

TOMÁS DE AQUINO

DE VERITATE, CUESTIÓN 5

LA PROVIDENCIA

TRADUCCIÓN DE ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 114: Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González

© 2000. Ángel Luis González

Imagen de portada: Tomás de Aquino

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

1. A cuál de los atributos divinos se reduce la providencia.....	5
2. Si el mundo es gobernado por la providencia.....	15
3. Si la providencia divina se extiende a las cosas corruptibles	23
4. Si todos los movimientos y las acciones de los cuerpos inferiores están sometidos a la providencia divina	29
5. Si los actos humanos están gobernados por la providencia.....	37
6. Si los animales y sus actos están sometidos a la providencia divina	43
7. Si los pecadores son gobernados por la providencia divina	47
8. Si toda criatura corporal está gobernada por la providencia divina mediante la criatura angélica.....	51
9. Si la providencia divina gobierna los cuerpos inferiores mediante los cuerpos celestes.....	61
10. Si los actos humanos están gobernados por la providencia divina mediante los cuerpos celestes....	75

ARTÍCULO PRIMERO

A cuál de los atributos divinos se reduce la providencia

La cuestión trata sobre la providencia. Y en primer lugar se pregunta a cuál de los atributos se reduce la providencia.

OBJECIONES. 1. Parece que únicamente a la ciencia porque, como señala Boecio en *La consolación*, IV, “es ciertamente manifiesto que la providencia es la forma simple e inmóvil de las cosas que han de ser hechas”; ahora bien, la forma de las cosas que han de producirse en Dios es la idea, la cual pertenece a la ciencia; por tanto, también la providencia pertenece a la ciencia.

2. Pero podría responderse que la providencia pertenece también a la voluntad en cuanto es causa de las cosas. Pero por el contrario, en nosotros la ciencia práctica es la causa de las cosas conocidas; ahora bien, la ciencia práctica está sólo en el conocimiento; por tanto, también lo está la providencia.

3. Además, Boecio afirma en el libro citado antes: “El modo de las cosas que han de ser producidas, cuando se lo considera en la misma pureza de la inteligencia divina, se denomina providencia”; pero la pureza de la inteligencia parece pertenecer al conocimiento especulativo; por consiguiente, la providencia pertenece al conocimiento especulativo.

4. Además, Boecio afirma en *La consolación* V que “se llama providencia por el hecho de que, constituida muy alejadamente de las cosas ínfimas, ve todas las cosas como desde una excelsa cima”; ahora bien, ver es propio del conocimiento y especialmente del especulativo; por consiguiente, la providencia parece pertenecer de manera especial al conocimiento especulativo.

5. Además, como afirma Boecio en *La consolación*, IV, “lo mismo que el razonamiento pertenece al intelecto, igualmente el hado pertenece a la providencia”; pero tanto el intelecto como el razonamiento pertenecen de modo común al conocimiento especulativo y al práctico; por tanto también la providencia.

6. Además, S. Agustín en el libro de *Las 83 cuestiones* afirma: “Una ley inmutable dirige con admirable gobierno todas las cosas mutables”; pero gobernar y dirigir pertenece a la providencia; luego una ley inmutable es la providencia misma; ahora bien, la ley pertenece al conocimiento; en consecuencia, también la providencia.

7. Además, la ley natural en nosotros es causada por la divina providencia; pero la causa para producir su efecto actúa por vía de semejanza, por lo que también afirmamos que la bondad de Dios es la causa de la bondad en las cosas, y la esencia del ser, y la vida del vivir; por tanto, la providencia divina es una ley, y así se concluye lo mismo que antes.

8. Además, Boecio afirma en *La consolación*, IV, que “la providencia es la misma razón divina constituida en el Sumo Soberano de todas las cosas”; ahora bien, la noción de una cosa es en Dios una idea, como afirma S. Agustín en el libro de *Las 83 cuestiones*; por consiguiente, la providencia es una idea; pero la idea pertenece al conocimiento; luego también la providencia.

9. Además, la ciencia práctica se ordena o a producir las cosas en el ser o a ordenar las cosas ya producidas; pero producir las cosas no es propio de la providencia ya que la providencia presupone las cosas proveídas, e igualmente tampoco ordenar las cosas producidas ya que esto pertenece a la disposición; luego la providencia no pertenece al conocimiento práctico sino solamente al especulativo.

