

puede ser un plural de consejo íntimo o de majestad, se nos presentan aquí a lo menos tres personas: la que habla, aquella a quien se habla y la Imagen de Dios, esto es, aquel « uno de nosotros ». A los ángeles no puede haberse dirigido la frase; ni en la narración bíblica de la creación, ni en ninguna otra parte del Antiguo Testamento se les atribuye ninguna función activa en la creación; en Job 38, 7 aparecen ante el poeta como jubilosos contempladores en la creación del mundo visible. En cambio, es posible entender como una alocución a los ángeles aquel plural del Gen. 11, 7: ¡Ea! descendamos y confundamos sus lenguas (S. Agustín, *De Civit. Dei*, XVI, 5), ya que muchas veces en la Biblia aparecen como instrumentos de la ira de Dios ».

Este comentario diametralmente opuesto a los pocos de tendencia negativa y resueltamente partidario no sólo de la insinuación de la Trinidad, conforme a la exégesis tradicional, sino de la afirmación categórica, considerando la palabra « imagen » como persona real de la Santísima Trinidad, que luego aparece como la Sabiduría hipostática y el Logos consustancial al Padre, es en su primera parte el único aceptable; y en la segunda muy sugestivo y ciertamente digno de estudio.

LA LIBERTAD

Sus aspectos metafísico, psicológico y ético

III. — ASPECTO ETICO

(*Conclusión*)

Por LUIS E. CARRANZA, S. I. - San Miguel

II. — *El pecado:*

26. — Decíamos al comienzo de la tercera parte del presente estudio sobre la libertad, citando al P. Cafferata: « una misma potencia está especificada por el bien del hombre, *bonum honestum homini*, y al mismo tiempo es libre, esto es, puede apetecer un bonum non honestum homini. *El hecho es innegable* ».

Y este hecho innegable... es el pecado, cuya amargura más o menos intensa todos hemos probado.

El pecado es en el mundo debilidad exclusiva del hombre; ningún ser fuera de él puede no cumplir con alguna de las leyes peculiares de su especie, si se verifican las condiciones debidas.

El pecado tiende de suyo directamente contra Dios, pues va contra una esencia, imitación limitada de la ilimitada imitabilidad divina, y va contra la voluntad e imperio del Supremo Legislador.

Repugna en absoluto que Dios peque.

Siendo el hombre libre, dueño de sus operaciones, es por lo mismo dueño y responsable de su pecado.

Parecería que solamente queda por averiguar por qué Dios ha creado un mundo y almas en las que sabía El perfectamente que reinaría el pecado, esencialmente opuesto a su santidad má-

xima, y sobre todo, que se aprovecharía tan tristemente de la libertad humana, causando la ruina eterna de millares y millares de sus hijos, que por otra parte El mismo creó para sí y para la felicidad de ellos...

Si lo que queda por averiguar fuese solamente esto... poco sería; y la respuesta a esa averiguación, aunque humillante a la soberbia del *barro que piensa*, no puede menos de dejar satisfecho a quien piense y razone serenamente:

Este orden de cosas o mejor *ese* orden de cosas que Dios creó y quiso desde la eternidad, expuesto a ser trastornado por el pecado, era bueno, aunque incompletamente, y pudo Dios quererlo; su Voluntad tenía allí objeto propio en que ejercitarse, y su santidad no sufría en ello detrimento, pues lo malo permitido por motivos graves no inficiona la voluntad, de la cual no es objeto sino material. Qué motivos tuviera Dios para permitir ese mal del pecado, ni lo sabemos, de hecho, en su totalidad (aunque conozcamos muchos, muchísimos bienes que de ahí se han seguido), ni tenemos derecho alguno a saberlo, ni debe extrañarnos que no lo sepamos, nosotros que ni aun la materia que nos compenetra y rodea entendemos bien. Todo esto será poco, pobre y humillante cuanto se quiera, pero es exacto y no presenta absurdos positivos a nuestra inteligencia.

El manoseado problema de la santidad divina.

27. — Pero cuando se advierte que, según la teoría de la Escuela, no es tanta la libertad del hombre que Dios no inter venga para nada en sus actos pecaminosos; más, cuando con el Doctor de la misma Escuela advertimos que de tal manera la creatura es causa de sus actos, que Dios es a la vez «magis causa et universalior» (*De causis*, lect. I), y que el tercer modo de llamarse Dios causa de la acción de la creatura es «in quantum eam movet ad agendum, in quo non intelligitur (no por excluirlo, sino por ya haberlo dicho antes en segundo lugar) collatio aut conservatio virtutis activae, sed *applicatio* virtutis ad actionem», (*De pot.*, 3, 7) entonces sí que se plantea un verdadero problema, por parecer que en ello hay positiva repugnancia, o por lo menos claro peligro de que caiga por tierra la santidad divina; peligro que obliga a la Escuela a estudiar el asunto y solventar la dificultad.

Y he aquí planteado el ya manoseado problema de la libertad humana en relación con el concurso divino y el pecado.

Realmente se ha dicho y escrito tanto sobre esto...

