmediata es, por aquello que el agente segundo no obra sino en cuanto que es movido por el primero, y según que la virtud del primero está en él. Por lo que es necesario que siempre se resuelva la virtud del último agente en la virtud del primero... Y por esto, porque Dios es el agente primero, tenemos que Él mismo es *el más inmediato* según su virtud respecto a cualquier operación de la naturaleza, que cualquier agente natural»¹⁹.

Para entender con claridad esta doctrina de la aplicación por parte de Dios y en general cómo causa Dios el movimiento de las criaturas (dando la virtud, conservándola, aplicándola y produciendo el ser) hay que tener en cuenta esta distinción básica de todo obrar: el *supuesto* que obra y la *virtud* por la que obra.

Las acciones pertenecen al *agente* que las lleva a cabo, son realizadas por *inmediación de supuesto* por el «culpable» de la operación. Esto no obsta para que la *virtud* por la que obra esté mediatizada por aquél que se

¹⁸ *De Pot.*, 3, 7.

¹⁹ *In I Sent.*, 12, 1, 3, ad 4.

la entregó. Así, el embajador firma la paz por inmediatez de supuesto (la firma él), pero por mediación de la virtud, porque el poder de pactar le ha sido concedido por el rey en una determinada medida y alcance.

Por eso, aquél que confiere la potencia operativa a otro, causa la operación que éste realiza; la causa de modo mediato en cuanto al sujeto (con mediación de supuesto), pues él no actúa directamente; pero en cuanto al poder, está obrando de manera más inmediata y eficaz que el agente mismo, pues obra por inmediatez de su virtud. Esto es lo que sucede en las causas subordinadas: la causa principal obra por *mediación de supuesto e inmediatez de virtud*; la causa subordinada última, en cambio, por *inmediatez de supuesto y mediación de la virtud*.

En la primera vía para la demostración de la existencia de Dios se consideran varios motores que son movidos a su vez, y que están esencialmente subordinados, es decir, que la causalidad del anterior es necesaria para la causalidad del siguiente: uno causa la causalidad del otro. Por eso no se puede proceder a infinito, pues si no existiera un primer motor, en virtud del cual todos y cada uno obren actualmente, y que no sea movido por nadie, no se daría el último movimiento de la serie. Si no se entiende la distinción entre *el sujeto* que obra y *la virtud* por la que obra, en su juego de mediatez o inmediatez, no se planteará bien esta vía ni se demostrará que precisa un primer motor (*primum movens*), que no mueve a nadie inmediatamente como supuesto, pero por cuya virtud todos los demás mueven.

Tal como plantea la primera vía para la demostración de la existencia de Dios Santo Tomás en la *Suma de Teología*, esa vía sí acaba en Dios, porque no se trata de un primer «motor» de una serie de causas, es otra cosa: una causa del movimiento. Y sólo Dios puede ser esa causa, pues es Acto Puro. Se trata de un «motor» trascendente al mundo, que, al ser Acto puro, da a participar el obrar en acto: todo lo que pasa al acto es en virtud suya, y en ese sentido hay que decir que *mueve*, porque todo lo que de alguna manera influye en el paso de la potencia al acto se dice que mueve. Y a esa causa de todo movimiento la llama «Primer motor» utilizando la terminología aristotélica. Pero si no se entiende este

principio de todo movimiento como causa última tal y como lo hizo Santo Tomás, la primera vía no acaba en Dios, porque Él, como supuesto, no mueve a nadie.

Una muestra la encontramos en el siguiente texto que puede servir para aclarar:

«Respecto a la operación que se debe a dos causas no puede ser doble la causa próxima del mismo modo, pero de modo diverso sí se puede. Analizando la operación como principio se pueden distinguir dos cosas: *el agente mismo y la virtud del agente* mediante la cual sale la operación del agente. Cuanto más próximo e inmediato es el *agente*, tanto más mediata es su *virtud*, y la virtud del primer agente es inmediatísima, como se desprende de los términos. Así, siendo A, B, C tres causas ordenadas, siendo C la última, que ejerce la operación por su virtud, y puede ejercer su virtud por la virtud de B, y ésta por la virtud de A, si preguntamos por qué obra C, responderemos que por su virtud, y por qué por su virtud, por la virtud de B, y así hasta llegar a la virtud de la causa primera, en la cual resuelve el Filósofo (en Analíticos posteriores, II, 22, y en libro de la Física, II, 38). Y esto queda claro porque, *siendo Dios la primera causa de todas las cosas, su virtud es inmediatísima en todos*. Pero como *Él mismo es su virtud*, por tanto no sólo es el principio inmediato de la operación en todos, sino inmediato en todo operante, lo cual no acontece en las demás causas, aunque tengan operaciones propias por las que produzcan sus efectos»²⁰.

Después de crear el mundo –y de conservarlo–, Dios no *hace* nada más. No sale de Él ningún otro tipo de ser. Pero mueve el mundo porque es la causa de todo movimiento. En el texto que acabamos de poner dice –además de que Dios obra por intermediación de su virtud, y no como agente próximo– que *Dios es su virtud*, y por eso obra en cualquier operante. Es el segundo motivo que da el Aquinate por el que Dios obra en cualquier

²⁰ *In I Sent.*, 37, 1, 1, ad 4.

agente creado inmediatamente (el primero, como vimos, es que mantiene en el ser cada cosa).

3.4 Sobre la primera vía

Queda claro, por tanto, que Dios actúa inmediatamente en todo agente por intermediación de su virtud, y no como agente próximo que concurre a la acción eficientemente, puesto que «la virtud activa y pasiva de la cosa natural son suficientes para obrar en su orden, aunque requiere la virtud divina»²¹.

Por tanto es necesario entender bien la primera vía que Santo Tomás de Aquino explica para demostrar la existencia de Dios²², porque de otra manera no acaba en Dios, sino en un ser de este mundo que esté en acto puro –como puede ser el intelecto agente– o en un motor no movido como puede ser el centro de la tierra respecto a los cuerpos pesados.

Tal como la expone Santo Tomás, la primera vía demuestra la necesidad de postular un ser en Acto puro, causa de todo movimiento. En síntesis, explica que todo lo que está en potencia necesita de otro que esté en acto para pasar al acto. Pero como ninguna criatura es puro acto, ya que de algún modo todas las criaturas tienen potencia, es necesario concluir que tiene que haber una causa de todo movimiento que sea Acto puro, y el cual es Dios, pues de otra manera nada se movería. Pero en ningún momento dice que el ser que es Acto puro haga pasar al acto a alguna criatura. La razón, pensamos, es sencilla, porque el movimiento, cualquiera que sea es «acto imperfecto y de algo imperfecto»²³ (*actus imperfectus et imperfecti*), por tanto, propiamente hablando, Dios no puede mover. La vía acaba en un ser que es la causa del movimiento –de todo movimiento–, cuya manera de causar es distinta de la de todos los motores que a su vez son movidos.

²¹ *De Pot.*, 7, 3, ad 1.

²² *S. Th.*, I, 2, 3.

²³ *In Metaph.*, XI, 9, 2.305.

Ya Aristóteles se dio cuenta de esto, e indicó que el modo de mover el primer motor a los astros (que a su vez mueven el mundo sublunar) debía de ser por vía de amor, no «tocando» el mundo. Pues bien, es preciso poner la primera vía en relación con las demás: todo remite a Dios no en cuanto motor de los astros, sino en cuanto causa final, eficiente y ejemplar de todo ser y obrar.

El mismo Santo Tomás en la *Suma Contra Gentiles* remite la aplicación física que hacen las criaturas a Dios como primer motor inmóvil según la primera vía, pero allí mismo establece que Dios es el *primer aplicante* en cuanto que es el último fin (quinta vía). Dios no es sólo creador y conservador, sino también causa final por cuya virtud toda otra causa final y eficiente pueden causar, pues sin último fin no hay fines intermedios ni causas eficientes. Además, Dios al crear, conservar y finalizar, ha establecido un orden en el universo por el cual hay una conjunción de virtudes activas y pasivas, de aplicantes y aplicados. Si Dios no hubiese creado, y creado en conjunción el ojo y los colores, jamás podría darse el acto de visión: no habría movimiento.

Si se dice que Dios es el primer aplicante es porque es el Creador que ha hecho así a las causas segundas, con sus potencias y sus finalidades, y en virtud de Él obran. Virtud que se refiere o engloba a todas las razones formales (creación, conservación, aplicación y producción de los efectos), y que su naturaleza, más que eficiente, es final. La última razón física de que caigan los cuerpos graves hacia el centro de la tierra es la gravedad, y la última razón metafísica es que Dios ha creado así las cosas: con sus inclinaciones naturales y permitiendo que se muevan.

¿Por qué Santo Tomás, al ejemplificar la primera vía, suele utilizar el ejemplo del arista y la sierra –precisamente sobre él se ha construido la explicación de la premoción física–, y no el del cocinero u otro en el que no se precise un empuje físico? ¿Por qué escoge este ejemplo que se presta a malentendidos? La razón, a nuestro parecer, es debida a que los antiguos y medievales veían a Dios como motor físico del movimiento celeste. Para ellos, Dios realmente realiza una operación intramundana –

al igual que las causas segundas-, que se concreta en un impulso físico. Por esto, para su mentalidad, el mejor modo de ejemplificar que Dios es la causa de cualquier movimiento era señalar un caso en el que haya un impulso físico, aunque también tengan validez aquellos ejemplos en los que no se da tal impulso, pues, en definitiva *mover* y *aplicar* no se reduce al impulso físico, sino en causar la causalidad.

3.5 *Dios es su virtud*

Los defensores de la premoción física, para evitar decir que Dios obra directamente en las criaturas, interponen una «virtud divina» entre ambos, que fluye de Dios y llega a las criaturas para obrar y mientras obran; se trata de una virtud creada, al modo de la gracia en el orden sobrenatural. Así se ha entendido la frase «obrar en virtud de Dios».

Si esto fuera así, el agente último o próximo necesitaría recibir para obrar una moción física de cada uno de los motores intermedios, pero lo que recibe no es eso. Cada uno de ellos influye de alguna manera en la acción y en el efecto del agente último, pero no dándole *algo* eficiente: no se van superponiendo los movimientos de los agentes intermedios ni el movimiento del agente primero. Por eso, causar la causalidad de otro tiene otro significado. Los agentes intermedios –aunque algunos obren remotamente, y dependiendo de los casos– pueden influir inmediatamente por su virtud. En cambio el agente primero influye siempre inmediatamente en cualquier agente porque lo mantiene en el ser y en cuanto que cualquier aplicación se hace inmediatamente en virtud de Él:

«Pero en esto difiere (la virtud divina de la del cuerpo celeste), porque en todo los lugares donde está la virtud divina, está la esencia divina; en cambio, la esencia del cuerpo celeste no está en los lugares donde está su virtud. Y como *Dios es su virtud*, y no el cuerpo celeste, se puede decir que Dios obra en cualquier cosa, en

cuanto que todas las cosas necesitan de su virtud para obrar»²⁴.

Como puso de manifiesto Stufler, Santo Tomás niega todo intermediario, cualquier moción añadida; por tanto «obrar en virtud de Dios» no significa recibir una virtud operativa medianera, pues estima que *Dios es su virtud*:

«Y como Dios es la causa primera de todo, su virtud es inmediatísima en todos. Pero porque *Él mismo es su virtud*, no sólo es el principio inmediato de la operación en todos, sino que inmediatamente está en todo operante»²⁵.

Por tanto, Dios no da una moción o virtud a las criaturas, sino que Él mismo –virtud increada– está presente fundando el obrar de las criaturas. Luego, al decir que Dios obra por su virtud, hay que entender esa virtud como la denominación de la presencia activa de Dios en las criaturas, que mantiene en el ser todo lo que es, ya sea facultad operativa, ya sea operación, ya sea efecto. Y así como Dios *no está como parte de la esencia* de las cosas, sino manteniéndolas en el ser, tampoco está como parte de su obrar (moción física) en el nivel predicamental, sino que su *presencia* por su virtud es de otro orden: fundando el obrar²⁶.

Aquella intuición que tuvo el autor del célebre «Libro de las causas», al decir que la virtud de la causa Primera está causando la virtualidad de la virtud del agente próximo²⁷, se realiza sólo en el caso de Dios respecto a cualquier agente segundo porque en Dios se unen dos motivos: «Y si juntamos estas dos cosas, que Dios es su virtud, y que está dentro de cualquier cosa –no como parte de su esencia, sino sosteniendo la cosa en

²⁴ *De Pot.*, 3, 7.

²⁵ *In I Sent.*, 37, 1, 1, ad 4.

²⁶ *In II Sent.*, 1, 1, 4.

²⁷ «Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum, quam causa universali secunda... Et causa prima adiuvat secundam super operationem suam: quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, prima etiam causa efficit; verumtamen efficit eam, per modum altiore et sublimiore» LIBER DE CAUSIS, prop. 1.

el ser-, tenemos que Dios obra inmediatamente en cualquier operante»²⁸. Por los dos motivos a la vez.

3.6 *La causa instrumental*

Es necesario recordar la distinción entre causa principal y causa instrumental, porque, como dice Santo Tomás, las criaturas se comportan en su actuar como el instrumento bajo el influjo de la causa principal. «El agente principal es aquel que obra según la exigencia de su forma, y por eso su virtud activa es cierta forma o cualidad que tiene el ser completo en la naturaleza»²⁹; «la causa principal obra por una forma inherente a ella al modo de naturaleza completa, ya la tenga por sí misma ya sea dada por otro, tanto natural como violentamente, como se dice que el sol y la luna iluminan, o que calienta el fuego y el hierro calentado»³⁰; el agente instrumental, en cambio, es aquel que obra según la forma inherente en él en cuanto que *es movido* por un agente; es un motor movido.

El instrumento, a su vez, tiene su propia forma, y obra por ella sus efectos propios, pues «si no obrara nada según aquello que le es propio, sería inútil para obrar, ni serían necesarios determinados instrumentos para determinadas acciones»³¹. Por tanto, el instrumento *tiene dos operaciones*, una que le compete según su propia forma, y otra por una virtud que trasciende a su propia forma, y que realiza según que es movido por el agente principal³². Por la misma razón, el instrumento *tiene una doble virtud*, una apropiada a su naturaleza, y otra que causa en la medida en que se halla bajo el influjo de la causa principal. Esta virtud se le confiere por un movimiento, y tiene un ser no permanente, sino fluyente e incompleto.

²⁸ *De Pot.*, 3, 7.

²⁹ *In IV Sent.*, 1, 1, 4.

³⁰ *De Ver.*, 27, 4.

³¹ *S. Th.*, I, 45, 5.

La operación que realiza el instrumento según su forma propia es una operación propia, que no pertenece al que mueve, al agente principal, sino en cuanto que usa de ella. En cambio, la operación que se ejerce por el *movimiento* del agente principal es una operación del que mueve, pero ambas operaciones son una respecto a la acción y al efecto, no son dos operaciones, sino que *ejerciendo la acción propia se realiza la segunda, la intentada por el principal*³³.

En seguida diremos cual es su naturaleza, pero interesa hacer notar, porque es importante para dilucidar de qué se trata, que no pertenece a la razón de instrumento el recibir un concurso físico por parte de la causa principal en orden a obrar y producir el efecto. Es suficiente con que el agente principal ordene la acción del instrumento a producir el efecto que él desea. Los ejemplos del Aquinate son suficientemente claros. «Calentar es propio del fuego, no del herrero, sino en cuanto utiliza el fuego para calentar el hierro»³⁴; en este caso, el herrero no mueve el fuego en sentido físico ni tampoco lo produce –otro puede haberlo encendido–, pero lo utiliza en cuanto que ordena la acción de calentar a la producción de un objeto metálico. Otros ejemplos, «el agua lavando el cuerpo en el bautismo santifica el alma y la sierra cortando la madera logra la forma de la casa»³⁵. En este caso tampoco se le comunica un movimiento físico al agua (se ve claramente en el bautismo de inmersión), pero ese lavado, por ordenación divina, perdona los pecados al ser utilizado por el que bautiza. Los ejemplos se podrían multiplicar: el obrero se pone a trabajar y produce la casa movido instrumentalmente por el arquitecto, los sonidos de la voz producen ideas en quien escucha, etc.