POR EL CONTRARIO 1. Parece que pertenezca a la voluntad ya que, como afirma el Damasceno en el segundo libro, “la providencia es la voluntad de Dios, por la cual todas las cosas que existen reciben una dirección adecuada”.

2. Además, a aquéllos que saben lo que se debe hacer y sin embargo no lo hacen, no los llamamos providentes: por tanto, la providencia se refiere más a la voluntad que al conocimiento.

3. Además, como señala Boecio en *La consolación*, IV, Dios gobierna el mundo con su bondad; ahora bien, la bondad pertenece a la voluntad; por consiguiente también la providencia, cuyo cometido es gobernar.

4. Además, disponer no es propio de la ciencia sino de la voluntad; ahora bien, según Boecio en *La consolación*, IV, la providencia es la razón por medio de la cual Dios dispone todas las cosas; por tanto, la providencia pertenece a la voluntad, no al conocimiento.

5. Además, lo proveído en cuanto proveído no es sabio —o conocido— sino que es bueno: por tanto, tampoco el providente en cuanto providente es sabio, sino bueno, y de ese modo la providencia no pertenece a la sabiduría sino a la bondad o a la voluntad.

NUEVAMENTE POR EL CONTRARIO 1. Parece que la providencia pertenezca a la potencia, ya que Boecio afirma en el libro de *La consolación*: “la providencia ha proporcionado a las cosas que ha creado una suprema causa de conservación, de tal modo que, en la medida que pueden, desean por naturaleza permanecer”: por tanto, la providencia es principio de la creación; ahora bien, la creación se atribuye a la potencia; luego la providencia pertenece a la potencia.

2. Además, el gobierno es un efecto de la providencia, como se afirma en *Sabiduría*, 14: “Tú, Padre, gobiernas todas las cosas, con la providencia”; pero, como afirma Hugo en el libro *Sobre los sacramentos*, la voluntad impera, la ciencia dirige, la potencia ejecuta, y de esa manera la potencia es más cercana al gobierno que la ciencia o la voluntad; por consiguiente, la providencia pertenece más a la potencia que a la ciencia o a la voluntad.

RESPUESTA. Debe afirmarse que todas las cosas que podemos entender de Dios, a causa de la debilidad de nuestro

entendimiento, no podemos entenderlas más que por medio de las cosas que nos son cercanas; y por ello para saber cómo es la providencia en Dios, hay que ver cómo es la providencia en nosotros. Hay que saber que Cicerón, en el segundo libro de la *Antigua Retórica*, establecía la providencia como parte de la prudencia, y es una parte de la prudencia por así decirlo completiva, ya que las otras dos partes, a saber, la memoria y la inteligencia, no son más que una cierta preparación para el acto de la prudencia. Por su parte, la prudencia, según el Filósofo en el libro VI de la *Ética*, “es la recta razón de lo agible”; y lo agible difiere de lo factible ya que factibles se llaman aquellas cosas que proceden de un agente hacia una materia exterior, como un sillón o una casa, y la recta razón de tales cosas es el arte; en cambio, se denominan agibles las acciones que no salen fuera del agente, sino que son actos que lo perfeccionan, como vivir castamente, tener paciencia y otros similares, y la recta razón de estas acciones es la prudencia. Ahora bien, en las acciones agibles hay que considerar dos cosas, a saber, el fin y lo que conduce al fin. Por tanto, la prudencia dirige especialmente en aquellas cosas que conducen al fin; por eso se llama prudente a alguien que es un buen consejero, como se afirma en el libro VI de la *Ética*; el consejo “en efecto, no mira al fin, sino a las cosas que conducen al fin”, como se sostiene en el libro III de la *Ética*.