Pero en el progreso de la intelectualidad humana no debe dejarse a un lado ningún esfuerzo de cierta importancia, aunque sea aparente y al fin acabe por fracasar; pues si solamente fuera prudente llevar la mano a una madeja de hilo enredada cuando sea la vez eficaz y decisiva, de fijo que no desenredaremos la madeja.

Presentamos al lector un nuevo conato de explicación del pecado en la hipótesis del llamado *concurso mediato*.

Más abajo nos detendremos en una breve exposición de algunos de los puntos que es necesario tener en cuenta para evitar mal entendidos y... escándalos prematuros y precipitados.

Por de pronto advierto solamente lo siguiente: si de mí dependiera no llamaría a tal teoría la del concurso mediato, sino la del concurso «más inmediato». Pues así lo es en realidad, y con esto se evita el prejuicio (que no tiene poco de superficial) de creer cuando eso se oye (concurso mediato) que se aleja a Dios de la creatura más de lo debido... con detrimento de su dominio y causalidad universal... Tal prejuicio no es fruto de la imaginación, sino de... los oídos y de los ojos.

Remito al lector que desee ver más a fondo estas cuestiones al libro del P. Iglesias, *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante* (México, Buena Prensa, 1946), que inspira no poco de mi exposición.

Analicemos tres puntos:

- 1) el pecado en la premoción física;
- 2) en el concurso indiferente;
- 3) en el concurso mediato.

1) *El pecado en la premoción física.*

28. — Poco nos detendremos aquí; no tengo que decir cosa alguna que no haya sido dicha ya por tantos y tan excelentes autores.

Sólo será útil recordar lo dicho en otros sitios (N.º 14, 16): el concepto de libertad es primitivo; su contenido fundamental parece que no puede escapar a nadie, ni que sobre ello se pueda discutir; si en el momento en que voy a poner el acto mi

potencia está físicamente impedida para no ponerlo, nadie puede entender allí libertad; la conocida respuesta tomista de que Dios es tan perfecto dominador de su creatura que no solamente puede imponer el acto sino también el modo libre del mismo, resulta casi diría equívoca e ininteligible; la palabra « libre » de esa respuesta no puede significar lo que todos entendemos por libertad; indiferencia (libertad) física y premoción física son términos contradictorios positivamente, y no solamente « claros-oscuros » ni misteriosos.

Aquí sí que es de todo punto preferible abandonar las definiciones más rigurosas y formales de libertad que patrocinamos en otros sitios (N.º 5) y acogernos a ésa que define en virtud de una consecuencia exclusiva suya: puestas todas las condiciones para obrar, poder hacerlo o no. Dada la premoción, nada puede evitar la creatura.

El P. Garrigou Lagrange (*De Deo uno*, p. 456) nos dice que no hay que confundir la afirmación tomista: « *Decreta divina et gratiam esse per se efficacia per respectum ad actus salutare* », con otra que diga que eso deba entenderse mediante « *physica praedeterminatione* ».

Pero en la página 449, al responder a objeciones contra la gracia per se eficaz, dice que el hombre « *potest dissentire si velit, in sensu diviso* », es decir, si viniera otra gracia de suyo eficaz para otro acto; « *item (?) Socrates non potest simul stare et sedere, sed dum sedet potest stare, scilicet, habet potentiam standi cum sessione in actu* ».

Contra esto se rebela el sentido común y la filosofía; nadie exige indiferencia (en el sentido de tener actual dominio para A y B) cuando se está obrando. Sino que antes de obrar se exige tener potencia simultánea para A y para B.

El « *item* » de arriba está mal traído; dadas todas las condiciones para obrar (entre las que se encontraría la gracia eficaz), antes de haber obrado nada, se debe tener potencia para obrar y para no obrar: *in actu primo proximo*; y esto no se verifica, llegada una de las condiciones, vgr. la gracia eficaz según el P. G.-L. La potencia para obrar y no obrar se exige *in sensu composito* no con uno de los dos términos, sino con el lleno de las condiciones requeridas previamente.

Si a mí me arrojan atado por la ventana, tengo potencia para

salir por la puerta *in sensu diviso*, o sea si me arrojan atado por la puerta; pero esto no puede ser llamado libertad, si no se quiere ir contra la idea primitiva de la misma.

Por más que Dios sea tan dueño de nuestros actos que puede prescribirles la substancia, y el modo libre de verificarse, se contradiría si prescribiéndoles el modo libre. les enviase una gracia contra la cual (ya *in actu primo proximo*, donde la idea primitiva de libertad pide indiferencia *in sensu composito* con todas las condiciones) no puede el hombre hacer nada.

Pero esto está tan manoseado por centenares de autores, que no hay por qué insistir en ello.

2) *El pecado en el concurso indiferente.*

29. — Dios ciertamente no puede tener acción que le actúe que no sea su mismísima entidad.