Efectivamente en el caso del artesano que utiliza la sierra, él la acciona mediante un empuje físico, y Santo Tomás suele utilizar este ejemplo porque queda patente algo que quiere dejar claro, y es que el

³² *De Ver.*, 27, 4.

³³ *In IV Sent.*, 44, 3, 3.

³⁴ *S. Th.*, III, 19, 1.

³⁵ *In IV Sent.*, 44, 3, 3.

instrumento es tal por ser movido por otro, y lo es *mientras está bajo el influjo* de la causa principal, pero *no es de la esencia del instrumento recibir un empuje para actuar*, sino realizar, mientras obra, algo que intenta el que lo utiliza.

Por tanto, hay instrumentos inertes que precisan recibir algo físico para obrar, y hay otro tipo que no lo necesitan, sino que pasan al acto y producen efectos que les superan mientras están bajo el influjo ordenador de la causa principal.

3.7 Naturaleza de la aplicación divina

Santo Tomás explica cuál es la naturaleza de la aplicación divina por la que las criaturas puedan obrar en su respuesta al argumento 7 de la cuestión disputada *De Potentia*, q 3, a 7. Pero antes de comentarlo, es interesante ver cómo plantea el argumento, porque en él se pregunta precisamente si las criaturas, además de tener las potencias operativas – recibidas eficientemente de Dios–, precisan de una moción, de una acción que actualice, que haga valer esa capacidad:

«Además, si Dios obra en la potencia operante, es preciso que, obrando, dé algo a la cosa natural, pues el agente al obrar hace algo en acto. Por tanto, o es suficiente aquello que tiene la naturaleza por sí misma para obrar, o no. Si es suficiente, como Dios también dio la virtud natural a las cosas, por la misma razón se puede decir que la virtud natural basta para obrar; luego no se precisa que Dios, además de darle la virtud le añada algo para que obre. Pero si no es suficiente, es preciso además *que haga otra cosa*, y si esto tampoco es suficiente, debe hacer otra cosa, y así hasta el infinito; por lo que es imposible, pues un efecto no puede depender de infinitas acciones, porque como no hay infinitos, nunca se llega a realizar. Por lo que, encontrándonos como al principio, habrá que decir que la virtud natural es suficiente para producir la acción, por lo que Dios no obra ulteriormente»

Al plantearlo así –como esbozo de la primera vía, tal como decíamos antes– ya está sugiriendo que Dios no da una moción física añadida a las virtudes operativas para que puedan obrar porque los otros agentes intermedios tampoco la dan (exceptuando la aplicación de algunos agentes últimos, como es el carpintero que golpea con el hacha). ¿Quiere eso decir que Dios *no obra* entonces cuando pasan al acto ellas? La respuesta va a ser que sí obra, pero no de manera eficiente, sino de otra manera: influyendo como el artista en su instrumento. Las criaturas se comportan respecto de Dios como instrumentos suyos a la hora de obrar y al producir el ser de sus efectos; no sólo en cuanto a la producción del ser de sus efectos –lo cual les supera– sino también en cuanto al paso de potencia a acto, que también les supera en cuanto criaturas, porque una cosa es ser y otra la perfección del obrar.

Leamos, pues, la famosa respuesta al argumento séptimo de la cuestión disputada *De Potentia*:

«La virtud que tienen las cosas naturales, dada cuando fueron instituidas, inhiere en ellas como una cierta forma que tiene el ser fijo y firme en la naturaleza. En cambio, *aquello que Dios hace en la cosa natural para que actualmente obre, es sólomente como una intención, que tiene cierto ser incompleto*, al modo como los colores están en el aire, y la virtud del arte en el instrumento del artífice. Y así como a la sierra se le pudo dar por arte la agudeza, como forma en ella permanente y, sin embargo, no se le pudo dar que *la virtud del arte* estuviese en ella como una cierta forma permanente, a no ser que tuviese intelecto; así también, se pudo conferir la virtud propia a la cosa natural, pero no *la virtud por la que obra el ser* como instrumento de la causa primera, a no ser que se le concediese el que fuese el principio universal del ser; *ni tampoco* pudo conferir a la virtud natural *que se moviese por sí misma, ni que se conservase por sí en el ser*. Por tanto, como es claro que no convino conferir al instrumento del artífice el que obrase sin el movimiento del arte, tampoco pudo ser conferido a la cosa natural el que obrase sin la operación divina».

Es decir, *es un movimiento pero no de carácter eficiente, sino intencional*, y lo aclara con dos ejemplos que emplea también en *Contra Gentiles*, y que nos parecen formidables: los colores en el aire y la virtud del arte en los instrumentos. Analicemos qué quiere decir, en primer lugar con el primer ejemplo.

3.7.1 *Como están los colores en el aire*

El ojo ve las cosas gracias a los colores; es más, hablando con propiedad no vemos las cosas sino los colores que *recubren* las cosas, pues es su objeto propio. Los colores activan la vista, y basta que el ojo esté sano y haya colores fuera para que inmediatamente salte la potencia al acto de ver. Se ha interpretado que Santo Tomás pone un intermedio, que es la luz –como precisa en *Contra Gentiles*– y que es lo que permite que la relación entre la vista y los colores sea posible: si no hay luz, aunque hubiera potencia visual sana y colores, éstos no se verían (concurso divino). Es verdad que sin luz no se pueden ver los colores, pero no se trata de eso aquí, puesto que su mención de la luz que facilita ver los colores lo refiere a la *conservación de la virtud* hecha por Dios, como hemos visto al hablar de la impresión del primer agente.

Lo que Santo Tomás está queriendo mostrar es el carácter intencional de la operación creatural, de modo semejante a como el ojo se relaciona con los colores que están en las cosas. En el aire no están los colores, pero mientras los ve un ojo, de alguna manera están en el espacio, los *trae* el ojo desde la cosa coloreada. Por decirlo así, «por el aire van los colores». Físicamente no están en el aire, pero es una *realidad* que pasan de la cosa al ojo, cuando una persona quiere ver. ¿Y cuál es la naturaleza de esa realidad? Es de naturaleza intencional. Lo cual se ve mejor con el otro ejemplo.

3.7.2 *Como está la virtud del arte en el instrumento*

Nótese que no dice «como está *la fuerza de empuje* del carpintero sobre la sierra», necesaria lógicamente para que la sierra pueda cortar,

sino «*la virtud del arte*», es decir, cortar con arte. No se refiere a la virtud impresa transeúnte como fuerza de empuje de la mano sobre el cuchillo o la sierra, por ejemplo, porque podría ser que la sierra no precisase ese tipo de empuje por tratarse de una sierra mecánica permanentemente activada. Lo que hace que la sierra sea instrumento es que sirve *para* hacer una estatua, y de una manera real, la idea que tiene el artista en la cabeza pasa a través del hachuelo a la madera y en ésta se plasma. Si se utiliza un hacha para hacer una imagen no es para golpear o cortar, sino *para* hacer la obra de arte.

Esto se ve mejor en otro ejemplo, el del cocinero que aplica el fuego a un recipiente para que éste haga la paella –la cocción dice Santo Tomás–. El fuego por sí mismo calienta y quema, y por sí mismo no tiene el arte culinario. Quien lo tiene es el cocinero, pero al ordenar las cosas –ya se ve que este *aplicar* no puede entenderse como concurso físico–, consigue que el fuego sea causa de la paella, precisamente *mientras* está bajo el influjo del cocinero –que está viendo cómo se cuece y espera a que no sea excesivo el tiempo de cocción–.

El artista, ya sea pintor, carpintero que talla una imagen o cocinero que hace un plato exquisito con fuego, no añade nada nuevo (una moción física ni un concurso simultáneo) a las virtudes operativas de los instrumentos que utilizan por las que consiguen sus objetivos; simplemente *ordenan intencionalmente* las cosas para que realicen algo que de suyo les superaba.

¿Quién es la causa de la cocción? La causa próxima es el fuego. Él es el causante, aunque gracias a la virtud del cocinero. Dicho de otro modo, la causa principal es el cocinero, pero *de hecho* también es causado por el fuego.

Si vemos ahora desde esta perspectiva lo que dice el Aquinate de que Dios obra inmediatamente en cada operante aplicando a cada agente a la acción (recuérdese que *la acción* es algo que de suyo no compete a la criatura por el hecho de ser y de tener virtudes operativas), la explicación es clara: Dios ha creado todos los seres, y los ha creado conexonados unos con otros, de tal manera que este mundo no es una gran maqueta

estática, sino que unas criaturas mueven a otras a obrar; a cada potencia pasiva corresponde otra activa en el orden natural. Dios no *actúa* en el orden predicamental, no aplica Él personalmente a cada agente o interviniendo en cada acción. Pero cada vez que una criatura aplica a obrar a otra, resulta que ésta pasa de la potencia al acto, se logra en el mundo creado algo que de suyo supera las virtudes operativas que estaban en potencia: pasan al acto, las criaturas se mueven.

Y esto se realiza, de un modo natural simplemente porque Dios ha previsto *intencionalmente* que las criaturas sean realmente seres agentes, que puedan pasar al acto por ellas mismas, siempre que unas influyan en las otras según los modos previstos por Dios (pues las ha creado como son, con esas inclinaciones naturales, y se mueven en cierta dirección, no al azar), y así, por su providencia, haya un equilibrio en el conjunto, pues en el universo las criaturas son interdependientes, unas necesitan de otras.

Realmente Dios no concurre aplicando las virtudes activas a las pasivas, sino que es la causa de toda aplicación, es el Primer aplicante, o Aquel en virtud del cual se realiza toda aplicación que sucede a nivel creatural. Concluye Santo Tomás que, del mismo modo que no convino conferir al instrumento del artífice el que obrase sin el movimiento del arte como una virtud permanente en él, tampoco le ha sido conferida a la criatura el que obrase sin la operación divina. Cualquier paso de la potencia al acto se realiza en virtud de Dios.

3.8 *Participar de la virtud del Acto puro*

Una vez establecido que lo propio de ser instrumento es poseer una virtud que no le corresponde al agente por su propia forma, sino en la medida y mientras es utilizado como instrumento, nos preguntamos sobre la naturaleza de esa virtud y lo que puede significar en la criatura; es decir, indagaremos en qué consiste el movimiento por el que Dios mueve las criaturas a obrar y cuál sea la naturaleza de esas *intenciones*. Acudiendo a lo que Santo Tomás expone en su comentario al libro de las

Sentencias sobre la virtud instrumental, encontramos uno de los ejemplos antedichos y la misma explicación:

«De una manera está la virtud de obrar en el agente principal y de otro modo en el agente instrumental. Pues el agente principal obra según la exigencia de su forma, por lo que la virtud activa es en él cierta forma o cualidad que tiene el ser completo en la naturaleza. El instrumento, en cambio, obra como movido por otro, y así le compete la virtud proporcionada al movimiento. Pues *el movimiento no es ente completo, sino camino hacia el ser, como medio qué* entre la potencia pura y el acto puro, como se dice en el tercer libro de la Física. Por tanto, *la virtud instrumental* considerada de este modo, según que obra hacia el efecto superior que le compete según su naturaleza, no es un ente completo, que tenga un ser fijo en la naturaleza, sino cierto ente incompleto, como está la virtud de inmutar la vista en el aire, en cuanto que es instrumento movido por el visible exterior. A este tipo de entes acostumbraron a llamarles *intenciones*, pues tienen algo semejante con el ente, porque está en el alma»³⁶.

Es interesante este texto porque en él describe el Doctor Angélico la naturaleza metafísica del movimiento. Quizá por eso, porque es un tema ya sabido, no da más explicaciones a la hora de determinar cómo mueve Dios cuando las criaturas pasan al acto al ser aplicadas por otras. Le basta con decir que es solamente como una intención.

Recordamos que en la época de Santo Tomás *mueve* todo aquello que de alguna manera influye para que algo pase de la potencia al acto. Por eso mueve el generante que da la virtud operativa, y mueve el fin. Es más, la finalidad es la causa de las causas, pues sin ella ningún agente se movería. No se debe reducir el mover o aplicar a la acción a la causalidad eficiente. Si, como hemos dicho, para Santo Tomás todo instrumento es un motor movido, y su sentido es el que acabamos de explicar, no hay dificultad para entender que las criaturas al obrar se comporten respecto

³⁶ *In IV Sent.*, 1, 1, 4.

de Dios como instrumentos *movidos* por Él; y la razón es que hay una intención divina de que las criaturas, al aplicarse unas a otras a la acción, se muevan: Dios permite que la causalidad creatural sea una realidad: «El instrumento, en cuanto es movido por un agente, consigue una cierta *virtud intencional* por el influjo del agente, que por el instrumento pasa al afecto»³⁷.

Al decir que Dios causa la causalidad de las causas segundas, pensamos que no se trata de que añada una virtud física fluyente que complete, una moción física que permita eficientemente la causalidad creada, sino que lo causa por una *intención*, que es un *ser hacia*, una ordenación. Y tampoco es una simple *relación* de la criatura con el Creador, sino un *ser intencional que posee cierto ser incompleto*, lo cual es estar describiendo la naturaleza del movimiento, como acabamos de ver en la cita puesta en el texto. Por tanto, *obrar en virtud de Dios es poseer intencionalmente la capacidad de obrar*. Y como de alguna manera Dios influye, se puede decir que mueve. Y además lo hace de modo inmediato en cada movimiento de las criaturas mientras ellas se apliquen a obrar.

Las criaturas tienen una dependencia de Dios en cuanto a su ser, y *en la medida en que son participan del ser divino*, Acto puro de Ser; y se puede decir también que en cuanto obran tienen una dependencia de Aquel que es agente puro, y *mientras obran participan de un modo real de la virtud de aquel que es Acto puro*, a Él se asemejan.

Dios ha dado a las criaturas el poder de obrar, y se lo ha dado al crearlas; por el hecho de ser criaturas les ha capacitado que obren (no ha creado un mundo estático, muerto, al que iría luego imprimiéndole impulsos para cada movimiento); sin embargo no las ha creado en acto puro, no se lo ha dado como una forma permanente en ellas, pues si no hubiera tenido que darles el que fuesen el principio absoluto del ser. Por tanto sólo obran en virtud de Dios, sólo gozan del poder de obrar en virtud de Dios cuando son aplicadas a obrar por otras criaturas.

³⁷ *De Unitate verbi*, a 5, ad 12.

Por lo tanto, así como no hay inconveniente para que una *acción* sea producida por un agente y su virtud, tampoco lo hay para que un mismo *efecto* sea producido por Dios y por el agente inferior; por ambos inmediatamente, aunque de diferente manera. Al mismo tiempo, se ve que, aunque una cosa natural produzca su propio efecto, no es superfluo que Dios lo produzca también, porque la cosa natural no lo produce si no es por la virtud divina. Y tampoco es superfluo que pudiendo Dios producir por sí mismo todos los efectos naturales, los produzca mediante algunas otras causas. Y esto no es por insuficiencia de la virtud divina, sino por la inmensa bondad de Dios, *por la que quiso comunicar su semejanza a las cosas no sólo para que existieran, sino también para que fueran causas de otras cosas*; pues de estas dos maneras consiguen las criaturas la divina semejanza, según se demostró antes (cc. 20 y 21)»³⁸.

De aquí que Dios no obre propiamente, no obra como las criaturas, no aplica o mueve inmediatamente (por intermediación de supuesto), sino que es «como si aplicase». Su aplicación es de otro orden: posibilitando, ordenando las acciones propias a algo superior, como sucede en el caso del ministro que obra en virtud del rey.