Ahora bien, el fin de lo agible preexiste en nosotros de una doble manera: en primer lugar, por medio del conocimiento natural sobre el fin del hombre, el cual conocimiento natural pertenece al intelecto, según afirma el Filósofo en el libro VI de la *Ética*, que se refiere tanto a los principios prácticos como a los especulativos; y los principios prácticos son los fines, como se sostiene en el mismo libro; en segundo lugar, el fin preexiste en nosotros por lo que se refiere al afecto, y de esa manera los fines de las cosas agibles están en nosotros por medio de las virtudes morales, a través de las cuales el hombre posee la disposición a vivir de modo justo, o fuerte, o templado, lo cual es como el fin próximo de las acciones agibles. De modo semejante, nos perfeccionamos respecto a aquellas cosas que conducen al fin, tanto en el conocimiento mediante el consejo como en el apetito mediante la elección, y en ambas cosas somos dirigidos por la prudencia. Es claro,

por tanto, que es propio de la prudencia disponer algunas cosas ordenadamente al fin. Y puesto que esta disposición al fin de las cosas que conducen al fin mediante la prudencia sucede a través de un tipo de razonamiento cuyos principios son fines –de ellos, en efecto, procede toda la razón del orden predicho en las cosas operables, como se ve de modo claro en los objetos artificiales–, por eso para que alguno sea prudente se requiere que esté adecuadamente dispuesto respecto a esos mismos fines: no puede, en efecto, existir una razón recta más que si se observan los principios de la razón; y por consiguiente para la prudencia se requiere tanto el conocimiento de los fines como las virtudes morales, con los que el afecto es puesto correctamente en el fin, y por ello sucede que todo hombre prudente es virtuoso, como se afirma en el libro VI de la *Ética*. En todas las fuerzas y los actos del alma es común que la virtud del primero se conserve en los siguientes, y por eso en la prudencia de alguna manera está incluido tanto la voluntad, que se refiere al fin, como el conocimiento del fin.

De todo lo dicho, pues, es patente de qué modo la providencia divina se relaciona con las demás cosas que se afirman de Dios. La ciencia, en efecto, se relaciona comúnmente con el conocimiento del fin y con las cosas que conducen al fin: mediante la ciencia, en efecto, Dios se conoce a sí mismo y a las criaturas; la providencia, en cambio, se refiere solamente al conocimiento de aquello que conduce al fin, en cuanto ordenado al fin, y por eso la providencia en Dios incluye tanto la ciencia como la voluntad; pero sin embargo permanece esencialmente en el conocimiento, no ciertamente en el especulativo sino en el práctico. La potencia ejecutiva, por su parte, pertenece también a la providencia, por lo que el acto de la potencia presupone el acto de la providencia como director, y de ahí que en la providencia no se incluya la potencia, como sí en cambio la voluntad.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir que en la realidad creada se pueden considerar dos cosas, a saber, su especie misma de modo absoluto y su

orden al fin, y la forma de ambas preexistió en Dios: la forma ejemplar de la cosa, según su especie de modo absoluto, es la idea, mientras que la forma de la cosa en cuanto está ordenada al fin es la providencia; el orden mismo, pues, ínsito en las cosas por la providencia divina es denominado hado por Boecio; lo mismo que la idea se refiere a la especie de la cosa, del mismo modo la providencia se refiere al hado. Sin embargo, aunque la idea pueda pertenecer en algún sentido al conocimiento especulativo, la providencia pertenece solamente al conocimiento práctico, por el hecho de que lleva consigo el orden al fin, y de ese modo también a la acción mediante la cual se alcanza el fin.

2. A lo segundo hay que afirmar que la providencia pertenece más a la voluntad que a la ciencia práctica considerada en sentido absoluto; la ciencia práctica considerada en sentido absoluto, en efecto, se refiere comúnmente al conocimiento del fin y de aquello que se refiere al fin, por lo que no presupone la voluntad del fin hasta el punto de incluir de alguna manera la voluntad en la ciencia, como se ha señalado respecto de la providencia.

3. A lo tercero hay que decir que la pureza de la inteligencia no indica la exclusión de la voluntad, sino exclusión de la providencia de la mutabilidad y la variación.

4. A lo cuarto hay que afirmar que con esas palabras Boecio no establece la noción completa de la providencia, sino que solamente asigna la razón del nombre, por lo que aunque el ver pueda pertenecer al conocimiento especulativo, no se sigue de ahí que pertenezca también la providencia. Además, según el texto, Boecio considera la providencia como “un ver de lejos”, puesto que el mismo Dios “ve todas las cosas como desde una excelsa cima”; según esto, Él está en la cima más alta puesto que causa y ordena todas las cosas; y de esa manera también en las palabras de Boecio puede notarse algo que se refiere al conocimiento práctico.