Menciono expresamente el concurso indiferente; pero cuanto decimos puede aplicarse a cualquier explicación (pues se dan muchas con diversos matices, como la del P. Billot...) que no deje la última determinación del acto libre a sola la creatura en cuanto único *supuesto* o sujeto (*suppositum*) que obra. Si se deja la última determinación así expuesta a la creatura sola, tenemos lo que pretendemos: Dios causa o concurre *mediatamente* *ratione suppositi* por lo menos al acto libre; con lo que cae la necesidad metafísica universalmente entendida del llamado concurso inmediato.

Tomemos pues como definición de concurso simultáneo indiferente la de Urráburu (V. 8, N.º 297): « *... ipsa actio creaturae prout a Deo procedens* ».

Omitamos ahora las dificultades que por de pronto eso nos presenta por suponer una acción entitativamente distinta de la causa y del efecto; de no suponerlo, se vuelve la definición casi diría ininteligible; pues si *actio* significara únicamente el efecto en cuanto dependiente de la causa por proceder de ella, tendríamos que el concurso sería el mismo efecto de la creatura en cuanto procede de la causa creada, y en eso mismo en cuanto procede de Dios inmediatamente *ratione suppositi*.

« *In actione et effectu creaturae* (Urráburu, V. 8, N.º 265) *nihil est quod non sit totaliter a Deo immediate; unde actio*

causae creatae eadem numero *indivisibiliter* procedit a concursu Dei ».

Como por otra parte también procede *indivisibiliter* de la creatura, en esta doble procedencia ¿no hay prioridad para ninguno de los dos? ¿Hay, pues, simultaneidad, y en todo sentido?

Ya notamos en el N.º 18 lo que creemos que entonces se sigue.

Responder que tales preguntas no tienen aquí lugar, parecería arbitrario.

No se puede objetar que análoga cosa sucede en las relaciones de causa principal e instrumental comúnmente entendida; aquí sí que la acción (mejor diría simplemente el efecto) depende de los dos, pero hay entera prioridad (aunque no de tiempo) por parte de la principal, *única* libre por otra parte; antes de producirse el efecto, el instrumento es movido por el agente principal, y aunque después de esta moción el agente principal abandonara al instrumento (vgr. si arroja una piedra), el efecto que después se sigue depende enteramente del agente principal, pero mediatamente.

«...Deus praeuolente scientia media, applicat omnipotentiam suam ad agendum eo praecise temporis instanti *in quo videt causam creatam operaturam esse*, si sibi esset in promptu concursus divinus quo absolute et essentialiter indiget ad quidpiam agendum » (Urráburu, 1, c. N.º 296).

En el concurso mediato tiene esto perfecto sentido: « Si concurre, dice Dios, es decir, si lo creo, conservo, pongo en circunstancias, etc... veo lo que haría Pedro, por su cuenta y libremente ».

Si el concurso significara un accidente real, un como aditamento más dado por Dios para que el hombre disponga de él libremente, también tiene sentido esa frase; pero tal aditamento podría Dios dárselo al hombre ya al crearlo, amén de que constituiría a Dios causa mediata.

Pero si concurso significa solamente dependencia¹ de la potencia divina a la vez que de la creada, además de la creación, etc... ¿qué sentido tendría el que Dios dijera: « Si concurre, es decir, si el efecto dependiera también de mí, qué efecto haría

¹. Dependencia del efecto simplemente o, si se prefiriera, de la acción creada; en este caso la acción creada sería la creatura, el efecto en cuestión.

Pedro... »? Ese efecto no tiene todavía cognoscibilidad alguna, cuando Dios pronuncia la condicional: « si concurre » porque Dios debería ver lo que Pedro haría como posterior a su concurrir; pero si concurrir significa que el efecto (que aun no tiene cognoscibilidad pues es posterior al concurso) de Pedro dependerá también de Dios, esto supone prioridad al menos de natura de parte de Pedro en la determinación del efecto, o que el concurso es a modo de accidente (aquel aditamento de más...), de un medio más, que en nada impide que Dios sea causa mediata: mediante ese accidente, creatura suya al fin y al cabo, como lo es la forma operativa de la creatura. Y ninguna de estas cosas puede admitir el defensor de un Dios causa inmediata *ratione suppositi* de toda operación creada.

Esta otra frase: « Si para cualquier cosa que quiera hacer Pedro yo me dignara concurrir, es decir obrar con él... », tiene sí pleno sentido pero, como acabamos de indicar, supone ciertamente prioridad de la creatura y expectativa de parte de Dios; *prius natura* (en la causalidad *ratione suppositi*) dependería la determinación del efecto de parte de la creatura. Y esto no lo pueden admitir los defensores del concurso inmediato *ratione suppositi*, o bien un quitar la indiferencia al concurso (= un poner esto y no aquello) posterior (natura) al concurso, que bien pudo ser dado en la creación.

« Causa prima coniungitur cum secunda ad operandum in virtute huiusmodi decreti... ubicumque illae completae in suo ordine erunt cum omnibus conditionibus ex parte aliarum causarum naturalium ad opus requisitis » (O. c. N.º 300).