La virtud divina es *como el medio que une la virtud de la criatura con su obrar y con su efecto*, es lo que posibilita el obrar, porque posibilita tanto la virtud operativa, su conservación y orden al efecto: funda el obrar creatural en todos sus aspectos, pero no de un modo distinto de aquél por el que da el ser a todo lo que se produce a nivel predicamental. Propiamente lo que Dios hace es crear, dar realidad a todo lo que sucede en el ámbito de las criaturas, tanto el ser como el obrar.

En términos de participación, al igual que las criaturas participan en el ser de Dios, también participan en el obrar. Se participa de la virtud increada que es Dios. No se trata de participar de una virtud, como si Dios diera a cada criatura una virtud creada para cada acción, más bien, entendemos, *lo que se participa es el mismo obrar divino*: lo que Dios da es el

³⁸ C. *Gent.*, III, 70.

poder de obrar, la virtud de obrar: «En cuanto (el instrumento) *participa algo* de la virtud de la causa principal a través de un movimiento suyo»³⁹. Pero es una participación que sólo se actualiza en el momento en que se obra (no se les da como forma estable). En ese momento Dios es quien obra por intermediación de su virtud y la criatura quien obra inmediatamente como supuesto, con el poder que le ha sido dado participadamente por Dios.

Quizá alguien pueda objetar que se trata de un sofisma, de un juego de palabras, porque se mezcla la esencia del movimiento, que consiste en lo que los antiguos denominaban *intentiones*, con la *intencionalidad* o deseo que tiene una persona de que algo se haga. Pero resulta que es lo mismo en el caso que nos ocupa. Se trata de que un agente puede mover a otro sin tocarlo –sin concurrir ni en el agente ni en su acción–; incluso estar causando la virtud operativa por la que éste obra y conservársela (en el caso de Dios), como el cocinero observa cómo se hace la paella porque dispuso anteriormente las cosas (en el caso de Dios, estableció ese orden cuando las creó), y cuando la paella se está realizando según el designio del maestro mesonero, se puede decir con toda verdad que la causa inmediata y principal es él. De otra manera nunca habría paellas.

Todo movimiento presupone una inteligencia, pues lleva una dirección; es algo que intenta alguien. Las criaturas no inteligentes, aunque se muevan ellas, son movidas por otro⁴⁰, no tienen en sí el principio del movimiento (“a no ser que tuvieran intelecto”, dice en *De Potentia* 3, 7, ad 7). La intención de Dios es el movimiento de las criaturas, y eso es precisamente lo que se lo posibilita. Dios quiere que ellas se muevan, y para ello las ha ordenado tal como son y están; y cuando se mueven lo hacen por la potencia de Dios de la que participan. No reciben

³⁹ *De Pot.*, 3, 7.

⁴⁰ “Illa vero, quae rationem carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem in finem quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis” *S. Th.*, I-II, 1, 2. “Et haec moventur seipsis, sed non a seipsis” *De Ver.*, 24, 1.

un concurso, una fuerza o virtud añadida, al modo a como actúa la gracia, sino que poseen intencionalmente el movimiento.

Por eso desfigura Egidio Romano, discípulo de Tomás de Aquino, desfigura el pensamiento de su maestro –aunque utiliza una terminología semejante–, al decir que la acción de la criatura se apoya en la acción de Dios; tampoco es doctrina tomista afirmar que Dios causa el ser de la acción y la criatura limita la acción divina determinando que sea esta acción concreta, porque el movimiento creatural no tiene ser; y tampoco lo es cualquier tipo de concurso simultáneo que estime que Dios interviene con una acción.

Entiéndase bien lo que estamos diciendo. La acción no es la nada, es algo. Pero los accidentes no tienen ser: lo tiene la sustancia en la que inhiere. En cuanto realidad que son, cada uno de ellos –la cualidad o la relación, por ejemplo– son algo, y por eso se puede hablar de ellos. Y si existen es por creación y conservación, nada más. Pero, como ya explicamos, no hay nada que *pegue* la cualidad a la sustancia, o que haga valer la misma relación. Por eso, la acción en cuanto accidente que es, no necesita un algo –un cierto ser– que haga valer la capacidad del agente.

Efectivamente, como el movimiento no es un ser, sino un *ser hacia*, un ser imperfecto; el que mueve no transmite un algo, un ser completo, no concurre de ninguna manera. De Dios no «sale» nada que afecte a las criaturas más que la creación. En su escueta exposición, Santo Tomás en *De potencia* 3, 7, ad 7 y en el comentario al cuarto libro de las *Sentencias* 1, 1, 4 no puede ser más explícito: en el orden de las causas lo que se da es exclusivamente un influjo *intencional*.

4. CAUSAR EL SER EN VIRTUD DE DIOS

Hemos distinguido tres razones formales del obrar: la virtud operativa, el paso de la potencia al acto o aplicación, y el obrar el ser de los efectos. Tratamos ahora este tercer punto en dos momentos. En primer lugar consideraremos que las criaturas producen realmente el ser, aunque se trate de una producción de manera accidental; y después, que la causa

que produce el ser guarda una peculiar relación con Dios, pues, como en el caso del paso de la potencia al acto, se comporta como el instrumento respecto a la causa principal.

4.1 *Producir el ser de modo accidental*

El ser es el efecto propio de Dios. Según Santo Tomás «el ser mismo es el efecto más común, el primero y más íntimo de todos los efectos, por lo que sólo compete a Dios tal efecto según su virtud propia»⁴¹. A Dios, como causa universalísima, debe corresponder un efecto universalísimo; lo cual excluye que algún agente creado tenga la virtud creadora, porque producir el ser *de modo primero y por sí* es crear, sacar de la nada. Las criaturas siempre obran a partir de algo, transmutan. Por tanto, en todos los efectos que se causan Dios obra inmediatamente, porque todos convienen en el ser: «El ser es el efecto común de todo agente, pues todo agente realiza el ser en acto»⁴². Todo aquello que tenga algo de realidad es efecto inmediato de Dios, además son efectos propios suyos la materia prima y las formas espirituales.

¿Cuál es el efecto propio de las criaturas? El Aquinate enseña explícitamente además que las causas segundas particulares obran como efectos propios algunas otras perfecciones que se añaden y determinan al efecto propio de Dios, como el acto determina a la potencia, pero siempre obran presuponiendo algo previo, porque no crean:

«Cuanto más universal es una causa, su efecto es más universal. Pues las causas particulares apropian el efecto de las causas universales a algo determinado, tal determinación al efecto universal se compara al acto y la potencia. Pues toda causa que hace el ser en acto lo presupone, porque está en potencia hacia aquel acto, es causa particular respecto de la otra causa más

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *C. Gent.*, III, 66.

universal»⁴³.

«Cuanto más superior es una causa, tanto más universal es y su virtud se extiende a más. Aquello que se encuentra en cualquiera de los entes, es lo más común a todos; todo lo que se sobreañada, contrae a aquello que es anterior. Lo que se capta como posterior en la cosa, se compara a lo anterior como el acto respecto a la potencia: la potencia es determinada por el acto. Así es preciso que aquello que subsiste en cada uno sea el efecto de la virtud suprema; pero en cuanto que algo es posterior, así se reduce a la virtud de la causa inferior. Por tanto, es preciso que aquello que subsiste como primero en cada uno, como la materia en los seres corpóreos y en las sustancias inmateriales, que es potencial, sea el efecto de la virtud primera y el efecto del agente universal»⁴⁴.

«El primero entre todos los efectos es el ser; pues todas las demás cosas son determinaciones de él. Por tanto, el ser es el efecto propio del primer agente, y todos los demás agentes, que son como peculiaridades y determinan la acción del agente primero, obran como propios efectos otras perfecciones, que determinan el ser»⁴⁵.

«Según los defensores de la premoción física –explica Stufler–, las criaturas no pueden obrar nada sino en virtud de la premoción física, tal y como son premovidas por Dios, y nada pueden añadir u omitir; es Dios quien modifica y determina hasta lo más diminuto. Santo Tomás, al contrario, mantiene que las causas segundas obran como instrumentos movidos por Dios, pero además dice que tienen una operación no instrumental, que les es connatural y propia, que alcanzan por su propia virtud. En cuanto instrumentos de la virtud divina obran el ser, que es el efecto propio de Dios; pero en cuanto obran por su propia virtud, realizan

⁴³ *Comp. Theol.*, 69.

⁴⁴ *De Subst. sep.*, 10.

⁴⁵ *C. Gent.*, III, 69.

ciertas perfecciones que se añaden a ese ser y lo determinan como el acto determina a la potencia»⁴⁶.

Así pues, el efecto propio de Dios es aquel que se encuentra primero en las cosas y que se presupone para la acción de las causas segundas. Los efectos propios de las causas segundas son metafísicamente posteriores y son formas, ya sean substanciales, ya sean accidentales, por las que la materia prima o la substancia es determinada a un nuevo ser.

Se puede advertir que Santo Tomás siempre opone la causalidad divina a la de los agentes creados en este sentido: la criatura, cuando obra, siempre supone algo previo, un *substrato*, y lo que hace es darle determinaciones, formas; transforma, como el artista que, a partir de la materia, va sacando las formas. En cambio, el modo de obrar divino es precisamente causar ese sustrato: crear el ser de la nada, sin algo presupuesto⁴⁷. Con un único y eterno acto creador, Dios creó todas las cosas tal y como iban a aparecer a lo largo del tiempo. Pero en este despliegue temporal, Dios quiso que intervinieran las causas segundas. De este modo, aun suponiendo una creación desde siempre, siempre hay algo –aparte de los seres espirituales– que se debe directamente a Dios: el sustrato a partir del cual obran las criaturas, y son ellas las que van actualizando y determinando ese sustrato material que Dios proporciona⁴⁸.

Desde este punto de vista no es difícil entender por qué razón Dios alcanza a cualquier efecto como agente primero y universal bajo la razón de ser, y las criaturas lo alcanzan bajo una razón más o menos particular. Es decir, en cada cosa natural podemos considerar que es ente, que sea tal especie y que sea tal individuo. El ser individual y el específico lo tiene

⁴⁶ *De Deo operante*, p. 113.

⁴⁷ “Aceptar que hay *prespuestos* es admitir la posibilidad de que haya otro que los afirma, y, de este modo, abrir un paso posible hacia Dios” ALVIRA, R., *Nota sobre la relación entre algunos conceptos fundamentales del pensamiento moderno*. Ética y Teología ante la crisis contemporánea. Pamplona 1979, p. 512.

⁴⁸ *In De Causis*, lect. 1, n. 38.

por la causa próxima e ínfima; así, el caballo es caballo por sus generantes, que hacen que la naturaleza específica de caballo exista en esta materia. Pero tiene el *ser simple* por haberlo recibido de Dios.

Esto no quiere decir que la causa segunda no dé el ser pues realmente lo produce *de modo accidental*. Cuando un animal da el ser a otro mediante la generación, el efecto existe porque Dios desde la eternidad decidió que apareciera esa sustancia cuando los generantes lo causaran y a partir de tal sustrato; y así proporcionó a los generantes la capacidad de dar el ser, capacitándoles sus potencias, y también creó el sustrato que sería determinado por esas causas segundas obrando *en virtud de Dios*.

Esa es, pues, la diferencia entre *crear* y *hacer*; en el crear hay una producción por virtud propia y sin presupuestos; en el hacer se obra en virtud de Dios y a partir de algo. De esta manera, si nos preguntamos por qué cualquier efecto tiene el ser, hay que responder que lo ha recibido inmediatamente de las causas segundas, que se lo han dado mediante la inducción de la forma (la forma da el ser, quien da la forma da el ser).

Ahora bien, esa acción se ha llevado a cabo en virtud de Dios y a partir de un presupuesto que no puede ser hecho por ninguna causa segunda sino que depende sólo de Dios. «Luego el axioma *el ser es el efecto propio de Dios* tiene este sentido: sólo Dios puede dar *el ser que es por sí mismo primero* no presupuesto por nada, lo cual es crear de la nada»⁴⁹ y lo da *con inmediatez de supuesto*. Por tanto, hay dos modos de producir el ser: *el ser por sí primero*, y *el ser por accidente*. En el primer caso se hace el ente del no-ente; en el segundo, «cuando se hace un ente, como un hombre o una piedra, el hombre es hecho *por sí*, porque se hace a partir del no hombre, pero el ente se hace por modo *accidental*, porque no se genera del no-ente simple sino del no-ente este»⁵⁰.

Aunque las criaturas no pueden dar *el ser por sí primero* (no crean), sin embargo se dice rectamente que obran *el ser*, porque el término de su

⁴⁹ STUFLER, *De Deo operante*, p. 115.

⁵⁰ *C. Gent.*, II, 21.

operación es aquello que tiene el ser por sí, es decir, el compuesto. Las criaturas transforman induciendo una nueva forma en un sujeto preexistente; la forma es el medio formal, aquello por lo que algo se hace.

Por eso, lo que propiamente producen no es la forma, sino el compuesto, y de esta manera hacen también el ser, aunque sea de modo accidental, pues *el ser por sí primero* no lo pueden dar ya que siempre presuponen un ente previo para sus acciones. En suma, las criaturas se asemejan a Dios en cuanto que producen el ser, pero de modo *accidental*, al producir el compuesto, que tiene el ser *por sí*.⁵¹

4.2 *Causar el ser como instrumento*

Ya hemos dicho que el ser es el efecto propio de Dios, que lo da inmediatamente al crear el mundo y al crear las almas, y otras veces lo da por intermediación de virtud, a través de las criaturas. En este caso, las causas segundas causan realmente el ser, pero como no es su efecto propio, lo producen instrumentalmente.

Hemos considerado a las criaturas como causas verdaderas de sus acciones y efectos, pero esa causalidad que se les atribuye no procede de ellas, sino que la tienen recibida de Dios. Por sus virtudes propias tienen la capacidad de producir unos determinados efectos, pero para poder producirlos de hecho –obrar el ser–, necesitan actuar en virtud de Dios; más, ¿cómo se realiza esto? La respuesta está en la solución que daba en la cuestión 3 de *De Potentia*, y que ya comentamos a la hora de hablar de la aplicación a obrar que Dios realiza. Aquí lo tratamos en cuanto que expone cómo la criatura *produce el ser* en virtud de Dios. Allí distinguíamos que la causa instrumental tiene dos tipos de acciones, aquí que tiene dos tipos de efectos: uno que le es propio según sus potencias operativas, y otro efecto superior. Allí hablábamos de que Dios ordena –da un ser intencional– las acciones creaturales a la consecución de los fines que Él quiere: que pasen al acto y sean verdaderas causas.

⁵¹ *De Natura materiae*, n. 405.

Igualmente, respecto a *obrar el ser*, Dios ha ordenado el obrar de las criaturas para que lo causen realmente en sus efectos.

Toda causa produce un efecto propio, pero en la medida en que es instrumento de otra causa, ese mismo efecto logra algo más, produce *de modo accidental*, en cuanto y mientras está bajo la influencia de la causa principal, otro efecto que no le compete por su virtud propia. Y esto es debido a la intención u ordenación que tiene del agente principal.

Por su propia virtud, las criaturas pueden producir el ser substancial o el accidental, pero no pueden ser causa del *ser simple*. Sin embargo, al analizar el efecto que de hecho producen –el compuesto–, encontramos que ese efecto tiene el *ser simple*, que excede a sus virtudes naturales. Santo Tomás continuamente enseña que son las criaturas –no Dios– quienes lo dan inmediata y próximamente⁵², pero en virtud de Dios, como repite una y otra vez en *Contra Gentiles*, III, 66: «Queda claro que Dios es causa en todo operante para que obre, pues *el que obra es de algún modo causa del ser*, ya sea del ser substancial, como del accidental. Pues nadie es causa del ser sino en cuanto que obra en virtud de Dios». No es que las criaturas produzcan tal ser y Dios inmediatamente y próximamente *el ser simple*, sino que ellas producen todo el ser del efecto, al igual que Dios, pero de manera distinta, bajo diversa razón, a no ser que se piense erróneamente que Santo Tomás no defendió la identidad real de los grados metafísicos de una y la misma cosa (como que un ente tuviese varios grados de ser superpuestos, debidos a causas distintas).