5. A lo quinto hay que decir que esa comparación de Boecio debe tomarse según la analogía de proporción de lo simple a lo compuesto y de lo quieto a lo móvil; lo mismo que, en efecto, el intelecto es simple y sin discurso y en cambio la razón pasa a diversas cosas discurrendo, igualmente la pro-

videncia es simple e inmóvil, mientras que el hado es múltiple y variable; de ahí que la argumentación no sea concluyente.

6. A lo sexto hay que afirmar que en Dios, hablando con propiedad, la providencia no designa la ley eterna, sino algo que es subsiguiente a la ley eterna; la ley eterna, en efecto, debe ser considerada en Dios lo mismo que se toman en nosotros los principios, conocidos de modo natural, de las cosas operables, a partir de los cuales procedemos al consejo y a la elección, que es lo propio de la prudencia y de la providencia; por eso, la ley de nuestro intelecto se relaciona con la prudencia como un principio indemostrable se relaciona con la demostración; de modo semejante, también en Dios la ley eterna no es la misma providencia, sino como un principio de la providencia, por lo que de modo adecuado a la ley eterna se atribuye el acto de la providencia, lo mismo que todo efecto de una demostración se atribuye a los principios indemostrables.

7. A lo séptimo hay que decir que en los atributos divinos encontramos una doble razón de causalidad: una por vía de ejemplaridad, como cuando afirmamos que del primer viviente proceden todos los seres vivos, y esta razón de causalidad es común a todos los atributos; la otra razón consiste en el orden al objeto del atributo, como cuando decimos que la potencia es la causa de los posibles, y la ciencia de las cosas conocidas, y según este modo de causalidad no es preciso que lo causado tenga semejanza con la causa: en efecto, no es necesario que todo lo hecho por la ciencia sea ciencia, sino que sea objeto de ciencia. Este es el modo en que la providencia divina se establece como causa de todo, por lo que aunque de la providencia proceda la ley natural de nuestro intelecto, no se sigue de ahí que la divina providencia sea la ley eterna.

8. A lo octavo hay que afirmar que “esa razón constituida en el sumo soberano” no se denomina providencia a no ser que se añada el orden al fin, al que se presupone una voluntad del fin, por lo que aunque la providencia pertenezca esencialmente al conocimiento, sin embargo de alguna manera incluye la voluntad.

9. A lo noveno hay que decir que en las cosas puede considerarse un orden doble: uno en cuanto provienen del principio, y otro en cuanto se ordenan al fin. La disposición, por tanto, pertenece a ese orden según el cual las cosas proceden del principio: se dice, en efecto, que algunas cosas están dispuestas en cuanto están colocadas por Dios en distintos grados, lo mismo que el artesano coloca de diversas maneras las partes de su obra, y de ahí que parezca que la disposición pertenece al arte. Ahora bien, la providencia lleva consigo el orden conducente al fin, y de ese modo la providencia difiere del arte divino y de la disposición, puesto que el arte divino se refiere a la producción de las cosas, y la disposición al ordenamiento de las cosas producidas, y en cambio la providencia dice orden al fin. Ahora bien, puesto que del fin del artefacto se puede colegir todo lo que está en él, el orden al fin es más cercano al fin que el orden de las partes entre sí, y en algún sentido es su causa; por eso la providencia de alguna manera es causa de la disposición, y de ahí que el acto de la disposición con frecuencia se atribuye a la providencia. Por consiguiente, aunque la providencia no sea ni el arte, que se refiere a la producción de las cosas, ni la disposición, que se refiere al orden de las cosas entre sí, sin embargo no puede concluirse que no pertenezca al conocimiento práctico.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES CONCERNIENTES A LA VOLUNTAD. 1. A lo primero que se objeta sobre la voluntad, hay que decir que el Damasceno afirma que la providencia es la voluntad, puesto que incluye y presupone la voluntad, como se ha dicho.

2. A lo segundo hay que afirmar que, según el Filósofo en el libro VI de la *Ética*, nadie puede ser prudente si no posee las virtudes morales, por medio de las cuales está rectamente dispuesto respecto a los fines, lo mismo que nadie puede realizar adecuadamente una demostración si no utiliza bien los principios de la demostración; y por esa razón tampoco nadie puede llamarse providente a menos que posea una recta voluntad, pero eso no quiere decir que la providencia esté en la voluntad.