Ante esto no nos olvidemos de lo que significa que Dios concurre; no significa que Dios dé algo más para que la creatura obre; el mismo P. Urráburu nos ha dicho que no es sino depender la acción o el efecto, de Dios a la vez que de la creatura; pero entonces aquí viene bien de nuevo lo observado ya dos veces: en aquel por lo menos « signo rationis » (si no « temporis ») en que las condiciones naturales están completas (antes del concurso) el efecto no puede aún producirse por la creatura, y de hecho no se produce por Dios; la creatura no puede hacer absolutamente nada.

¿Viene ahora el concurso... ?

¡Pero si concurrir solamente significa producirse el efecto

por parte de los dos, Dios y creatura...! Y ¿cómo se puede llegar a este paso? No puede haber prioridad de natura por parte de ninguno pero si ni por parte de Dios hay alguna prioridad ¿cómo se verifica la producción del efecto? ¿Con independencia de ambos...? ¡Pero si la creatura no puede absolutamente nada antes del concurso (o sea antes de que el efecto proceda de los dos)!

Si Dios y creatura formaran una naturaleza única, entonces sí, dada la última condición natural, el todo (Dios y creatura) podría sine ulla mutatione producir o no...

Brevemente pues: si concurso significa, como decía, algo así como un accidente más por parte de Dios, sea esto acción creada o lo que sea, se entiende libertad y todo; pero no se ve por qué no puede Dios darlo ya al crear; y aunque lo diera a cada instante, Dios sería *causa mediata ratione suppositi* (no obstante esto le sobraría a Dios causalidad *ratione virtutis* para llamarse tanto o más causa que la creatura). Pero esto no es lo que pretenden por lo general los defensores del concurso inmediato. Pero si concurso significa solamente lo que dice el P. Urráburu donde ya lo citamos: el efecto en cuanto depende también de Dios, tenemos que ni se entiende la producción del efecto, ni mucho menos la libertad. Y no por haber *claro-oscuros*, sino por haber absurdos.

Parece (al menos así lo creo del P. Urráburu, a quien preferí consultar por lo extenso y sólido de su exposición) que *de hecho* hablan como si el concurso fuera a la manera de un accidente más, al menos muchísimas veces.

30. — ¿Y en el caso del pecado...?

Si como quiere el P. Urráburu (1 c. N.º 297) el concurso no es *prior tempore nec natura* (mucho menos posterior), ¿por qué el pecado va a atribuirse a sola la creatura... si tan causa es uno como otra (más: *Deus est magis causa*, lo admiten todos) y la creatura no arrastra al concurso (aunque tampoco el concurso arrastre a la creatura, según ellos).

Insiste el P. Urráburu, y comúnmente de manera análoga: todos o casi todos, en que Dios concurre a lo físico del acto pecaminoso, pero que no peca porque... ¡no puede pecar...!

Claro que sería esto una simpleza pueril, si no supusieran

ellos que ya han probado que la determinación viene de parte de la creatura, al menos in especie, y que es libre.

Pero si nuestras objeciones valieran, ahí estaría la contradicción: Dios no puede pecar, y sin embargo el único libre sería El...

La creatura no tiene determinación, sino que o la tiene solamente Dios, o el todo Dios-creatura, sin preferencia de ninguna clase para la creatura. De donde o Dios pecaría o no habría pecado.

El insistir a veces en que lo formal del pecado (si se puede hablar de lo formal en lo que *no es...*) está en la privación, nada aportaría a la cuestión, si se dejan en pie las objeciones anteriormente puestas, pues de probar algo probaría demasiado: que la creatura tampoco peca; no es el pecado menos negativo para Dios que para la creatura.

Queda ciertamente obscuridad para entender el pecado y atribuirlo a cualquiera, porque nuestra inteligencia (enseña el Angélico) entiende menos mientras menos participa del ente el objeto por entender: *motus, tempus*, etc... Por otro lado se prueba que el pecado es real: es decir el acto positivo libremente defectuoso, y carente del debido orden.

Repito lo tantas veces dicho; si el concurso fuera a manera de un aditamento más dado por Dios, indiferente, entonces sí quedaría a salvo la santidad divina; pero eso lo podría dar Dios al crear, o, lo diera cuando lo diera, eso haría a Dios causa mediata *ratione suppositi*. Ni necesita la creatura precisamente *eso* para actualizarse.

Pero si concurrir significa solamente que el efecto depende de la creatura y a la vez de Dios, y sobre todo más de Dios, sin determinación efectiva por parte de ninguno (la determinación objetiva que admite, vgr. Urráburu (1 c. N.º 301) mediante la cual Dios se mueva a obrar estos u otros específicos seres según la naturaleza de las causas creadas, nada hace a la cuestión), entonces, ¿por qué va a pecar uno y otro no, y cómo no peca más Dios...? Afirmar que Dios no peque, entiendo que es contradictorio si a la vez se afirma que la creatura sí peca.

A veces los autores citan a Santo Tomás (In II Sent., d. 37, q. II, a. 2) para hacer ver que el Santo defiende el concurso in-

mediato, y que salva a Dios de pecar insistiendo en que el pecado es deformidad.

No creo que basten diez ni veinte páginas para decidir la cuestión histórica sobre la mente del Santo Doctor.