De aquí se deduce que, si en el efecto hay una perfección dada por la criatura en virtud de Dios, *esa virtud ha de estar de alguna manera en la causa segunda*⁵³, de alguna manera las criaturas *participan* de la virtud divina de

⁵² Es fácil incurrir en el error siguiente: pensar que, como el ser es el efecto propio de Dios, Dios sólo lo puede dar inmediatamente, sin las criaturas. Error que nos parece que incluso Stufler acaba defendiendo, manteniendo el concurso simultáneo (Cfr. STUFLEER, *De Deo operante*, p. 135). Nos parece que, cuando Dios da el ser a través de las criaturas, lo da inmediatamente por su virtud, pero no según el supuesto.

⁵³ Según Stufler la virtud divina no está de ninguna manera en las criaturas,

obrar, de producir el ser. ¿Cómo es esto? Santo Tomás dice lo siguiente: «Además, en cuanto (instrumento) participa algo de la virtud del agente principal, por un movimiento suyo» (*De Pot*, q 3, a 7), y «esto que es hecho en la cosa natural por Dios, para que actualmente obre, es un intención sola, que tiene cierto ser incompleto, al modo como... la virtud del arte está en el instrumento del artista» (*Ibidem*, ad 7)

Tenemos pues en este caso concreto de la producción del ser, que la criatura posee una intención por Dios que está en ella de modo similar a como está la virtud del arte en el instrumento en el momento en que está produciendo la obra de arte, y que de esa virtud divina de *obrar el ser* participa la criatura en cuanto que hay un *movimiento* causado por Dios. Lo mismo que decíamos a la hora de aplicar a obrar, también en la producción del ser hay un movimiento por parte de Dios, distinto formalmente a la dotación, conservación y aplicación de las potencias operativas, puesto que, si bien las criaturas por su propio poder pueden producir *tal ser*, no pueden por ellas mismas producir *por sí* el ser, sino por el poder de Dios. Frente al *ser mismo* se encuentran en potencia, pero de hecho lo realizan en acto: «Aquello que es lo más perfecto en todos los efectos es el ser; cualquier naturaleza o forma se perfecciona por aquello que está en acto; y se compara al ser en acto como la potencia al acto. Por tanto, *el ser mismo es aquello que los agentes segundos obran en virtud del agente primero*»⁵⁴

La causa segunda se encuentra en potencia de dar el ser; por ella misma no podría darlo, pero de hecho lo da a sus efectos –al compuesto–. Este paso de la potencia al acto es un movimiento, pues mover no es sino

sino que “es una manera de hablar figurada, al igual que la virtud del arte no está en el instrumento del artífice”. Para este autor, cuando las criaturas producen el ser específico e individual, Dios a la vez “uniéndose en acto con ellas, produce el ser simple” Cfr. *De Deo operante*, p. 134.

⁵⁴ *C. Gent.*, III, 66. En este sentido es en el que Santo Tomás dice que la virtud divina es un *complemento de la virtud del agente segundo*, porque, debido a ella, alcanza un efecto superior.

hacer pasar de la potencia al acto. Esto no lo hace inmediata y próximamente Dios sino la criatura en virtud de Dios, en cuanto está realmente ordenada hacia ello. Por eso, rectamente dice también en este sentido (no sólo en la aplicación) que *Dios mueve*, que esto se realiza por un movimiento suyo, porque la causalidad divina por la que produce el ser está en la causa segunda como una intención –como el arte está en el instrumento del artífice o el sentido de las palabras en los golpes de voz– logrando un efecto superior.

Quizá con un ejemplo se vea más claro. El albañil por sí mismo, eficientemente lo único que hace es poner ladrillos, colocar tejas, echar cimientos, etc. Se puede decir que por sí mismo no puede hacer un palacio, pues el diseño y la configuración del palacio es algo propio del arquitecto. Incluso en el caso de que el mismo albañil construya todo el edificio, en ningún momento se puede decir que sea la causa *por sí* del palacio, sino *de modo accidental*, pues lo que él pretendía no era eso al poner los ladrillos y demás elementos. Pero en la medida en que la acción física de poner cada ladrillo está ordenada por el arquitecto a la producción del palacio, *esa misma acción física* tiene una intencionalidad que, sin ser algo entitativamente distinto del hecho de poner ladrillos, posee *realmente* un nuevo ser, aunque incompleto, una intención por la que producirá un efecto que le es superior a su propia virtud, pues el resultado será un palacio.

De modo semejante, cuando las criaturas causan sus propios efectos –el ser individual y específico–, producen un efecto que no les compete –el ser– debido a la ordenación divina de que lo produzcan; intención por la que realizan en acto instrumentalmente un efecto superior, que es el efecto propio de Dios. Y, por eso, se puede decir que participan de una semejanza del Acto Puro, principio único del ser.

La diferencia es que Dios, cuando da el ser inmediata y próximamente lo da sin presupuestos, sin substrato previo: crea. Las criaturas, en cambio, siempre obran a partir de otro ente previo, transforman, dan el ser de modo accidental. Además, no lo hacen por su propia virtud, como lo hace Dios –por mucho que lo intentaran, por su

fuerzas no lo pueden dar-, sino en virtud de Dios. Finalmente, *el ser* es un efecto que intenta Dios, en cambio, las criaturas no intentan producir el ser en cuanto tal, sino *tal ser*, el ente concreto.

5. VISIÓN DE CONJUNTO

Podemos afirmar que, viendo los textos arriba reseñados, Santo Tomás dice que Dios obra en todo operante de cinco maneras: 1º dando la virtud operativa, 2º conservándola en el ser, 3º aplicándola a obrar, 4º causando el ser de los efectos que producen y 5º como fin. En *De Potentia* no trata de modo explícito la finalidad, de la cual se habla en la *Suma de Teología* (§ 1) y en *Contra Gentiles* (§ 6), pero es lo que da cohesión a los otros cuatro modos.

Hemos podido advertir que hace un doble tratamiento:

a) por un lado expone que Dios obra íntimamente *conservando la virtud*, y pone como ejemplo la luz que posibilita ver los colores (*S.Th.*, I, 105, 5 §; *C. Gent.*, III, 67 § 3); en *De Potentia*, especifica que así Dios obra inmediatamente en todo operante porque mantiene a cada cosa en su ser, y así está en cualquier cosa, aunque no hay que entender como si fuera parte de su esencia;

b) por otro lado habla de que el agente obra en virtud de Dios *como instrumento suyo*, tanto al pasar a la acción al ser aplicado como al producir el efecto. Pero en *De Potentia*, al explicar en qué consiste esto vuelve a poner el ejemplo de los colores que están en el aire.

Y añada algo que ayuda a entender su pensamiento: como *Dios es su virtud*, obra de esas cuatro maneras; es decir, que todos los aspectos que podemos distinguir en el obrar creatural hay que referirlos a Dios. Por los cuatro, las criaturas *obran en virtud de Dios*. Por parte de Dios no hay ninguna *acción*: Dios crea y mantiene en el ser; no *mueve* inmediatamente el mundo, aunque todo movimiento sea debido inmediatamente a Dios. Hacemos notar que el ejemplo de los colores en el aire, referido a la dotación y conservación de las virtudes operativas en la *Suma de Teología*

y en *Contra Gentiles*, es colocado en *De Potentia* junto al ejemplo de la virtud del arte –referido a la aplicación y producción del efecto–, como si fuera un ejemplo que se refiere a los cuatro modos (al menos a los tres últimos). Parece que para el Doctor Angélico la virtud divina por la que causa la causalidad de las criaturas se refiere a todos los aspectos que se pueden distinguir en la operación creatural.

A nuestro juicio, es en *De Potentia* donde Santo Tomás expone su pensamiento más acabado sobre esta cuestión, y lo hace de modo conjunto: Dios obra en todo operante de las cuatro maneras, y aunque sólo bajo los dos últimos conceptos las criaturas se comportan “como” si fueran instrumentos de Dios –y por ellos poseen transitoriamente el poder de obrar– todo su obrar es en virtud de Dios (no olvidemos que el movimiento es único, aunque podamos diferenciar en él varias facetas).

Para entender esto hay que distinguir que una cosa es el ente, y otra cosa el ente que obra, porque Santo Tomás dice que Dios obra en todo *operante*, es decir, en el ente en cuanto que está actuando. Eficientemente Dios sólo crea. Ahí está el ente, todos los entes, el mundo entero. Pero es distinto considerar un ser concreto con sus facultades operativas en sentido estático –que tiene una dependencia directa de Dios en cuanto que es ser–, de esa misma criatura como principio del movimiento, porque en este sentido se considera que si puede obrar es porque ha recibido algo más (aunque lo posea intencionalmente).

Así, el operante tiene actualmente sus facultades operativas, las ha recibido de su generante, y éste de otro, y en este sentido hay que llegar a un primer generante. Por tanto, si la criatura tiene la virtud operativa (que está en potencia) de obrar es porque Dios se la ha dado. Ella la recibe mediatamente de Dios –como causa remota– y a la vez inmediatamente por la intermediación de la virtud de la Causa primera.

De modo semejante, las virtudes operativas son conservadas por la salud física de esa criatura y por otras criaturas, pero en cuanto principios operativos que de hecho actúan, reclaman la operación de Dios que «está inclinando» la inclinación natural de la virtud operativa. Cuando está actuando la criatura, ella no se comporta de un modo meramente pasivo

al ser aplicada a obrar, sino que tiene actualmente un principio activo, que está activado por Dios: la inclinación natural. Por eso Santo Tomás refiere también a la conservación de la virtud por Dios el ejemplo de la luz que hace ver los colores.

Habitualmente se ha entendido la conservación de la virtud operativa como algo pasivo, porque la criatura todavía no ha pasado a la acción, hasta que sea aplicada por otra criatura. Pero no lo entiende así el Aquinate, quien considera en su exposición no el ente estático que aún no ha pasado al acto, sino el ente que se está moviendo, que es operante. En ese momento es en el que hay que se preguntase por qué se mueve, y entonces considera los cuatro modos del obrar divino. Ver que en ese momento el agente tiene operativa su virtud –es potencia activa– (la inclinación natural) es muy distinto a verla como algo meramente pasivo.

Además, es verdad que no basta con tener la forma o principio activo, con su inclinación natural, para poder obrar. Para ello es preciso que toda criatura sea aplicada, activada por otra, que la reduzca al acto. Y esta aplicación o activación reclama también un primer aplicante: si de hecho una criatura aplica a otra, y esto lo hacen todas de manera natural sin necesidad de ningún influjo directo de Dios, reclama sin embargo, de nuevo a la Causa primera, por cuya virtud esa aplicación es una realidad: Dios llega remotamente como causa próxima (como supuesto), pero inmediatamente por intermediación de la virtud de obrar.

Y lo mismo sucede cuando el agente creado produce de modo natural el ser a sus efectos: también reclama dar el ser en virtud de Dios, porque de suyo no lo puede dar. Por tanto, aunque sólo por estos dos últimos motivos la criatura se comporte “como” instrumento de Dios y posea transitoriamente de modo intencional el poder de obrar, también posee intencionalmente de modo permanente, mientras posee la virtud operativa, el principio del movimiento. Estar en potencia de obrar es mucho más que no tener esa potencia; y poseer la virtud activa –inclinada hacia el movimiento actualmente– es poseer ya intencionalmente el principio del movimiento.

El tratamiento que hace Santo Tomás es unitario para todas esas razones formales: lo que Dios hace en todo operante cuando éste obra (causar la causalidad de las criaturas) *es exclusivamente como una intención*, lo cual es un *movimiento*, y que no es otra cosa que la intención –aquí encontramos la finalidad– de la Causa primera en las causas segundas, al modo como está la ciencia del arte en el instrumento cuando el artista lo utiliza. Y no sólo en cuanto a la aplicación de las virtudes y a la producción de los efectos, sino también al tener *operativas* las virtudes naturales (conservación, en la medida en que la inclinación natural es principio activo), la virtud divina está en el ente en movimiento como están los colores en el aire cuando el ojo ve.

Toda la operación de Dios en el agente creado se reduce a una cosa: que el agente pueda obrar en realidad. Es una intención divina. Por eso, la naturaleza del influjo divino –obrar en virtud de Dios– tiene más que ver con la causalidad final que con la eficiente.

Este tratamiento unitario es el que se desprende al final de su exposición en *De Potentia* 3, 7:

«De esta manera Dios es causa de cualquier acción: en cuanto da la virtud de obrar, en cuanto la conserva, en cuanto aplica a la acción y en cuanto por su virtud toda otra virtud obra. Y *como Dios es su virtud* y está dentro de cada cosa, no como parte de la esencia, sino como teniendo la cosa en el ser, se sigue que Él mismo obra en cualquier operante, no excluida la operación de la voluntad y la naturaleza».

Dios, inmediatamente Él como supuesto, ni da la virtud operativa, ni la conserva, ni aplica a obrar, ni produce los efectos de las criaturas, pero por su virtud todo eso es una realidad. Es decir, Dios ha querido que las criaturas cuando obran posean intencionalmente el poder de obrar divino.

Leyendo de esta suerte lo que dice el Aquinate, no parece que haya que buscar ningún *movimiento físico* –ni concurso simultáneo ni concurso previo– para explicarlo, imaginando que de otra manera el obrar de las criaturas escaparía a la *acción* divina. Dios, que es Acto puro, no hace

ninguna *acción* en este mundo, pero ha querido dar a participar el ser en acto.

Dios está presente en el mundo, en cada cosa, en cuanto que cada una guarda una relación directa con su Creador porque las mantiene en el ser, sin estar Dios como parte de la esencia de las cosas. Y desde esa «presencia» *mueve* el mundo en cuanto que causa sus movimientos, en cuanto que posibilita que sus potencias activas actúen según el orden que Él ha puesto; así las hizo (con sus inclinaciones naturales y conexionadas entre sí para que unas generen a otras, se conserven y no desaparezcan, se activen unas a otras y causen sus efectos), y así se desarrolla el mundo predicamental, tal como Dios ha previsto.

No hemos de perder de vista la finalidad pues ahí está la clave de todo el movimiento: todo movimiento tiene su principio en el fin, y si él nada se mueve. Cada criatura no es algo inerte, sino que posee una *naturaleza*, y por eso cada una está orientada hacia un tipo de movimientos, y por eso mismo es capaz de mover a otras. El fin que intenta cada criatura al obrar es la operación misma o lograr el efecto, y como ordenar las cosas al fin es propio de Dios nos encontramos con que las criaturas intentan aquello mismo que Dios intenta: que ellas obren y sean causas de sus efectos. Por eso, concluye Santo Tomás, hay que afirmar que todo agente obra en virtud de Dios, y Él es causa de todas las acciones de las criaturas (cfr. *C. Gent.*, III, 67, § 6).

Dios, como Causa primera, como Agente primero, obra por un fin: que las criaturas sean verdaderas causas. Podía haber sido Él quien moviera cada cosa, pero no ha querido, para que así se asemejen a Él, no sólo en el ser sino en el obrar: les ha dado a participar su virtud de obrar. Ellas lo poseen intencionalmente cuando obran, y lo poseen de dos maneras:

Una de modo estable al haber recibido la inclinación natural de sus virtudes operativas, y otra de modo transeúnte, habiendo establecido que posean intencionalmente –mientras obran– el poder del movimiento, el

poder de estar en acto, que sólo compete a Dios por sí mismo -Acto puro-, y que lo da a participar como primer motor o primer aplicante.