3. A lo tercero hay que decir que se dice que Dios gobierna por medio de la bondad no porque la bondad sea la providencia misma, sino porque es el principio de la providencia, ya que es la razón del fin, y también porque la bondad se refiere a él, lo mismo que las virtudes morales a nosotros.

4. A lo cuarto hay que decir que el disponer, aunque presuponga la voluntad, sin embargo no es un acto de la voluntad, ya que ordenar, que es algo que está en la disposición, es propio del sabio, como afirma el Filósofo; y por tanto la disposición y la providencia pertenecen esencialmente al conocimiento.

5. A lo quinto hay que afirmar que la providencia se compara a lo proveído lo mismo que la ciencia a lo sabido y no como la ciencia al sabedor, por lo que no es preciso que lo proveído en cuanto proveído sea sabio, sino que sea conocido.

6-7. Concedemos las otras dos objeciones.

ARTÍCULO SEGUNDO

Si el mundo es gobernado por la providencia

En segundo lugar se pregunta si el mundo es regido por la providencia. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. En efecto, ningún agente que obra por necesidad de naturaleza obra por providencia; ahora bien, Dios actúa en las cosas creadas por necesidad de naturaleza porque, como dice Dionisio en el cap. IV de *Sobre los nombres divinos*, la bondad divina se comunica a las criaturas “lo mismo que el sol, sin elección y conocimiento previos, difunde sus rayos en los cuerpos”; por tanto, el mundo no es regido por Dios por medio de la providencia.

2. Además, el principio multiforme sigue al principio uniforme; pero la voluntad es principio multiforme ya que se refiere a objetos opuestos, y por consiguiente también la providencia, que presupone la voluntad; la naturaleza, en cambio, es un principio uniforme ya que está determinada a un solo efecto; en consecuencia, la naturaleza precede a la providencia: por tanto, las cosas naturales no son gobernadas por la providencia.

3. Pero se podría replicar que el principio uniforme precede al multiforme en el mismo orden de cosas y no en distintos órdenes. Pero, por el contrario, cuanto un principio posee mayor capacidad de causar, tanto más es superior; ahora bien, cuanto más uniforme es un principio, mayor capacidad posee de causar porque, como se afirma en el libro *Sobre las causas*, “toda potencia unida es más infinita que una multiplicada”; por consiguiente, ya se tome en el mismo o en diversos sentidos, el principio uniforme tiene precedencia sobre el multiforme.

4. Además, según Boecio en su *Aritmética*, cualquier clase de desigualdad se reduce a la igualdad y toda multitud a la unidad; por tanto, también toda acción de la voluntad, que posee multiplicidad, debe reducirse a una acción de la naturaleza, que es simple e igual; y de ese modo es preciso que el primer agente actúe por su esencia y naturaleza y no por providencia, y así se concluye lo mismo que antes.

5. Además, lo que de suyo está determinado a un solo efecto no necesita de alguien que lo gobierne, porque el gobierno sirve para que algo no se disuelva en el contrario; ahora bien, las cosas naturales están determinadas a un solo efecto; en consecuencia, no tienen necesidad de una providencia que las gobierne.

6. Pero podría replicarse que necesitan del gobierno de la providencia para ser conservadas en el ser. Pero, por el contrario, aquello en lo que no hay potencia para la corrupción no necesita de algo exterior que lo conserve; ahora bien, existen algunas cosas en las cuales no hay potencia para la corrupción, ya que tampoco poseen potencia para la generación, como es patente en los cuerpos celestes y las sustancias espirituales, que son las principales partes del mundo; por tanto, tales realidades no necesitan de una providencia que las conserve en el ser.

7. Además, existen algunas cosas en la realidad que ni siquiera Dios puede cambiar, como el principio según el cual “no es posible afirmar y negar algo de la misma cosa” y “lo que existió no pudo no haber existido”, como afirma S. Agustín en el libro *Contra Fausto*; en consecuencia, al menos esas realidades no necesitan de una providencia que las gobierne y las conserve.

8. Además, como afirma el Damasceno en el libro II, “no es conveniente que uno sea el creador de las cosas y otro el providente”. Pero las cosas corpóreas no son hechas por Dios ya que Dios es espíritu; en efecto, no parece que un espíritu pueda producir un cuerpo, lo mismo que tampoco un cuerpo puede producir un espíritu; por tanto, tales realidades corpóreas no son gobernadas por una providencia.