Aquí me contento con remitir al libro ya citado del P. Iglesias, *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante*, y tomar de él la advertencia de que nosotros usamos la terminología del Angélico para cuestiones idénticas a las tratadas por él, pero dando a las palabras un sentido distinto al de él. Siglos y siglos de mala interpretación admitida nos impresionan.

31. — Pero en particular en lo que toca a esa cita recién mencionada, es verdad que el Santo dice: « *quamvis solvere hoc nitantur dicentes quod voluntas, etsi per se posset producere actionem sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse, sed ab alio quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconueniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit* ».

O sea, la creatura debe no solamente *esse ab alio*, sino, por lo mismo, debe *agere ab alio*.

Pero para esto basta el hecho de haber sido creada, conservada, puesta en circunstancias queridas por Dios, ... ser Dios causa secundum esse, en virtud de la creación de todas las virtualidades que la creatura solamente educa, etc... Todo eso hace de sobra que el *agere* de la creatura sea *ab alio*, aunque Dios no haga el efecto a manera de *suppositum agens*.

Que esto lo entienda el Santo así, se justifica con lo que añade: « *cum etiam per se durare non possit quod a se non est* ». Ya sabemos que para la conservación no se exige nada distinto de la creación, sino una connotación extrínseca: duración es la misma creación connotando una existencia ya comenzada: es la creación no neutralizada, por así decir. Y esto basta a Santo Tomás para decir que la conservación es « *ab alio* »; no se exige nada nuevo.

En « *ad secundum* » dice que « *ille dicitur ad malum cooperari quod inclinatur ad actionem, secundum quod actio deformitati substat...; hoc autem Deo non convenit* ». Veremos que esto se entiende bien en caso del concurso mediato. Pero de lo contrario, y si quedan en pie nuestras objeciones, tampoco puede convenir a la creatura eso de « *inclinare ad actionem, secundum*

quod deformitati substat »; si esto conviene a alguno es a Dios, y si no, a nadie.

Ni se quiera traer la comparación de que el renguear no es culpa del alma, sino de la *tibia* contrahecha. Al hacer la aplicación, si la contrahechura se refiere (como a veces parecería insinuar Santo Tomás) a que la creatura viene « *ex nihilo* », no está eso en manos de la infeliz creatura. (El que venga *ex nihilo* hace que la creatura pueda, si quiere, pecar; y Dios no *puede* pecar, por más que es libre...). Y si se refiere a una contrahechura libre, quedan expuestas nuestras objeciones.

De valer todas estas objeciones, se tiene el ánimo fácilmente bien dispuesto para entender y no « escandalizarse » por la teoría del concurso mediato, que sin duda parece explicar satisfactoriamente el problema del concurso divino y la Santidad de Dios.

3) *El pecado en el concurso mediato.*

32. — No trato aquí de hacer la defensa de tal teoría. Tómese como hipótesis si se prefiere.

Pero tampoco puedo menos de hacer diversas observaciones generales acerca de la misma para evitar prejuicios y prever objeciones contra tal teoría.

a) El concepto de contingencia, en un sentido enteramente genérico y fuera de toda controversia, exige que lo contingente pueda ser o no ser, de alguna manera. Si se quiere restringir más su sentido, tendría que probarse.

De ningún modo el concepto de contingencia impide que algo de suyo contingente, en una hipótesis dada, ya no pueda no ser: vgr. el mundo contingente podría no ser, hablando en absoluto; pero en la hipótesis de que Dios lo quiere existente, ya no puede no ser.

Luego en el supuesto del concurso mediato *ratione suppositi*, la acción de un ser creado de ninguna manera deja de ser enteramente contingente. Tal acción podría absolutamente no ser si Dios así lo hubiera querido. Es perfectamente *ab alio*, como lo es el agente y su obrar.

b) «... Si aliquod agens non est causa formae in quantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum; manifestum est autem quod si duo sunt eiusdem speciei, unum potest esse causa per se formae alterius in quantum est talis forma, quia sic esset causa propriae formae cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, i. e. *quod haec materia acquirat hanc formam*; et hoc est esse *causam secundum fieri*, sicut cum homo generat hominem et ignis ignem » (S. Th. I, 104, I).

Causa secundum fieri es lo mismo que causa eductiva; y educación es la única operación de que es capaz la creatura, en la teoría escolástica. Cuando se plantea el problema del concurso de Dios a la operación de la creatura, se entiende a sus educaciones.

La teoría del concurso mediato dice que en la educación el único sujeto agente (*causa ratione suppositi*) es la creatura.

¿Entonces ésta es causa del ser del efecto...?

De ninguna manera; es únicamente causa del fieri² del ser; pues ella solamente ha educado, y educir no es hacer un ser, sino hacer « *quod haec materia acquirat hanc formam* ». Tanto la materia como la forma tienen su ser de Dios; la primera creada directamente; la segunda, como encerrada en la virtualidad de la materia (ens potentia); virtualidad venida únicamente de la mano de Dios. Es el ens potentia aristotélico.