Así las criaturas se mueven de modo natural, y Dios mueve el mundo. En el mundo hay mucha más contingencia e imprevisibilidad de lo que aparece en una primera consideración; no sólo en el actuar humano -siempre imprevisible-, sino en el mundo inanimado: puede aparecer un volcán que cause destrozos inmensos, y puede no aparecer; los animales pueden ir a un lugar o pueden no ir; puede haber nubes o no haberlas. Cada día es nuevo, no es la mera repetición del anterior. Pues bien, hay un sorprendente equilibrio en la naturaleza -incluso en la actuación libre de cada hombre y en los grupos de hombres-: no todo son volcanes ni maremotos que arrasan, ni la totalidad de una especie de mariposas o de aves se concentran en el mismo lugar o son devoradas. Junto a la relativa independencia de cada criatura está la interdependencia entre ellas, unas se necesitan a otras; se observa un misterioso equilibrio en el cosmos porque todo depende de todo; y a la vez que cada criatura depende de otras, si alguna falta no sucede nada.

También el hombre -inclinado hacia el bien- puede obrar el mal, pero tiene unos límites -el dolor, el temor, la compasión- que le hacen reaccionar. Se dice que la Naturaleza es sabia, y no le falta razón a quien lo afirme, porque de modo natural en ella existen resortes de acción-reacción que contrarresta los excesos.

La respuesta sobre la causa del movimiento en el mundo está en la providencia divina, que es lo mismo que decir, en lenguaje metafísico, que las cosas son como son, y, en su estructura más profunda, son criaturas que dependen de Dios, en su ser y en su obrar. El Creador no *mueve* las cosas ni las personas, sino que hace mucho más: les da a participar intencionalmente de su poder. Así pueden moverse ellas porque Dios las ha hecho así. Si existe el movimiento en el mundo, es porque existe Dios, si existe la libertad en el hombre es porque Dios existe. De igual manera que si existe algo, es porque existe Dios; si no no existiría nada. Él no es un Ser lejano al mundo, pues está manteniéndolo

en el ser; y aunque no es del mundo, tampoco es Alguien tan remoto, pues si no fuera por su actual virtud o causalidad, nada se movería.

Gracias a Dios, cuando la hormiga sale por la mañana del hormiguero, no se sabe hacia dónde se va a dirigir. Su instinto y las circunstancias serán lo que hagan que se dirija hacia un árbol o hacia cualquier otro lugar. En el mundo hay mucha más indeterminación de lo que puede pensarse (nunca ha existido ni existirá una nube como la que estoy viendo ahora). Eso sí, dentro de unos límites. La naturaleza nunca defrauda, nunca se sale de su orden. Cada año desaparecen millones de insectos, parece que la naturaleza muere, y cada primavera vuelven a estar ahí sus sucesores alegrando los campos.

Y esto es la providencia divina. Que Dios, después de crear las cosas les dijo: creced y multiplicaos, ¡moveos!; cada una según su especie, según su naturaleza. Y cada vez que os mováis, lo podréis hacer, porque yo os daré ese poder. La providencia se ejecuta por la creación, que comprende la *ordenación* intrínseca de cada cosas y de todas a la vez, y por el *orden de las causas*, que Dios mismo ha establecido.

EL MOVIMIENTO DE LA VOLUNTAD

1. DIOS DA EL APETITO NATURAL A LA VOLUNTAD

1.1 *El apetito natural*

Todas las formas que encontramos en la naturaleza poseen un cierto apetito natural, una tendencia a todo aquello que le es propio, que le

conviene. A toda forma sigue, por tanto, una inclinación⁵⁵; es más, Santo Tomás habla del apetito de la materia que, aun siendo pura potencia, de alguna manera apetece la forma⁵⁶. Este apetito que sigue a cada forma es algo natural⁵⁷, y no se confunde con ella⁵⁸; es la ordenación a su fin propio, una finalización, una tendencia que siempre busca actuarse⁵⁹.

La naturaleza de este apetito es ser una relación, y viene indicada por Santo Tomás como *inclinación natural, amor, esperanza, deseo, ordenación, orden, ímpetu, apetece, tender*,⁶⁰ etc. Todos los términos que pone el Aquinate –deseo, apetito, tendencia,...– no indican otra cosa que la inclinación metafísica de cada naturaleza, la ordenación a su fin⁶¹. Todas las cosas están finalizadas, lo cual constituye algo esencial en cada criatura, porque, recordemos, el fin es la primera de las cuatro causas. Cada naturaleza tiene una finalidad (apetito natural) por la que –a través de la acción– logrará su fin. Naturaleza y finalidad son inseparables, pues ésta es algo definido por la misma naturaleza. No se puede modificar la naturaleza de un sujeto sin cambiar al instante su fin. Por tanto, cada ser no tiene más que un apetito natural esencial, como sólo tiene un fin; apetito que está fijado a un término único por quien ha sido hecha esa naturaleza.

A la naturaleza racional sigue un apetito: el apetito racional o voluntad. La voluntad como potencia natural está inclinada hacia su fin,

⁵⁵ “Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio” *S. Th.*, I, 80, 1. “Appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem” *S. Th.*, I, 81, 2.

⁵⁶ Cfr. *De Pot.*, 4, 1, ad 2.

⁵⁷ “Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali” *S. Th.*, I, 87, 4.

⁵⁸ “In rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturae” *De Ver.*, 27, 2.

⁵⁹ “Appetitus autem naturalis statim prodit in actum nisi sit aliquid impediens” *C. Gent.*, II, 83. Cfr. *In II Sent.*, 39, 2, 1, ad 3; *De Ver.*, 24, 2; *C. Gent.*, II, 23.

⁶⁰ Respectivamente: *S. Th.*, I-II, 8, 1; *S. Th.*, I, 60, 1; *S. Th.*, I-II, 41, 3; *S. Th.*, I, 62, 1; *Phys.*, 1, 6; *De Ver.*, 22, 1.

⁶¹ “Appetitum naturalem qui nihil aliud est quam inclinatio rei in finem suum naturalem” *In III Sent.*, 27, 2, 1. Cfr. *S. Th.*, 16, 4; *Phys.*, 2, 13, 3; *De Ver.*, 22, 1.

determinada hacia algo único: el bien en cuanto tal. Entre la voluntad y su perfección existe un apetito natural en el sentido metafísico del término (no nos referimos al aspecto psicológico), una inmutable relación de finalidad absolutamente independiente de toda actividad consciente, antes de poseer ningún conocimiento⁶².

Podríamos decir, finalmente, que el apetito natural es una especie de *motor* que tiene cada criatura para lograr su fin, un motor que tiene recibido⁶³, pero que no puede moverse -pasar al acto segundo, querer-, sin la aplicación por parte de otro agente. En las criaturas irracionales vimos cómo pasan al acto: por la aplicación que hacen otras criaturas; en la voluntad veremos que esta aplicación la hace el objeto que el intelecto le presenta. En ambos casos, Dios no actúa concurriendo en la acción ni añade una moción a la naturaleza que ha creado, sino que sólo la *mueve* creando y conservando la virtud activa: dándole el apetito natural, pues en la naturaleza se encuentran todos los principios activos necesarios y suficientes para que pase al acto.

1.2 La moción como apetito natural

Algunos han creído ver en los lugares en los que el Aquinate dice que Dios obra en la voluntad o la mueve, que Dios realiza una nueva intervención para que ella pueda obrar⁶⁴. Pues bien, la tesis que mantenemos es que siempre que dice que Dios mueve la voluntad se

⁶² “Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sun, ut ipsa voluntas quaedam natura sit... Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est” *De Ver.*, 22, 5. “Unicuique potentiae animae competit appetere proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem” *S. Th.*, I-II, 30, 1, ad 3.

⁶³ “*Appetitus enim est movens motum, appetibile autem est movens non motum*” *De Pot.*, 6, 6. “*Appetitus, ut dictum est, movet motus*” *In III Sent.*, 27, 1, ad 6.

⁶⁴ Cfr. R.M. MARTIN, «Pour S. Thomas et les thomistes contre le R. P. Jean Stufler, S.J.», en *Revue Thomiste* 27 (1924), p. 172.

refiere a que le da el apetito natural y nada más, es decir, que simplemente crea y conserva la naturaleza y sus tendencias.

No pretendemos negar la moción como actividad divina distinta de la creación y conservación sólo por motivos de economía metafísica (visto desde las criaturas, porque desde Dios todo es lo mismo), sino porque Santo Tomás nunca habló de que las criaturas, y mucho menos la voluntad humana, necesiten de una moción, de un *impulso* divino que las haga pasar al acto. Cómo pasa al acto, quién aplica a la voluntad, eso lo veremos en el apartado siguiente.

Si Dios ha dado a cada criatura el apetito que le es natural por el que cada cosa tiende a su fin, la voluntad no ha sido privada del suyo, «por eso en la voluntad hay un cierto apetito natural al bien que le es conveniente»⁶⁵, en la medida en que ella conviene con las cosas naturales.

Hemos de distinguir en la voluntad aquello por lo que conviene con las cosas naturales, de aquello por lo que la voluntad es voluntad, es decir, aquello por lo que apetece bienes determinados según una determinación que ella hace. En cuanto *naturaleza* (*voluntas ut natura*), apetece el bien, está orientada hacia algo determinado: el bien en general; pero en cuanto *voluntad*, apetece bienes concretos que ella determina. Y «así como la naturaleza es el fundamento de la voluntad, así también lo que apetece naturalmente es el principio y fundamento de todo lo demás que apetece»⁶⁶.

Este apetito del bien perfecto es lo que Dios, Causa primera, imprime en la voluntad⁶⁷, sin que ésta se pueda oponer a él porque le es

⁶⁵ *De Ver.*, 22, 5. El Aquinate habla de que la voluntad “quiere” el bien en general y quiere algo concreto. Pensamos que ese “velle” o querer el bien en general es una tendencia, no un acto. Otra cosa es el acto voluntario que proviene del primer “amor” ante la idea de bien en general que se posee, aunque sea de manera confusa.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ “*Operatio causae secundae semper fundatur super operatione causae primae et praesupponit eam*; et ideo oportet, quod omnis operatio animae procedat ex suppositione eius, quod inditum est animae ex impressione primi

dado sin que lo quiera. El apetito que posee la voluntad tiene dos dimensiones, una pasiva y otra activa. Pasiva porque lo recibe de Dios antes de inclinarse a cualquier bien concreto⁶⁸, y es en cierto modo un principio activo que empuja la voluntad a las apeticiones concretas para lograr su fin⁶⁹. Es, por tanto, un *motor movido*⁷⁰ que constituye la raíz de todos los demás movimientos de la voluntad⁷¹.

Santo Tomás enuncia en pocas palabras cuál es la actividad que Dios desarrolla en la voluntad humana:

«Dios mueve la voluntad del hombre como el motor universal al objeto universal de la voluntad, que es el bien; y sin esta universal *moción* el hombre no puede querer nada. Sin embargo, el hombre se determina por la razón a querer esto o aquello, que es un bien verdadero o aparente. Aunque a veces Dios mueve especialmente a algunos a querer algún bien determinado, como a los que mueve por la gracia»⁷².

Aquí expone cuál es modo normal de obrar en la voluntad: la mueve al objeto universal, al bien general; por tanto no la inclina a bienes concretos, salvo a los que mueve por la gracia.

agentis, Dei scilicet... Et similiter oportet esse ex parte voluntatis. Unde *cum ex impressione primae causae, scilicet Dei, hoc animae insit, ut bonum velit et perfectum bonum tamquam finem ultimum appetat*, impossibile est, quod contrarium eius in appetitu illius cadat” *In IV Sent.*, 49, 1, 3.

⁶⁸ Cfr. *S. Th.*, I, 105, 4.

⁶⁹ “Circa voluntatem manifestum est, quod est aliquod principium activum naturalem. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem; finis autem in operativis habet rationem principii naturalis; ergo *inclinatio voluntatis est quoddam principium activum* respectu omnis dispositionis, quae per exercitium in parte affectiva acquiritur” *De Virt. in comm.*, 8.

⁷⁰ “Appetitus enim est movens motum, appetibile autem est movens non motum” *De Pot.*, 6, 6.

⁷¹ Cfr. *De Ver.*, 22, 5; *In Ioann.*, 8, lect. 6, 4.

⁷² *S. Th.*, I-II, 9, 6, ad 3.

Hay que hacer notar que es lo mismo decir que Dios mueve la voluntad al bien universal, que decir que la mueve al fin último o felicidad, ya que el bien tiene razón de fin. La voluntad no está naturalmente determinada a un bien particular, sino que tiene como objeto el bien universal; por eso, su fin último no puede consistir en algún bien limitado y particular sino en el bien perfecto que comprenda en sí todo bien. Tal fin último no es sino la felicidad, la razón de bien en general.

Es interesante este texto, además, porque Santo Tomás nos habla expresamente de la moción, caracterizándola como *moción universal al bien en general*. Es el modo de mover Dios la voluntad, no inclinándola a un bien concreto (premoción física), sino precisamente dándole el apetito natural, constituyendo a la voluntad como potencia activa, que, una vez inclinada al bien en general, ella es quien se determina a querer, a querer esto o aquello.

Con esta moción universal al bien, Dios –Causa primera–, *obra eficientemente*, por vía agente en la voluntad –causa segunda–. Santo Tomás expone los dos modos por los que ésta es movida: es movida por el objeto (causa final) y por quien causa la virtud de querer (causa eficiente). Se pregunta si Dios puede mover la voluntad de estas dos maneras, y responde que sí. En cuanto al objeto, sólo Dios mueve necesariamente la voluntad ya que Él el bien universal, que es precisamente el fin al que tiende la voluntad, mientras que los bienes creados son sólo bienes particulares. Y también mueve la voluntad eficientemente porque es la única causa que ha hecho la potencia volitiva con un apetito natural. Sólo a partir de esa *moción o inclinación natural* recibida por Dios, la voluntad puede realizar su acto de querer, que no es sino un inclinarse hacia un objeto concreto⁷³.

De esta manera, dando una moción o apetito natural a la voluntad, Dios la mueve posibilitando su obrar como ninguna otra causa puede hacerlo (*el modo propio de mover Dios es inclinándola interiormente*), del

⁷³ Cfr. *S. Th.*, I, 105, 4.

mismo modo que mueve a todas las demás criaturas, como ya vimos. Y esta es la razón –para Santo Tomás– por la que Dios no es causa del pecado: «La voluntad puede ser movida de dos maneras: una por el objeto, como se dice que lo apetecido aprehendido mueve el apetito; de otro modo, por aquel que inclina interiormente la voluntad a querer, y esto no es sino por la voluntad y por Dios, como ya se ha dicho. Por tanto Dios no puede ser la causa del pecado»⁷⁴. Si se entendiera de otra manera esa inclinación, Dios inclinaría al pecado.

1.3 Imposibilidad de una moción transeúnte

Decíamos al hablar de las criaturas en general que Dios no obra en ellas sino causando su ser, todo lo que ellas son, dándoles las virtudes activas y conservándoselas en el ser, pero no está en ellas como un principio añadido a su esencia –no como parte de su esencia–, como si en su esencia hubiese algo que fuera Dios, o una actividad divina inmediata distinta de dar y conservarles todo lo que ellas son.

Dios no entra, pues, como parte de la constitución de las criaturas⁷⁵; tampoco entra como principio activo (moción) del obrar creatural. Sin embargo Dios está presente, causa las acciones de las criaturas –de la voluntad también– por el hecho de que si la actividad divina cesase sería imposible la operación de éstas. Hay una continua dependencia de Dios⁷⁶, sin que suponga nuevas acciones recibidas en ellas. Dios entra en la actividad de la voluntad, cosa que no puede hacer ninguna criatura, pero no como principio activo que la ponga en acto, sino precisamente

⁷⁴ *S. Th.*, I-II, 80, 1.

⁷⁵ “*Agens divinum, quod est influens esse rebus, est causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret*” *De Ver.*, 2, 2, ad 20; *In II Sent.*, 8, 1, 5, ad 3.

⁷⁶ “*Sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse*” *S. Th.*, I, 105, 5. “*Ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit (Deus), sed semper eas in rebus causat. Unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret*” *C. Gent.*, III, 67.

confiriéndole el principio activo –constituyendo la voluntad–, para que sea ella la que pase al acto⁷⁷.