9. Además, el gobierno de las cosas concierne también a la misma distinción entre ellas; pero la distinción de las cosas

no parece proceder de Dios ya que él mismo se relaciona de modo uniforme con todas ellas, como se dice en el libro *Sobre las causas*; en consecuencia, las cosas no están gobernadas por la providencia divina.

10. Además, las cosas que están ordenadas en sí mismas no es preciso que sean ordenadas por otro; pero las cosas naturales son de esa clase porque, como se afirma en el libro II de *Sobre el alma*, “la naturaleza de todas las cosas estables es el término y la razón de la magnitud y del aumento”; por tanto, las cosas naturales no están ordenadas por la divina providencia.

11. Además, si las cosas fuesen gobernadas por la divina providencia, a partir del orden de las cosas podríamos escrutar la providencia divina; pero, como dice el Damasceno en el libro II, “es preciso admirar todo, alabar todo, aceptar sin escrutarlo todas las cosas que se refieren a la providencia”; por tanto, el mundo no es regido por una providencia.

POR EL CONTRARIO 1. Está lo que afirma Boecio: “Oh, Tú, que con eterna razón gobiernas el mundo”.

2. Además, todo lo que tiene un cierto orden es preciso que sea regido por alguna providencia; pero las cosas naturales tienen un cierto orden en sus movimientos; luego son regidos por una providencia.

3. Además, las cosas que son diversas no son conservadas en alguna conexión más que por medio de una providencia que gobierna, por lo que incluso algunos filósofos se vieron obligados a establecer que el alma era armonía, a causa de la conservación de los contrarios en el cuerpo animal; ahora bien, vemos que en el mundo permanecen unidas realidades contrarias y diversas entre sí; en consecuencia, el mundo es regido por una providencia.

4. Además, como dice Boecio en *La consolación*, IV, “el hado distribuye las cosas singulares en movimiento según lugares, formas y tiempos, y este despliegue del orden temporal reunido bajo la mirada de la mente divina es la providencia”; por tanto, como nosotros vemos que las cosas son dis-

tintas a tenor de las formas, tiempos y lugares, es necesario establecer un hado y por tanto también una providencia.

5. Además, todo lo que de suyo no puede conservarse en el ser necesita de alguien que lo gobierne para ser conservado; ahora bien, las cosas creadas no pueden ser conservadas de suyo en el ser, porque lo que ha sido hecho de la nada, tiende de suyo a la nada, como afirma el Damasceno; en consecuencia, es preciso que exista una providencia que gobierne las cosas.

RESPUESTA. Hay que afirmar que la providencia considera el orden al fin, y por tanto quienes niegan la causa final es preciso que consecuentemente nieguen la providencia, como afirma el Comentador en el libro II de la *Física*. En los tiempos antiguos doble ha sido la posición de los que han negado la causa final; algunos antiquísimos filósofos admitieron solamente la causa material, por lo que al no admitir una causa agente tampoco podían admitir un fin, el cual no es causa más que en cuanto mueve al agente; otros filósofos posteriores, en cambio, establecieron la causa agente, sin afirmar nada sobre la causa final. Según ambas posturas, todas las cosas procedían por necesidad de las causas precedentes, ya sea de la materia o del agente.

Pero esta doctrina ha sido refutada por los filósofos de la siguiente manera. La causa material y la eficiente, en cuanto tales, son para el efecto causa del ser. No son suficientes, sin embargo, para causar en el efecto la bondad que le es adecuada para poder permanecer en sí mismo y para ayudar a otros; por ejemplo el calor, por su naturaleza y por cuanto es de suyo, tiende a disolverse; ahora bien, la disolución no es conveniente ni buena más que según un cierto término y modo; por eso, a no ser que establezcamos otra causa más allá del calor y otros agentes semejantes en la naturaleza, no podremos asignar una causa por la que las cosas se produzcan bien y adecuadamente. Todo lo que no tiene una causa determinada sucede por casualidad, y por tanto según la postura señalada sería preciso que todas las armonías y utilidades que se encuentran en las cosas fuesen casuales; esto fue lo que

sostuvo Empédocles al afirmar que las partes de los animales se unían casualmente por afinidad de modo tal que el animal pudiese sobrevivir, y que esto sucede con frecuencia. Pero esto no puede ser; en efecto, las cosas que suceden por casualidad advienen en una proporción pequeña; comprobamos ciertamente que las armonías y utilidades acaecen en las obras de la naturaleza siempre o en la mayor parte de los casos, y por tanto no puede ser que sucedan por casualidad; por eso es preciso afirmar que proceden de una intención del fin.