Lo principal pues del efecto, el ser, la forma como forma, se debe exclusivamente a Dios, no porque esté obrando ahora en la educación (no es aquí *suppositum agens, causa ratione suppositi*), sino porque anteriormente a la educación Él creó la materia con sus virtualidades, con sus formas cuasi-encerradas (locución impropia, pues educir no es sacar simplemente lo que se encerraba; pero no se puede aquí evitar ese modo de hablar), y la forma operante que ahora obra; y todo esto es ser causa *ratione virtutis*.

² Este fieri no es igual a lo que suele decirse: *initium essendi*; es el fieri correspondiente a la educación, contrapuesto a la creación: causa « *quod haec materia acquirat hanc formam* » como citamos de Santo Tomás en el texto.

Pero como se ve, *ratione virtutis*³, Dios ha hecho inmensamente más que la creatura (que no ha hecho ni la materia ni la forma, sino que ha hecho que « *haec materia acquirat hanc formam* »), ha llegado más a lo íntimo del efecto: al ser, a la forma. « *Esse ergo causam effectus, inest primo causae primae, secundo autem causae secundae. Quod autem est prius in omnibus est magis (el ser, la forma) quia perfectiora sunt priora naturaliter. Ergo causa prima est magis causa effectus quam secunda* » (*De causis*, lect. I).

« Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit *immediator* effectui quam virtus inferioris agentis;... unde dicitur in Libro de Causis, propositione prima, *quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum* » (*De Pot.*, 3, 7, c.)

Por esto advertí que la teoría del concurso mediato debería llamarse del concurso *más inmediato*.

En cuanto a que Santo Tomás defendiera el tal concurso mediato, excluyendo o no pensando en el inmediato, es asunto extrínsecamente arduo de demostrar, pues tenemos más de cuatro siglos en que hemos estado entendiendo al Santo en sentido contrario. Consúltese si se quiere el libro ya citado del P. Iglesias.

Por ahora me basta con hacer ver que esas frases del Santo Doctor son preciosas y caen justas en tal suposición; y aunque él no las hubiera dicho para el concurso mediato, de hecho le cuadran perfectamente.

¿Quién es pues causa del efecto...?

³ Hace falta una definición clara y neta de qué es *causa ratione virtutis* por contraposición a *ratione suppositi*. De ésta dice Santo Tomás: « *Cum agentia naturalia fiunt propinqua vel in se vel in aliis, tum agens agit et patiens patitur. Dico autem *appropinquare sibimetipsis* quando primum agens et ultimus patiens sunt immediata; *appropinquare vero in aliis* est quando inter primum agens et ultimum patiens est aliquid quod agit et patitur* ». (*De Gen. et corr.*, I, 33). *Causa ratione virtutis* (no la he hallado taxativamente en Santo Tomás, pero podemos sacarla de la última cita) cuando se contrapone a *ratione suppositi*, est illa causa quae *appropinquatur in alio* supposito, vel mediante alio qui ab illa (prima) accepit formam operativam secundum esse, sicut et materia ex qua educit novum ens. Si Pedro se cuelga del techo mediante una sogá, evidentemente que *ratione suppositi* depende de la sogá; pero en virtud de la fuerza sustentatriz, depende más de la fuerza sustentatriz del techo, aunque éste no sea *suppositum immediate sustentans*.

Las creaturas y Dios, pero de manera diversa: Dios lo es, y más que la creatura, porque el *esse* y la forma del efecto vienen enteramente de Dios⁴, no porque *hic et nunc* produzca el ser y la forma (no es causa *ratione suppositi hic et nunc operantis*), sino por la primera creación, conservación (que como es entitativamente igual a la creación no puede ser concurso inmediato de ninguna clase, como no lo es la creación) y ordenación final de absolutamente todas las circunstancias intrínsecas (de las virtualidades de la materia) y extrínsecas (de todas las creaturas) para los fines absolutamente todos, intrínsecos (de la naturaleza de las cosas), y extrínsecos (los inescrutables designios divinos, tantos de los cuales escapan a nuestro entendimiento). Nada de lo cual constituye a Dios agente *hic et nunc* en la educación. Es causalidad *ratione virtutis*.

Eso para Dios: por todo eso Dios es causa, y *magis causa, et intimior*.

La creatura en cambio es causa del *fieri* del efecto, que es lo único que *hic et nunc* se da: causa « *quod haec materia acquirit hanc formam* ». Muy poco, como se ve, le queda a la pobre creatura para querer aún repartirlo.

c) En cuanto a la conservación (en que algunos insisten para defender la necesidad del concurso inmediato) nótese que no es sino la creación, que de ninguna manera es concurso inmediato. Para aniquilar un ser, basta que cese⁵ la conservación, es decir la creación, o sea el acto volitivo divino, que al querer la existencia de un ser pudo quererla hasta tal tiempo y no más; porque la quiso, se entiende que el ser exista; pero porque la quiso hasta tal tiempo, se entiende que entonces desaparezca,

⁴ A no ser que se quiera restringir la noción de causa a la de *suppositum* inmediato agens, pero sin ningún derecho; lo genérico de causa es dependencia en el ser, y en la suposición de la teoría del concurso mediato, es evidente que la creatura depende muchísimo más de Dios que de su causa inmediata *ratione suppositi*. « *Quadruplex est causa efficiens... : (quarta) quae dat agenti formam per quam agit.* (In 2 Phys. II, 5).