Conviene tener en cuenta que lo propio del acto de la voluntad es moverse por sí misma, es decir, a partir de un principio intrínseco suyo. No repugna que ese principio lo tenga recibido de otro; es más, precisa haberlo recibido porque el último principio que justifica el acto voluntario no está en la voluntad misma sino en Dios. De otra manera, la voluntad sería causa de sí absoluta, lo cual no es verdad porque es criatura.

De este modo, cuando la voluntad se mueve por su principio activo interno, se mueve como causa segunda, y es movida por Dios *mas interiormente* que ella misma, como causa primera, causando su causalidad al darle la capacidad operativa:

«Queda pues saber que la causa propia que perfecciona el acto voluntario es sólo aquello por lo que obra interiormente. Ninguna otra cosa puede ser que la voluntad misma como causa segunda y Dios como causa primera. Y la razón es que el acto voluntario no es otra cosa que cierta inclinación de la voluntad hacia lo querido, como el apetito natural no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza hacia algo. La inclinación de la naturaleza es tanto por la forma natural como por aquél que le dio la forma; por lo que se dice que el movimiento del fuego hacia lo alto es debido a su levedad y a quien lo generó, que creó tal forma. Pues así procede el movimiento de la voluntad tanto de ella misma como de Dios, que es la causa de la voluntad, que es solamente quien obra en ella y puede inclinarla hacia donde quiere»⁷⁸.

⁷⁷ *Com. Theol.*, 129. Recuérdese que Santo Tomás distingue *la naturaleza* y *la inclinación natural* o apetito que sigue a esa naturaleza; por eso quien da la inclinación no violenta la naturaleza; o como suele decir el Aquinate para demostrar que Dios *mueve* la voluntad sin violentarla: la mueve por ser el creador de su naturaleza.

⁷⁸ *De Malo*, 3, 3. Entendemos que Dios la inclina hacia donde quiere es lo mismo que decir inclina a la voluntad hacia donde ha querido, dándole la

Santo Tomás se pregunta en la *Suma de Teología* (I-II, 9, 6) si la voluntad es movida por Dios como por un principio extrínseco, y responde que ella –como las demás cosas– es causada por un principio externo, pero lo que hace ese principio externo (Dios creador) es dar a cada cosa el principio interno del obrar; y en concreto señala que «es imposible que el movimiento de la voluntad sea por un principio extrínseco que no es la causa de la voluntad». Es decir, si la voluntad además de recibir el principio de su movimiento –principio intrínseco que es su apetito natural al bien en general–, que recibe de Dios por creación, recibiese otro principio (aunque proviniera de Dios) que no fuese esta inclinación natural, estaría recibiendo un principio extrínseco contrario a la esencia de la voluntad⁷⁹.

Se podría pensar, pues, que Dios mueve la voluntad de esas dos maneras, dándole el principio interno permanente, e imprimiéndole además un impulso transeúnte para cada acción. Sin embargo, Santo Tomás rechaza que Dios la mueva de este modo, porque el movimiento de la voluntad entonces no procedería de su principio interno; recibiría una fuerza añadida que, en definitiva, le haría violencia⁸⁰:

Dios no quita la voluntariedad de las acciones, sino que *hace mucho más en ella*; precisamente lo que hace es causar la voluntariedad de la voluntad al darle su naturaleza con su principio operativo activo para que obre: la inclinación natural, el apetito natural hacia el bien. Luego Dios no obra como una potencia activa a la manera de las criaturas, dando un impulso transeúnte para cada acción⁸¹, sino de otra manera,

inclinación natural; no en el sentido de que Él la incline hacia cualquier lugar como sujeto inmediato, lo cual sería tan absurdo como que una piedra al caer se fuera hacia la derecha en vez de ir hacia abajo, porque Dios la puede inclinar donde quiera, pues eso sería una intervención milagrosa.

⁷⁹ Cfr. *S. Th.*, I-II, 9, 6; *De Malo*, 6, a. un.

⁸⁰ Cfr. STUFLER, J., *De Deo operante...*, p. 201. Cfr. *C. Gent.*, III, 88.

⁸¹ “Voluntas autem non (movetur) ab alia potentia, sed a seipsa” *De Malo*, 6, a. un, ad 10.

precisamente dando el principio activo permanente, lo cual es, además, un modo más perfecto de mover⁸². Sobre el tema de que las criaturas se comporten como instrumentos de Dios ya hemos visto en qué sentido lo dice Santo Tomás, y cómo no es dándoles un impulso o moción transeúnte externo –un arranque–⁸³.

2. DIOS CONSERVA EL APETITO NATURAL

En algunos textos citados, Santo Tomás no concluye sus razonamientos diciendo que Dios mueve la voluntad *porque da la inclinación* a la potencia operativa (aunque en otros sí lo dice expresamente), sino que afirma que en el movimiento voluntario Dios *mueve* eficazmente y desde su interior, aun siendo un principio extrínseco a la voluntad misma, incluso dirigiendo su acto electivo, *porque sólo Él es quien ha causado la voluntad o por ser la causa primera*, o argumentos de ese estilo: por ser el Creador de ella la puede inclinar sin violentarla.

Podría parecer que se trata de un concurso previo o simultáneo: que mientras cae la piedra, Dios la facilita caer, o, dicho de otra manera, posibilita su movimiento ayudándole con su concurso, y que lo puede hacer porque es el Creador. Por ese razonamiento, incluso podría hacer que en vez de caer hacia abajo, la llevara hacia la izquierda o la derecha, o que flotara en el aire, ya que Él creó la piedra y puede hacer con ella lo que quiera; lo que sucede es que habitualmente la empuja hacia abajo (además de darle la inclinación natural, la empujaría).

Nos parece que es acertada la respuesta de Stufler: si la piedra lleva la dirección natural al caer es porque tiene el apetito natural, que es precisamente hacia donde Dios quiso dirigirla, como dice en *Contra Gentiles*, III, 89; y si alguien lanza una piedra hacia abajo, ese movimiento

⁸² “Fortius est agens, quod sic ad agendum movet, quod etiam formam imprimít, per quam agat, quam id movens, quod sic movet ad agendum, ut tamen nullam imprimat formam” *De Car.*, 1, ad 2 y ad 14.

⁸³ *De Ver.*, 24, 1.

no es natural a la piedra, aunque sea hacia abajo. Pero queremos añadir algo, y es que no se trata sólo de la inclinación que la voluntad tiene hacia el bien en general, recibida por el generante primero –que es Dios–, sino en cuanto que Dios *conserva* esa inclinación activa hacia el bien.

Por eso, porque la causalidad de Dios está presente, actuando en la potencia de la voluntad, dirigiéndola, Dios no es causa del movimiento voluntario únicamente porque le dio la potencia operativa, sino porque su virtud está presente *interiormente* en el momento de obrar⁸⁴, mientras obra, mientras quiere. Entendemos que Dios inclina a la voluntad mientras ella quiere, y la mueve de una manera real, no sólo en cuanto que la voluntad procede de Dios, sino en cuanto que la inclinación al bien es algo actual en el momento del querer, y sin esa inclinación su movimiento sería imposible. Lo cual no es otra cosa que la *conservación* de la virtud operativa.

Volvamos al ejemplo de la piedra que se desprende de la montaña y rueda hacia abajo. Mientras cae, se podría pensar que es por dos causas, la gravedad y Dios que la mueve hacia a abajo (concurso simultáneo), o que la mueve dándole un primer impulso para que ella eche a rodar (premoción) además de la aplicación que hizo otra criatura (el pájaro que la movió de su sitio o el hielo al expandirse). Pensamos que no es así: si la piedra empieza a caer al haber sido movida por el pájaro, rueda por una única fuerza física, la atracción que hace el centro de la tierra (gravedad), pero esto será imposible si la piedra perdiera su instinto natural, su peso.

La voluntad se mueve a sí misma al elegir, pero no basta con poseer la capacidad volitiva, incluso tener la inclinación natural hacia el bien como algo pasivo, puramente recibido; es necesario que ella siga teniendo

⁸⁴ Bueno será recordar aquel texto que viene a ser como un epitafio: “Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quod actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, *sed potius hoc in eis facit*: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem” *S. Th.*, I, 83, 1, ad 3.

su tendencia hacia el bien *mientras quiere*, porque si no no querrá. Así Dios la inclina hacia donde desea, que es precisamente que ella decida en su acto voluntario. Si ella se decide a querer, y a querer esto o aquello, no es porque Dios la lleve a ello ni la acompañe: quien decide es la voluntad, no Dios, pero puede decidir porque desde su interior alguien lo posibilita actualmente conservando la inclinación natural. Sin la actual tendencia hacia el bien en general, la voluntad no podría tender hacia ningún bien particular⁸⁵.

3. ¿QUIÉN APLICA LA VOLUNTAD A QUERER?

Dios obra eficientemente en la voluntad por el único modo de darle el apetito natural, la ordenación al bien en cuanto tal. De manera que la voluntad tiene la capacidad de obrar, pero se encuentra en potencia respecto a cualquier acto de querer.

El paso a querer algo depende por vía eficiente exclusivamente de la voluntad. Si otra causa influyera en su acto de esta manera en el ejercicio de su acto, si la pusiera físicamente en acto, ese acto no sería libre, no procedería formalmente de una voluntad. Santo Tomás sostiene que ella es *causa de sí* porque determina no sólo el tipo de acto, sino el ponerlo o no.

Sin embargo, la voluntad sólo puede pasar al acto cuando recibe una disposición por otro agente. Esta influencia no puede ser eficiente, sino de otro tipo. Ha de ser un influjo tal que permita a la voluntad querer, pero no la determine, no la ponga en acto segundo.

Esto es lo que estudiamos a continuación: saber quien aplica a obrar a la voluntad. Santo Tomás dedica toda la cuestión 9 de la Primera parte de la Segunda parte de la Suma de Teología a tratar expresamente este

⁸⁵ Este planteamiento es muy distinto al de los defensores de la premoción física indeterminante, para quienes Dios activa además a un primer acto de elección del fin. Error en el que cae sorprendentemente, después de lo que ha expuesto, el mismo STUFLER.

problema. Esta cuestión lleva por título *Sobre el motor de la voluntad*, por lo que entre las diversas posibilidades que presenta, una de ellas –al menos– será la solución. Se pregunta si el intelecto mueve a la voluntad (art. 1), si es el apetito sensitivo (art. 2), si se mueve ella misma (art. 3), si es algún principio exterior (art. 4), si es un cuerpo celeste (art. 5) y si es movida sólo por Dios como principio externo (art. 6). Parece que cada uno de estos elementos influye en la voluntad de una u otra manera, pero cada cual presenta su dificultad a la hora de establecer quién la hace pasar al acto: *El intelecto* mueve como se dice que mueve el fin, presentando su objeto, pero no mueve eficientemente; por lo que parece que no reduce la voluntad a pasar al acto. De igual modo mueve *el apetito sensitivo*.

También hay que afirmar que *la voluntad se mueve por sí misma*, porque en cuanto que quiere el fin se mueve o pasa al acto por sí misma a querer los medios; pero la voluntad no se mueve y es movida respecto a lo mismo; no puede ser ella misma la causa de su movimiento, pues estaría en potencia y en acto respecto a lo mismo, mientras que todo lo que se mueve es movido por otro: necesita ser aplicada por otro agente en acto.

En cuanto a si es movida por algo exterior, el Aquinate estima que sí, porque el objeto mueve como principio exterior (ya lo hemos visto), y para pasar al acto hay que establecer un principio externo que le dé un instinto por el que la voluntad tienda al bien en general antes de cualquier conocimiento (le da el apetito natural), pero no la aplica al acto concreto.

¿Será algún cuerpo celeste? Estima que es imposible que un cuerpo celeste imprima directamente algo en el intelecto o en la voluntad, sino que sólo influye de alguna manera en el apetito sensitivo y éste mueve a la voluntad; luego no la pone en acto.

Por último, se pregunta si la voluntad es movida sólo por Dios como por un principio exterior, y dice que sí, pero que la mueve exclusivamente dándole el principio activo natural de actividad, es decir, causando la voluntad y así su movimiento sea voluntario.

Queda, por tanto, la pregunta: ¿Cuál es el motor en acto que hace pasar a la voluntad de la potencia al acto y cómo es su influjo? Hemos visto las soluciones que se han propuesto por los intérpretes de Santo Tomás, ahora exponemos nuestra hermenéutica.

3.1 ¿Una voluntad agente?

La voluntad es una potencia en parte activa –en cuanto que está ordenada al bien universal–, y en parte pasiva, pues precisa de otro para pasar al acto. No basta, pues, el apetito natural para poder querer, sino que necesita de otra causa que la aplique a obrar.

Si referimos al caso de la voluntad el principio general de que «a toda potencia pasiva natural corresponde otra activa natural también», consecuentemente a ella le corresponderá un principio activo que le ponga en acto, pero sin determinarla. En las criaturas irracionales no hay ninguna dificultad al aplicar este principio, pues siempre que influye la potencia activa sobre la pasiva ésta pasa al acto; el efecto se sigue siempre, porque las criaturas no libres están determinadas a algo único. Pero en la doctrina tomista nos encontramos que la voluntad se entiende siempre como una potencia autónoma, pues ningún objeto la mueve con necesidad respecto al ejercicio del acto, salvo que se le presentara el bien absoluto.

Los mocionistas entienden que el principio actualizante de la voluntad tiene que ser Dios, porque otro principio que la actualizara la necesitaría, quitaría su libertad, mientras que Dios no la coacciona porque Él la ha hecho. Esta solución no nos parece adecuada, porque ha de existir un principio actualizador. ¿Qué es y cómo influye en la voluntad? Veamos.

Cabe una solución que es la siguiente. En el caso del intelecto, Aristóteles postuló la necesidad de un *intelecto agente*, siempre en acto, que pusiera en acto al intelecto posible, ya que cada hombre tiene un intelecto en potencia de conocer que por sí mismo no puede pasar al acto. Sus intérpretes concibieron ese intelecto agente como único y separado de

los hombres; venía a ser un intelecto divino⁸⁶. Es Santo Tomás precisamente quien *baja* ese intelecto agente separado al terreno de las criaturas, manteniendo la necesidad de un intelecto siempre en acto, pero dentro de cada hombre. Cada individuo posee dos intelectos: el agente y el posible⁸⁷, el agente activa al posible y éste entiende.

Pues bien, si en el caso del intelecto se ve la necesidad de que exista ese intelecto agente (intelecto que nadie ha visto, ni se puede mostrar, sino que es el puro resultado de una especulación metafísica), ¿por qué no admitir en el caso de la voluntad una *voluntad agente*, siempre en acto, que reduzca en cada caso a la voluntad de su estado de potencialidad?

La solución dada por los mocionistas, curiosamente, viene a ser ésa: poner una voluntad en acto, separada, divina, que es Dios. Y sorprendentemente lo que ha hecho Santo Tomás es bajarla al terreno de las criaturas. Es más, dice que no hay *voluntad agente*, sino que «el intelecto se compara a la voluntad como motor, y por tanto no es necesario distinguir en la voluntad lo agente y lo posible»⁸⁸. Es decir, el Aquinate rechaza la posible solución de una voluntad siempre en acto porque esa función la realiza el intelecto. El intelecto mueve realmente, eficazmente a la voluntad⁸⁹, aunque no eficientemente, pues «lo apetecible entendido es un motor no movido, en cambio, la voluntad es un motor movido»⁹⁰.

⁸⁶ Cfr. AVICENA, *De Anima*, 2; 425 b 25-26; AVERROES, *III de Anima*, 5. 517-520.

⁸⁷ “Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae” *C. Gent.*, II, 76.

⁸⁸ *S. Th.*, I, 83, 4, ad 3.

⁸⁹ “Non enim voluntas in aliquid tendit nisi praeexistente productione intellectus aliquid concipientis: cum bonum intellectum moveat voluntatem” *De Pot.*, 10, 2, ad 7.