Ahora bien, lo que carece de intelecto o de conocimiento no puede tender directamente al fin a no ser que el fin le sea constituido previamente y sea dirigido a él por algún tipo de conocimiento; de ahí que como las cosas naturales carecen de conocimiento sea preciso que preexista un intelecto que ordene las cosas naturales al fin, al modo como un arquero proporciona a la flecha un cierto movimiento para que tienda al fin determinado; por ello, lo mismo que el disparo de la flecha no se considera tanto una acción de la flecha cuanto del arquero, igualmente toda obra de la naturaleza es considerada por los filósofos como obra de una inteligencia. Y de este modo es preciso que el mundo sea gobernado por medio de la providencia de ese intelecto que estableció el ya indicado orden de la naturaleza. Esta providencia por la que Dios gobierna el mundo se asemeja a la providencia económica, con la que alguien gobierna su familia, o a la providencia política con la que alguien gobierna la ciudad o el reino; por medio de ella alguien ordena los actos de los demás al fin: ciertamente no puede existir en Dios providencia respecto de sí mismo, ya que todo lo que hay en él es fin y no conducente al fin.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero, por tanto, hay que afirmar que la semejanza propuesta por Dionisio debe entenderse en el sentido de que lo mismo que el sol, por cuanto es en sí mismo, no excluye ningún cuerpo de la comunicación de su luz, igualmente tampoco la bondad divina excluye a ninguna criatura de su participación; no

puede entenderse, en cambio, en el sentido de que actúe sin conocimiento y elección.

2. A lo segundo hay que decir que un principio se dice multiforme de dos maneras; la primera en cuanto a la esencia misma del principio, a saber, en cuanto es compuesto, y en este caso el principio multiforme es preciso que sea posterior al que es uniforme; la segunda manera por lo que se refiere al efecto, de modo que pueda llamarse multiforme al principio que se extiende a muchos efectos, y en este caso el principio multiforme es previo al que es uniforme, ya que cuanto más simple es un principio tanto más se extiende a múltiples cosas. Y en este sentido la voluntad es considerada un principio multiforme, y la naturaleza en cambio un principio uniforme.

3. A lo tercero hay afirmar que esa argumentación se desarrolla a partir de la uniformidad del principio según su esencia.

4. A lo cuarto hay que afirmar que Dios es causa de las cosas por su esencia, y de ese modo toda la pluralidad de las cosas se reduce a un principio simple. Ahora bien, la esencia de Dios no es causa de las cosas más que en cuanto es conocida, y consiguientemente en cuanto quiere ser comunicada a las criaturas por vía de semejanza; por tanto, las cosas proceden de la esencia divina a través de un orden de ciencia y de voluntad, y así por medio de una providencia.

5. A lo quinto hay que decir que esa determinación por la que la realidad natural se determina a un solo efecto no está en ella de suyo sino por algún otro, y en consecuencia la misma determinación al efecto demuestra una providencia conveniente, como se ha señalado.

6. A lo sexto hay que afirmar que la corrupción y la generación pueden considerarse de una doble manera; la primera, según la cual la generación y la corrupción son del ente contrario y en el ente contrario, y en este sentido la potencia para la generación y la corrupción está inserta en una cosa en cuanto que su materia está en potencia a formas contrarias, y en este modo los cuerpos celestes y las sustancias espirituales no tienen potencia ni para la generación ni para la corrupción; en una segunda manera, la generación y la corrupción se denominan comúnmente por cualquier tránsito de las cosas al

ser y por cualquier paso al no ser, de tal modo que incluso la creación, por medio de la cual una cosa pasa de la nada al ser, puede llamarse generación, y la misma aniquilación de una cosa puede denominarse corrupción. Se dice, en efecto, que algo tiene potencia para la generación en este sentido por el hecho de que en el agente hay potencia para su producción; e igualmente se dice que algo tiene potencia para la corrupción porque en el agente existe una potencia para reducirlo al no ser. Y según esto toda criatura posee potencia para la corrupción. En efecto, todas las cosas que Dios puede producir en el ser también puede reducir las al no ser, puesto que para que las criaturas subsistan es preciso que siempre en ellas Dios actúe el ser, como afirma S. Agustín en el *Comentario al Génesis*, pero no en el modo en que la casa es construida por el arquitecto, terminada cuya acción la casa todavía permanece, sino en el modo en que la iluminación del aire proviene del sol; por eso, si Dios no proporcionase el ser a la criatura, lo cual está establecido en su voluntad, la criatura sería reducida a la nada.