⁵ Entiendo este cesar como se deben entender en teodicea estas locuciones aplicadas a Dios: mere terminative; es decir: comienzan o cesan las denominaciones acerca de Dios; comenzamos o cesamos nosotros de *entender* a Dios creante, conservante, etc... De manera similar, al tratar de la causa (que *qua causa non mutatur*, no menos que Dios) cuando aparece o desaparece la producción del efecto la causa cambia de denominación, sin cambiar ella.

sin ningún influjo positivo nuevo (que sería incompatible con la aniquilación, que no puede ser fruto de nada positivo).

d) Por lo dicho al final de *b)*, se ve clarísimamente que la causalidad y el dominio de Dios es pleno y superabundante; es superficial argüir (como lo he oído) que se menoscaba la causalidad divina y la Providencia. Dios *hic et nunc* se debe decir que está en los animales sensando, en las plantas vegetando y en todo dando el ser, mas no porque en la educación de la creatura intervenga como agente inmediato, sino por todo lo expuesto.

« *Ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae... Tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius* ». *Ratione suppositi*, la naturaleza es causa inmediata; *ratione virtutis* lo es Dios, y como así afecta a lo más del efecto: a la forma, al ser, por eso es causa *secundum prius*. (*De Pot.*, 3, 7, ad 3, 4).

Verdad que el Santo añade ahí mismo que la creatura es instrumento; pero esta palabra significa muchas cosas en Santo Tomás.

Nótese bien, con todo: si porque la acción creativa de Dios se extiende y sobrepasa a todo tiempo se quiere decir que Dios concurre aquí y ahora, no habría dificultad en admitirlo. Pero eso no sería tampoco entonces concurso inmediato *ratione suppositi* a la educación de la creatura; educación que seguiría dependiendo exclusivamente de la creatura *ratione suppositi immediati*.

33. — Y vengamos de una vez a estudiar el pecado y Dios en la hipótesis del concurso mediato:

Una vez hecha la creatura causa segunda, ella sola es el único *suppositum* agens.

Pero en ese supósito agente, Dios viene a ser *causa plena et magis et immediatior* de cuanto hace la creatura, mas solamente en virtud del origen de cuanto positivo en ella opera y se da en la materia predispuesta: de nada de esto proviene el pecado, elemento negativo.

De lo dicho antes al explicar el concurso mediato por la creación, etc. (N.º 32) se sigue que Dios viene a ser causa de la forma, del ser de cualquier efecto de la causa segunda; es decir:

de cuanto positivo hay en el efecto. No se puede concluir absolutamente nada más de todo eso.

Ahora bien: el pecado es formalmente negativo; no es lo que hace la creatura, sino por así decir es algo que deja de hacer; no es forma ni ser alguno.

Veremos después por qué se atribuye a la creatura el pecado; pero ahora ya nos consta claramente que el pecado no puede atribuirse a Dios.

A lo más se puede preguntar por qué Dios lo permite, y previéndolo, por qué no lo evita. Pero esto ya es otra cuestión enteramente distinta, y queda tratada somera pero suficientemente en el N.º 26 al tratar del pecado.

En *De Pot.* 3, 7, 15 Santo Tomás se objeta: « Causa prima plus est influens in causatum quam causa secunda. Si ergo Deus operetur in voluntate et natura sicut causa prima in secunda, sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis et naturae, magis Deo quam naturae et voluntati attribuerentur; quod est inconveniens ».

¡Cuánta sutileza despliegan los autores para salvar aquí la santidad de Dios!

No así el Santo Doctor, que para nada se esfuerza en explicar los concursos divinos, sino simplemente advierte que Dios es *magis causa* de lo positivo, de lo perfecto: « Ad decimum quintum dicendum quod quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo *quidquid perfectionis* est in effectu principaliter reducitur ad causam primam; quod autem est de defectu, reducendum est in secundam causam... ».

En las teorías del concurso indiferente o premoción, todo (perfección o imperfección) debe atribuirse a la causa responsable.

Nótese la curiosa consecuencia: *Quia magis influit...*, ideo.

Y en los Comentarios in II Sent., d. XXXVII, q. I, a. 1, hablando del ídolo, dice: « ... forma hominis in idolo potest dupliciter considerari: vel secundum quod est figura quaedam, et sic proculdubio a Deo est, a quo omnis forma est; vel secundum quod est ordinata ad id quod decens eam non est, vel conveniens sibi, scilicet ad hoc ut adoretur; et secundum hoc a Deo non est: *quia secundum hoc nihil est, cum secundum negationis debiti usus hoc dicatur* ».