⁹⁰ “Sed contra est quod Philosophus dicit, in III de Anima, quod appetibili intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum” *S. Th.*, I-II, 9, 1.

El intelecto ejerce sobre la voluntad una influencia real, eficaz. Se trata ahora de investigar cuál es su modo de influir y la naturaleza de tal influjo, de manera que no se ponga en acto a la voluntad exteriormente, sino que sea ella la que ejercite su acto.

3.2 *Círculo entre intelecto y voluntad*

Veamos cuál es el mecanismo que existe entre el intelecto y la voluntad, cómo influyen uno en otro. Supuesto que el intelecto conoce alguna cosa, eso que ha entendido se presenta instantáneamente a la voluntad⁹¹. Ésta recibe su objeto del intelecto⁹², y no puede querer nada que no haya conocido antes. No puede querer nada sin una *moción* del intelecto, o sea, sin la presentación de un objeto.

Pero nos encontramos con que el intelecto no conoce nada si la voluntad no quiere: es la voluntad la que eficientemente mueve al intelecto a conocer. Existe por tanto un círculo vicioso, una *circulación*⁹³: para querer algo hay que conocerlo antes, y para conocerlo hay que querer conocerlo. ¿Cómo romper este círculo? Santo Tomás lo soluciona acudiendo al apetito natural, a un *divino instinto* por el que la voluntad tiende al bien en general⁹⁴. Pero así la voluntad no quiere nada, está en potencia de querer, precisará una disposición⁹⁵ o inclinación concreta por parte del intelecto para poder querer algo. Entramos en un punto importante porque muchas veces se ha entendido parcialmente el

⁹¹ “Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum” *S. Th.*, I-II, 9, 1.

⁹² *De Malo*, 3, 6, ad 2.

⁹³ Cfr. *De Pot.*, 9, 9.

⁹⁴ Cfr. *S. Th.*, I-II, 9, 4 (Manifestum est autem quod voluntas...), y *De Malo*, 6 a. un (Posuerunt ergo... donde habla de divino instinto). En otro lugar rompe el círculo acudiendo al apetito natural del intelecto: cfr. *S. Th.*, I, 82, 4, ad 3.

⁹⁵ “Et similiter non oportet quod voluntas, quae de potentia in actum reducitur dum aliquid vult, semper actu velit: sed solum quando est in aliqua dispositione determinata” *S. Th.*, I-II, 10, 1, ad 2.

pensamiento del Aquinate sobre el modo de influir el intelecto en la voluntad.

3.3 La «disposición» del intelecto en la voluntad

Santo Tomás distingue netamente el tipo de influencia que ejerce la voluntad sobre el intelecto y las demás potencias apetitivas: es una influencia eficiente, los mueve *al modo de sujeto* o *en cuanto al ejercicio del acto*, haciéndolos pasar de la potencia al acto; la distingue de la influencia que ejerce el intelecto sobre la voluntad, que la mueve *como mueve el objeto*. ¿Cómo actúa el objeto? Mueve respecto a la especificación del acto; a que la voluntad, si quiere, quiera A, B o C⁹⁶.

Por muchos autores se estima que el intelecto mueve exclusivamente así, lo cual es un mover metafórico, porque realmente no influye para nada en el hecho de querer la voluntad. (Según esto, se podría mantener incluso que la voluntad se pone en acto –o es puesta por una moción– sin querer nada en concreto).

Sin embargo, aunque Santo Tomás hace esta distinción para explicar este aspecto, en muchos lugares indica que el intelecto no mueve sólo así: es la voluntad la que pasa al acto y la determinación de tal acto viene del objeto presentado por el intelecto, pero para poder pasar al acto mismo precisa del objeto que el intelecto le presenta. Su influjo es tal que con él puede la voluntad pasar al acto, pero sin él no. O se quiere o no se quiere *algo*, pero no cabe ejercitar la voluntad en abstracto, al igual que el sentido de la vista no sólo recibe de los colores que percibe el tipo de visión, sino la misma posibilidad de ver: *el objeto activa la potencia*⁹⁷.

⁹⁶ *S. Th.*, I-II, 9, 3, ad 3.

⁹⁷ “Et quia unumquodque agit secundum quod est in actu et per suam formam, *obiectum autem est activum in virtutibus passivis*; ideo ratio obiecti, ad quam proportionatur potentia passiva, est id quod est formale in obiecto” *In III Sent.*, 24, 1, 1. “Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. *Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens*: color enim in quantum movet principium visionis. Ad actum potentiae

Luego, el objeto que el intelecto concibe mueve realmente a la voluntad, influyendo para el ejercicio de su acto, y así lo dice Santo Tomás en muchos sitios⁹⁸: es precisamente así como el Aquinate rompe el círculo entre el intelecto y la voluntad⁹⁹.

Hay dos maneras de mover, una *por modo del agente*, como mueve la voluntad al intelecto, y otra *por modo del fin*, que es como mueve el intelecto a la voluntad¹⁰⁰. Muchas veces se ha estimado que el verdadero movimiento es el que proporciona la causa eficiente –por un impulso físico que acciona al movido–, considerando que la causa final no mueve sino metafóricamente, como que realmente no mueve.

La doctrina de Santo Tomás, en cambio, está empapada de otro sentido: el fin mueve realmente; de tal manera que todo querer (en cuanto al ejercicio del acto) es a partir del fin, es por el fin: «Hay que considerar que el que mueve obra por el fin; de donde se sigue que el primer principio del movimiento en cuanto al ejercicio del acto, es por el fin»¹⁰¹, porque el agente queda finalizado.

Cualquier objeto presentado por el intelecto a la voluntad como conveniente la mueve como fin¹⁰²; pero la mueve en un aspecto. En efecto, conviene distinguir en la voluntad dos facetas: una por la que es un apetito que sigue a una forma (a la forma racional), aspecto en el que

activae comparatur obiectum ut terminus et finis” *S. Th.*, I, 77, 3.

⁹⁸ “Intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum” *S. Th.*, I-II, 9, 1; “Voluntas movetur ab obiecto, quod est bonum, et ab eo qui creat virtutem volendi” *S. Th.*, I, 105, 4; “*Voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitum actus; alio modo, quantum ad specificationem actus... Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud*” *S. Th.*, I-II, 10, 2; cfr. *De Malo*, 3, 6, ad 2; *De Pot.*, 10, 2, ad 7; etc.

⁹⁹ *De Pot.*, 9, 9.

¹⁰⁰ Cfr. *S. Th.*, I, 82, 4.

¹⁰¹ *De Malo*, 6, a. un.

¹⁰² Cfr. *De Ver.*, 22, 13; *S. Th.*, I, 82, 4; *De Malo*, 6, a. un.

conviene con los animales; y otra faceta por la que la voluntad es *dueña* de sus actos, es *causa de sí*¹⁰³, quiere algo.

Por la primera, al igual que los animales, surge en la voluntad una inclinación o apetición ante ese bien conocido, inclinación que surge automáticamente, pues este apetito salta inmediatamente ante el objeto presente («el apetito natural salta inmediatamente al acto, a no ser que algo lo impida»¹⁰⁴): siempre que el intelecto conoce algo, surge en la voluntad –que es, no lo olvidemos, el apetito de un intelecto– una inclinación hacia ello¹⁰⁵, un primer *movimiento* hacia eso que se presenta como fin.

Ante cualquier objeto presentado por el intelecto como conveniente surge en ella una respuesta¹⁰⁶, una apetición, consecuencia de la posesión de ese fin: *queda finalizada* por ese objeto y tiende hacia él. Esto sucede siempre ante cualquier objeto conocido, pero esa finalización puede ser más o menos fuerte, según el interés que tenga para el sujeto; cuanta más conveniencia aprecie en él, más fuertemente quedará afectada y mayor será su respuesta y su inclinación o deseo de poseerla.

Es más, ante los bienes concretos que no realizan la total razón de bien, la voluntad puede ser movida más o menos intensamente hacia ellos, pero no es movida necesariamente (porque puede pensar en otra cosa contraria); pero si lo que se le propone es el bien universal bajo todo aspecto, la voluntad tiende hacia él necesariamente, no puede no quererlo.

Así pues, la voluntad es potencia operativa que se encuentra en potencia de obrar, y no puede obrar hasta que no posea un principio de actividad que actualice a su principio intrínseco, a la voluntad misma. Lo

¹⁰³ Cfr. *In III Sent.*, 27, 1, 2; *C. Gent.*, IV, 19.

¹⁰⁴ *C. Gent.*, II, 83.

¹⁰⁵ *C. Gent.*, IV, 19.

¹⁰⁶ *S. Th.*, I-II, 10, 1.

que precisa para obrar es *una disposición*¹⁰⁷; y esta disposición le viene, no de Dios, sino del objeto presentado como fin por el intelecto¹⁰⁸. Es entonces, en cuanto que posee una determinada ordenación a un bien determinado, cuando ella, como única causa eficiente de su acto concreto, se determina a pasar al acto¹⁰⁹, decide querer o no, y por eso es causa de sus actos.

En suma, no hay una voluntad agente porque el intelecto actúa de motor de la voluntad. Como dijimos, «el intelecto se compara respecto a la voluntad como el que mueve; por tanto no es necesario distinguir en la voluntad lo agente y lo posible»¹¹⁰. La presentación del fin no se requiere sólo para la especificación del acto, sino también en cuanto al ejercicio del mismo, pues esa presentación incoa el movimiento de la voluntad y así le permite pasar al acto estrictamente voluntario de querer o rechazar lo propuesto: «el primer principio del movimiento en cuanto al ejercicio del acto procede del fin»¹¹¹.

Quizá por esto no sea de extrañar del todo que Santo Tomás, en *Contra Gentiles* III, 88, párrafo 2, explicando que el objeto mueve como fin, concluyera que Dios –como fin– mueve a la voluntad por vía agente (eficiente): «La voluntad es pasada al acto por lo apetecible, que apacigua el movimiento de su deseo. Sólo en el bien divino se apacigua el deseo de la voluntad como en su último fin, según consta por lo dicho. Por tanto, sólo Dios puede mover la voluntad *a modo de agente*».

3.4 Naturaleza de esa huella: el «amor»

¹⁰⁷ “Et similiter non oportet quod voluntas, quae de potentia in actum reducitur dum aliquid vult, semper actu velit: sed solum quando est in aliqua *dispositione* determinada” *S. Th.*, I-II, 10, 1, ad 2.

¹⁰⁸ Cfr. *S. Th.*, I, 82, 4; *De Pot.*, 10, 2, ad 7.

¹⁰⁹ “Quantum ad exercitum actus... voluntas autem non (movetur) ab alia potentia, sed a seipsa” *De Pot.*, 10, 2, ad 10. Cfr. *S. Th.*, I, 82, 3; I-II, 15, 2.

¹¹⁰ *S. Th.*, I, 83, 4, ad 3.

¹¹¹ *De Malo*, 6, a. un.

Acabamos de ver que el intelecto deja algo en el apetito, en la voluntad, por lo que ésta queda afectada y puede pasar al acto. Esta incoación del movimiento de la voluntad, este paso inicial al acto, basta para lo que se pretende en esta tesis. Pero intentaremos precisar qué es esta disposición o *impresión*¹¹².

En primer lugar hay que descartar que se trate de una *moción física*, un movimiento eficiente que la ponga en acto, pues si no la voluntad no sería dueña de sus actos.

Tampoco es una *especie*. Santo Tomás rechaza que la voluntad pase al acto segundo por una especie o imagen formante como sucede con el intelecto¹¹³. «La volición –explica Siwek–, al contrario que en el intelecto que consiste en la reproducción intencional de la cosa conocida, no consiste en la reproducción de la cosa apetecida. Por eso, la cosa apetecida no debe ser necesariamente interna a la voluntad antes de la actual volición, por lo que es superflua la especie impresa. Además, el objeto de la voluntad es el bien en cuanto tal, y como el bien en cuanto tal no produce nada eficientemente, tampoco produce una especie impresa»¹¹⁴.

Es el *amor*. En la voluntad, ya lo hemos visto, hay que distinguir una faceta por la que conviene con el apetito de los animales, de aquella otra por la que es causa exclusiva de sus actos. A esa parte apetitiva Santo Tomás la llama *afecto*¹¹⁵, y que –como es el apetito de un intelecto– nada más conocer en acto el intelecto, salta inmediatamente hacia ese objeto¹¹⁶, produciendo una resonancia o afectación de la voluntad, pues el concepto

¹¹² *De Ver.*, 22, 15.

¹¹³ “Voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis” *De Virt. in comm.*, 8, ad 13. Cfr. *De Pot.*, 2, 4, ad 7.

¹¹⁴ SIWEK, *Psychologia Metaphysica*. Roma 1965, p. 430.

¹¹⁵ “Cum igitur cogitatio animae sit per informationem quandam ipsius; affectio autem sit quaedam inclinatio ipsius ad aliquid” *C. Gent.*, I, 68.

¹¹⁶ “Appetitus autem naturalis statim prodit in actum nisi aliquid impediens” *C. Gent.*, II, 83.

tiene una repercusión en la parte afectiva¹¹⁷. Esta disposición no es ni una impresión física ni una imagen del objeto, sino la natural resonancia que surge en el apetito por la conveniencia con su objeto: una pasión no voluntaria.

Santo Tomás lo denomina con la palabra *amor*: el amor es la primera inmutación o pasión que sufre el apetito por lo apetecible¹¹⁸, que no es otra cosa que la complacencia en lo apetecido, y de esta complacencia se sigue la tendencia o movimiento a poseerlo¹¹⁹, mueve la voluntad como fin. Estima que «aficionarse a algo de este modo, es amarlo ya»¹²⁰, y en este sentido, «lo que es querido mueve a la voluntad realmente»¹²¹.

Hay, pues, una doble faceta en la voluntad, luego también una doble unión de la voluntad con su objeto: una *incoada* en el afecto –que padece–, y otra por la que la voluntad se une a él *en el acto voluntario*¹²². Santo Tomás distingue netamente entre el *amor* y el *amar*, entre la relación pasiva por la que la voluntad padece una impresión del objeto –el amor como complacencia–, de la relación activa de la voluntad respecto al objeto –quererlo–, «pero por la escasez de vocabulario, como no se ha inventado una palabra, designamos a esa relación con el vocablo amor o dilección»¹²³.

Tenemos, por tanto, que el amor es una pasión, una complacencia de la parte afectiva de la voluntad ante el objeto, pero en dos instancias: una que surge ante el bien conocido, y otra que surge ante el bien querido ya; un amor *incoado* y otro que sigue al acto de querer. Pero podríamos decir

¹¹⁷ *De Ver.*, 4, 3, ad 3; *C. Gent.*, IV, 19.

¹¹⁸ *S. Th.*, I-II, 26, 2; *In III Sent.*, 27, 1, 1.

¹¹⁹ *In III Sent.*, 27, 1, 1.

¹²⁰ “Unde etiam hunc oritur omnis inclinatio voluntatis, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. *Affici autem ad aliquid, in quantum huiusmodi, est amare ipsum*” *C. Gent.*, IV, 19.

¹²¹ “Quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter” *De Ver.*, 23, 1, ad 7.

¹²² *C. Gent.*, I, 91; *S. Th.*, I-II, 25, 2, ad 2.

que hay más instancias: cada vez que se vuelve a amar el objeto amado se produce un nuevo amor, cada vez más intenso; cada vez se une más el amante y lo amado. Por eso cabe hablar de un crecimiento en el amor, pues el objeto va dejando una *impresión* mayor; lo amado se va imprimiendo cada vez más intensamente en el amante.

Llegados a este punto, conviene señalar que esa pasión, esa posesión del objeto que se ve como conveniente, este *amor* por el que la parte afectiva es movida hacia ese objeto como fin, no es ya una simple ordenación o relación entre dos cosas que en nada las afecte, sino que es un cierto acto¹²⁴, un *acto incoado* (no un acto segundo que la mueva eficientemente), que formalmente es del intelecto y materialmente de la voluntad; un principio activo a partir del cual ella se puede mover por sí; es la *disposición* o principio activo que precisa para pasar al acto¹²⁵; un movimiento previo¹²⁶.