El pecado es negación de un uso debido, negación o privación que existe per accidens en algo positivo: un acto entitativamente bueno. Luego Dios es causa de la substancia del acto, pues aquí hay *ens*, hay forma proveniente de Dios, « a quo omnis forma est ». Pero no tiene cómo ser causa del pecado, que no es forma sino « nihil ».

34. — Pero y la creatura, ¿por qué peca...?

Podríamos transmitir la cuestión; aunque no supiéramos responder a esto, lo cierto es que Dios no peca. Pues la única fuente de atribución causal para con Dios, es *ratione virtutis*, y esto comprende únicamente lo positivo que haga la creatura.

Mas he aquí la explicación del pecado de la creatura: La creatura, el « *suppositum creatum agens* », *debe* hacer su efecto con un elemento X (por así decir) de relación a la norma de moralidad; no le hizo pudiéndolo hacer, y este no hacer o hacer sin X es el pecado, que se le atribuye a la creatura en virtud de aquel « debía hacerlo », que solamente afectaba al supuesto agente, que únicamente es la creatura. (Cf. I-II, 9, 6, a. 3, c. y De Malo, q. 2, a. 1 ad 2m.).

Lo que no haga per se, pudiéndolo hacer, proviene o se relaciona exclusivamente con la creatura (con Dios se relaciona mere permissive; esto ya está tratado), supuesto agente que tenía esa obligación; Dios no la tiene pues no es *suppositum agens*.

Lo que haga per se, lo positivo, proviene de ella, y también (y mucho más) del que le dió la forma operativa, del que se la conserva, y del que es la causa secundum esse de la forma que la creatura solamente educa y del que pone a las creaturas en las condiciones intrínsecas y extrínsecas en que prevé los efectos que él desea, y del que por esto mismo merece llamarse « *applicans virtutem ad agendum* » y « *cuius virtute et motione omnia agunt* » sin que nada de esto suponga concurso inmediato *ratione suppositi*. Si el pecado fuera algo positivo no podría no tener a Dios por *magis causa* y responsable.

Que Santo Tomás defendiera el concurso mediato únicamente, en esos mismos sitios en que habla de moción, aplicación, etc..., no es opinión únicamente de los PP. Stuffer, Iglesias, etc... sino de muchos más, aun de quienes defendiendo el concurso inmediato colocan a Santo Tomás entre sus adversa-

rios, como se ve en el P. Lercher (*De Deo uno et trino, creante et elevante*, N.º 511).

El mismo P. Lercher (l. c.) pone condicionado y limitado su único argumento intrínseco para probar el concurso inmediato.

Los argumentos que hay para esto parecen de fácil respuesta, si se tiene en cuenta lo dicho acerca del concepto de contingencia, de cómo es Dios causa secundum esse de la conservación, etc.

En cuanto a «quidquid movetur etiam ab alio movetur», y que nada que está en potencia pasa por sí mismo al acto, nótese que es amplísima y variada la significación de la palabra «moverse» en Santo Tomás.

La voluntad además, como observa el P. Billot (*De gratia*), tiene que tener su primera moción ad bonum; y citando a Santo Tomás, dice: «Deus operatur in omni volente quatenus voluntatem applicat ad agendum. Applicat, inquam, instinctive eam movendo ad *primum* actum», como para ponerla en comunicación con el *bien*, después de lo cual se siguen las series de voliciones por propia determinación de la facultad. Otras concreaturas la colocan in actu primo proximo para obrar; una vez así, ella ya puede obrar por sí misma. Eso sí: la cadena de mociones de las creaturas ha de empezarla Dios con la creación de un orden X por El elegido.

Para los actos libres admite influjo genérico de Dios para causar el «esse»; pero queda a la determinación de la creatura el que particularice y *determine* (sic) ese influjo de Dios, admitiendo que nadie sabrá explicar cómo y en qué consiste esa determinación de parte de la creatura.

No obstante esto, dice después (¿compagínase esto con lo anterior...?): Quis praesertim in evidentiā posuit quā ratione servetur dominium voluntatis, plenaque eius potestas in alterutram partem, dum ad ipsum eligendi actum Deus in omni operante operatur...?» (l. c., p. 18).

Resumiendo:

La teoría del concurso mediato ofrece una intelección del influjo divino en los actos pecaminosos, quedando a salvo la Santidad divina (27).

Los ya conocidos argumentos contra la premoción física (28).

Como en el concurso indiferente (y lo es todo concurso que no deje la última determinación ratione suppositi a la creatura) no queda en pie la libertad (29) no se ve cómo Dios no peque y la creatura sí.

La teoría del concurso mediato salva perfectamente la contingencia de la creatura y la plena y mayor causalidad divina de cuanto positivo haga la creatura, de la que solamente es propio no el causar el ser ni la forma, sino únicamente el causar que esta forma (hecha por Dios en cuanto a su ser) se reciba en esta materia (32).

Dios causa cuanto de positivo causa su creatura, pues El causa el esse de todo; no así el pecado, que no tiene esse, ni siquiera *es causado* por la creatura. Esta peca no por hacer algo, sino en virtud de una obligación que afecta al supósito agente, que en esta teoría es sólo ella (33, 34).