Este amor se presupone siempre para toda acción y pasión de la voluntad¹²⁷. Todo lo que la voluntad obra es a partir, no sólo del apetito – inclinación natural–, sino también del amor: «El bien exterior mueve nuestro intelecto, y el intelecto mueve la voluntad, y la voluntad tiende por el apetito y el amor hacia el bien exterior»¹²⁸.

¹²³ *S. Th.*, I, 37, 1.

¹²⁴ *S. Th.*, I-II, 13, 1; *De Malo*, 6, a. un.

¹²⁵ “Et similiter non oportet quod voluntas quae de potentia in actum reducitur dum aliquid vult, semper actu velit: sed solum quando est *in aliqua dispositione determinata*” *S. Th.*, I-II, 10, 1, ad 2.

¹²⁶ “Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim... per voluntatem... primo quidem per *amorem, qui est primus motus voluntatis* in aliquid” *S. Th.*, I-II, 4, 3, c. “Dicendum quod *amor*, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, *nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili*, ut ei appetibile complaciat” *S. Th.*, I-II, 26, 2, ad 3.

¹²⁷ “Ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicitur” *C. Gent.*, IV, 19. “Manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore” *S. Th.*, I-II, 28, 6, c.

¹²⁸ “Sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum

Resumiendo, se puede decir que por vía agente la voluntad se mueve por sí misma y es movida por Dios en cuanto que está inclinada hacia la razón de bien. En el momento de poner su acto de querer no recibe nada más por vía eficiente; pero para poder poner su acto, para querer algo concreto, precisa una disposición. Esto lo realiza otra causa, el intelecto.

El intelecto al entender produce una impresión, disposición o amor en la parte apetitiva de la voluntad, por la que ésta posee de manera incoada el objeto, y por ese amor que surge en el apetito apetece o se inclina ese bien para poseerlo de modo real (acto de querer). *La voluntad afectada por la pasión del amor puede pasar por sí misma a poner el acto de querer o no querer ese bien*¹²⁹.

3.5 Infalibilidad del decreto divino

Hemos visto que Dios mueve o inclina la voluntad de cada hombre hacia el fin, hacia la felicidad, sin que determine que quiera un fin o bien concreto. Por su parte, la voluntad se mueve hacia bienes determinados que el intelecto le presenta sin que ella haya movido al intelecto a que lo considere; pero en última instancia es la voluntad la que quiere o no.

Se plantea la siguiente cuestión: ¿Dios puede hacer que cualquier persona quiera una determinada cosa concreta? La respuesta es que sí puede¹³⁰. ¿Cómo lo hace Dios?

Dios conoce perfectamente a cada persona; sabe qué conocimiento es suficiente para mover su voluntad en un sentido o en otro (hay cosas que a unos les afectan y a otros no, según sus circunstancias personales), y

exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntatem tendit per appetitum et amorem in exterius bonum” De Pot., 9, 9.

¹²⁹ SIWEK, *Psycología Metaphisica*, p. 426.

¹³⁰ “Dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur” *S. Th.*, I-II, 10, 4, ad 3.

conoce también las circunstancias de esa persona, tanto interiores como exteriores. Por su providencia ordinaria ha creado las cosas coordinadas entre sí, sabe perfectamente qué va a conocer una persona y si eso le va a mover en un sentido o en otro. Si Dios deseara que un hombre quisiera algo en concreto le colocaría en tales circunstancias que los conocimientos que adquiriera sean suficientes para que su voluntad quede afectada de tal manera que quiera infaliblemente –infaliblemente respecto al conocimiento divino– un determinado objeto¹³¹.

De esta manera, Dios hace que la voluntad querría tal cosa sin violentar su naturaleza, precisamente porque la movería como ella obra normalmente. Es lo que Santo Tomás estudia en *Contra Gentiles* III, 88 párrafo primero: por vía de persuasión, presentándole aquel objeto que le interese de tal manera que no pueda no quererlo; algo semejante a como la persona que va a subir por unas escaleras muchos pisos, y ve cerca un ascensor, ¿cómo no va a seguir lo que se le sugiere? Y como Dios conoce todas las circunstancias exteriores e interiores, podría dirigir a una persona humana a que escoja lo que Él desea. Pero en el ejercicio natural de la libertad humana no parece que Dios actúe así nunca.

En ese párrafo Santo Tomás no concluye que Dios obre de esta manera respecto a los actos naturales –no se habla ahí de los sobrenaturales–. Nos parece que Dios es causa de todo querer, de toda inclinación de la voluntad, pero no va *dirigiendo* el mundo a base de golpes de timón, ni va enderezando las decisiones equivocadas de los hombres, ni va orientando las decisiones de ellos como para que no se le vayan de las manos. Hay que evitar una concepción falsa que imagine a Dios interviniendo en el mundo después de haberlo creado, como quien va moviendo cada pieza de un gigantesco mecano. Dios hizo a los hombres libres, y esa afirmación es de tal profundidad que ha querido que sean ellos los que escojan realmente y decidan sus pasos; porque en ello consiste su grandeza, aunque también pueda ser para su ruina.

¹³¹ Cfr. *Comp. Theol.*, 140; *De Ver.*, 23, 5; *De Subst. sep.*, 15.

4. ORDEN NURAL Y ORDEN SOBRENATURAL

En definitiva, Santo Tomás estima que Dios obra en la voluntad eficientemente otorgándole el apetito natural, como sucede con las demás criaturas. Dios crea la naturaleza racional con una ordenación: conocer la verdad y querer el bien; que, en definitiva, es conocer y amar a Dios. La voluntad, pues, está ordenada como apetito natural hacia su fin que es el bien, por Aquél que instituyó su naturaleza, es decir, por Dios. Por esto la voluntad se mueve espontáneamente, naturalmente como por un *divino instinto* hacia su fin, hacia su bien. Consiguientemente, el fin no mueve metafóricamente o sólo señalando una dirección a la voluntad, sino que es el principio de todo obrar, lo que está como en el sustrato de cualquier querer: «Y sin esta universal moción el hombre no puede querer algo»¹³², pues siempre obra a partir del fin.

Este mover Dios la voluntad hacia su fin, imprimiéndoselo en su naturaleza, Santo Tomás lo llama *moción*, pues es lo que Dios hace eficientemente en la voluntad. Es lo único que Dios imprime, es la única moción: crearla tal cual es. La tendencia hacia el fin es tan natural a la voluntad que existe incluso antes de todo conocimiento. Sin embargo, así todavía no puede obrar, porque –no lo olvidemos– la voluntad es el apetito de un intelecto, su función es apetecer (querer o no, eso viene después) aquello que bajo la razón de bien el intelecto conciba; o si se prefiere, digamos que la voluntad sólo puede querer aquello que antes ha conocido.

El intelecto conoce cosas y considera algo como fin; el bien absoluto se cifra en algo que la voluntad quiere si lo ve como tal bien absoluto. También presenta otros bienes que la voluntad querrá si son adecuados a tal fin. Este presentar el intelecto a la voluntad la razón de fin (al presentarle un fin o los medios convenientes a tal fin) tiene gran importancia porque la voluntad queda afectada al recibir su objeto de esta manera: recibe una disposición, una *impresión*, que es el *amor*, por la que

¹³² *S.Th.*, I-II, 9, 6, ad 3.

ella no tiende ya hacia el bien en general, sino que se *inclina hacia algo concreto*, lo cual es ya un acto incoado, una pasión o movimiento de la voluntad: la voluntad inclinada por el amor está en acto, y puede por sí misma pasar al acto formal de querer.

Las causas que influyen en la voluntad para que pueda ejercer su acto son, por un lado Dios, en cuanto que le da el apetito natural, y el intelecto en cuanto le da una disposición. Pero, en definitiva, quien hace que la voluntad pase al acto de querer o no querer, es ella misma exclusivamente (tanto para querer un fin como los medios): en esto reside la esencia del acto voluntario y su imputabilidad, en que procede de ella.

Esto excluye la interpretación que se ha dado de los textos de Santo Tomás diciendo que es Dios quien la pone en esa disposición por medio de una premoción física; interpretación que, pensamos, sorprendería al mismo Aquinate, quien enseña que son las criaturas las que se aplican unas a otras a obrar, ya que a toda potencia pasiva corresponde en el orden natural otra potencia activa natural.

Tema distinto de éste, y que con frecuencia se ha mezclado, es el tema de cómo Dios puede inclinar la voluntad a donde quiere, a que un hombre quiera algo determinado, sin violentarle su naturaleza. Evidentemente no tendría sentido que Dios, después de inclinar la voluntad hacia una dirección (la inclinación natural al bien) según el mecanismo de su naturaleza (querer lo que conoce), inclinara eficientemente a un hombre a querer algo concreto, porque de ese modo violentaría su naturaleza. Dios podría intervenir en el mundo por vía de persuasión, es decir, haciendo que un hombre conociera algo que, según sus circunstancias, le afectara de tal forma que se mueva a querer lo que Dios desea.

Sin embargo, pensamos que en el plano natural es muy improbable este tipo de intervención de Dios; de hecho Santo Tomás no insiste en ello. En el orden de la gracia –de la salvación– Dios influye de diversas maneras (las *mociones* del Espíritu Santo) para que el hombre conozca y quiera el bien sobrenatural, pero este es un tema distinto del que estamos

tratando en el ámbito de la filosofía. Este es el ámbito de la providencia natural de Dios, el orden que ha establecido. Dios ha querido que el hombre sea libre, no que escoja algo en concreto, porque es él quien debe hacerlo.

Otra cosa es el ámbito sobrenatural, en el que Dios mueve con sus gracias actuales al hombre para que haga el bien y alcance su salvación. Es otro orden, el de la providencia sobrenatural. Pero en el natural, podríamos decir que a Dios le da igual lo que haga el hombre, pues le ha dejado en manos de su albedrío, y lo que se juega el hombre es su felicidad terrena. No es nada sencillo, y ahí está la experiencia del sufrimiento humano. Pero Dios no interviene si lo miramos desde esta óptica metafísica. El Aquinate explica que en el obrar natural de la voluntad Dios no la inclina hacia ningún lugar que no sea dándole su apetito, al contrario de lo que sucede en el orden sobrenatural:

«Nuestro libre arbitrio es cambiado por una causa intrínseca, y por una causa extrínseca. Por parte de una *causa intrínseca* puede ser por la razón –cuando alguien conoce algo que antes no conocía y después lo conoce, o por el apetito que está dispuesto así hacia algo, debido a la pasión o el hábito–, para que tienda hacia algo que no es conveniente para él. Por parte de una *causa extrínseca*, cuando Dios inmuta la voluntad del hombre por la gracia»¹³³.

La gracia es un principio activo añadido a la creación; en cambio, lo que Dios hace para causar el movimiento de las criaturas, y en concreto de la voluntad, no es una virtud creada al modo de la gracia. Son dos planos distintos, el natural y el sobrenatural; son dos problemas distintos el cómo se mueve –o es movida– la voluntad en el orden natural y en el de la gracia¹³⁴.

¹³³ *De Malo*, 16, 5. Cfr. *De Ver.*, 22, 8.

¹³⁴ Santo Tomás trata cómo mueve Dios la voluntad y cómo actúa por la gracia en lugares diferentes. En nuestra Tesis Doctoral se expone un hecho sorprendente: los intérpretes del siglo XVI, tanto bañecianistas como molinistas, dieron el mismo tratamiento a los dos temas, el del orden natural y el

Lo que sucede, es que en la realidad tampoco Dios observa como espectador pasivo a los hombres. La realidad es que Dios actúa en cada hombre por sus mociones, porque el fin del hombre no es la felicidad terrena, la perfección humana o social, sino la salvación, la amistad con Dios. Y la providencia sobrenatural cuenta con muchos otros factores (hasta del sufrimiento se puede sacar salvación); Dios tiene otras *intenciones*, algunas de las cuales el creyente puede conocer.

Es sencillo distinguir el plano natural del plano sobrenatural, pero no es fácil ver en concreto ante un suceso en el mundo la providencia sobrenatural divina, o si es resultado de la mera decisión de los hombres. Muchas de las cosas que pasan, o que no pasan, tienen su origen en el hombre, y sólo en él, no en la voluntad divina. Si no nacen niños en una familia tal vez no sea porque Dios no quiera; y si mueren los no nacidos por aborto provocado no es porque les haya llegado la hora prevista por Dios.

Desde el nacimiento hasta la muerte, la vida de cada persona está muy condicionada por causas naturales y voluntarias. Es verdad que Dios tiene su providencia sobrenatural y saca de un modo misterioso bienes de los males, pero muchas de las cosas que suceden entre los hombres (por ejemplo ciertos sufrimientos) son consecuencia de decisiones humanas. También son consecuencia de la aplicación que hacen unas criaturas sobre otras. En el caso de la muerte de una persona, se puede deber a una inundación o a un cáncer. No hay que echar entonces a Dios culpa o preguntarle porqué lo ha hecho Él, porque no ha intervenido. Es el orden del mundo, la providencia natural.

Aunque en la práctica resulte difícil distinguir en algunos casos, sí que conviene no mezclar los ámbitos, el natural con el sobrenatural cuando se estudia el ejercicio de la libertad humana. Son ámbitos distintos; el orden natural lo conocemos más o menos (las causas y los

sobrenatural, y defendieron la misma postura con la misma vehemencia. Quizá por haber sido acunado este tema filosófico en un regazo que no le correspondía (el teológico) se haya causado un perjuicio a la Filosofía.

efectos), el sobrenatural más o menos, según la cercanía que se tiene con Dios, y siempre dentro del misterio.

PRESENTACIÓN.....

ÍNDICE DE LA TESIS.....

BIBLIOGRAFÍA.....

TABLA DE ABREVIATURAS.....

I. EL MOVIMIENTO DE LAS CRIATURAS

1. ACLARACIONES PREVIAS

1.1 El concepto de naturaleza.....

1.2 Algunos equívocos.....

1.3 Un planteamiento nuevo.....

2. DOTACIÓN Y CONSERVACIÓN DE LA POTENCIA OPERATIVA

2.1 La creación.....

2.2 Conservación de las cosas en el ser.....

2.3 Dios da la virtud operativa.....

2.4 La «impresión» del primer motor.....

3. DIOS APLICA A LA ACCIÓN

3.1 El paso de la potencia al acto.....

3.2 Un esbozo de la primera vía.....

3.3 El sujeto que obra y la virtud por la que obra.....

3.4 Sobre la primera vía.....

3.5 Dios es su virtud.....

3.6 La causa instrumental.....

3.7 Naturaleza de la aplicación divina.....

3.7.1 Como están los colores en el aire.....

3.7.2 Como está la virtud del arte en el instrumento.....

3.8 Participar de la virtud del Acto puro.....

4. CAUSAR EL SER EN VIRTUD DE DIOS

4.1 Producir el ser de modo accidental.....

4.2 Causar el ser como instrumento

5. VISIÓN DE CONJUNTO.....

II. EL MOVIMIENTO DE LA VOLUNTAD

1. DIOS DA EL APETITO NATURAL A LA VOLUNTAD	
1.1 El apetito natural.....	
1.2 La moción como apetito natural.....	
1.3 Imposibilidad de una moción transeúnte	
2. DIOS CONSERVA EL APETITO NATURAL	
3. ¿QUIÉN APLICA LA VOLUNTAD A QUERER?	
3.1 ¿Una voluntad agente?.....	
3.2 Círculo entre intelecto y voluntad.....	
3.3 La «disposición» del intelecto en la voluntad.....	
3.4 Naturaleza de esa huella: el «amor»	
3.5 Infallibilidad del decreto divino	
4. ORDEN NATURAL Y ORDEN SOBRENATURAL.....	