7. A lo séptimo hay que afirmar que la necesidad de esos principios señalados es consiguiente a la providencia y a la disposición divinas; por el hecho de que las cosas producidas tienen una determinada naturaleza, en la que poseen el ser limitado, son distintas de sus negaciones; de esta distinción se sigue que la afirmación y la negación no sean simultáneamente verdaderas; y también de aquí proviene la necesidad en todos los demás principios, como se señala en el libro IV de la *Metafísica*.

8. A lo octavo hay que decir que el efecto no puede tener más prestancia que la causa, y en cambio puede ser más deficiente que la causa; y puesto que el cuerpo es por naturaleza inferior al espíritu, no puede por ello producir un espíritu, pero por el contrario el espíritu sí puede producir un cuerpo.

9. A lo noveno hay que afirmar que Dios según esto se relaciona de manera semejante a las cosas por el hecho de que no hay en él diversidad; y sin embargo él mismo es causa de la diversidad de las cosas por cuanto mediante su ciencia contiene en su poder las razones de las diversas cosas.

10. A lo décimo hay que decir que el orden que existe en la naturaleza no proviene de sí mismo, sino de otro, y por consiguiente la naturaleza necesita de la providencia, por la que tal orden es constituido en ella.

11. A lo undécimo hay que afirmar que las criaturas son deficientes en la representación del Creador, y por eso por medio de las criaturas no se puede alcanzar un conocimiento perfecto del Creador; eso sucede también por la debilidad de nuestro entendimiento, que no puede comprender de Dios a través de las criaturas ni siquiera todo lo que de Dios manifiestan las criaturas. Y en consecuencia nos está prohibido escrutar todas las cosas que están en Dios, con el fin de que no queramos llegar al fin de la indagación, como señala el nombre mismo de indagación; de ese modo, en efecto, no creeríamos de Dios más que lo que nuestro entendimiento pudiera aferrar; en cambio, no nos está prohibido escrutar con una modestia que reconozca que somos insuficientes para una perfecta comprensión, y por eso afirma S. Hilario que “quien indaga piadosamente las cosas infinitas, aunque no llegue nunca a ellas, sin embargo siempre, si sigue avanzando, obtendrá resultados”.

ARTÍCULO TERCERO

Si la providencia divina se extiende a las cosas corruptibles

En tercer lugar se pregunta si la divina providencia se extiende a las cosas corruptibles. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. La causa y el efecto están coordinados; pero las criaturas corruptibles son causa de culpa, como es claro por el hecho de que la belleza de la mujer es incentivo y causa de la lujuria, y en *Sabiduría* XIV se afirma que “las criaturas de Dios se convirtieron en una ratonera para los pies de los insensatos”; y como la culpa está fuera del orden de la providencia divina, parece que al orden de la providencia no estén sometidos los seres corruptibles.

2. Además, ninguna cosa proveída por un sabio es susceptible de corrupción de su efecto, ya que en ese caso el sabio se contradiría a sí mismo construyendo y destruyendo la misma cosa; pero en las realidades corruptibles se encuentra una cosa contraria a otra y corruptora de aquélla; por tanto, esas cosas no son proveídas por Dios.

3. Además, como afirma el Damasceno en el libro II, “es necesario que todo lo que se hace por providencia se haga según una recta y óptima y dignísima razón de Dios, y se produzca del mejor modo que sea posible”; ahora bien, los seres corruptibles podrían convertirse en mejores, puesto que podrían llegar a ser incorruptibles; por tanto, la providencia divina no se extiende a los seres corruptibles.

4. Además, todas las cosas corruptibles poseen la corrupción por naturaleza, pues de otro modo no sería necesario que todas las cosas corruptibles se corrompiesen; pero la corrupción, por ser un defecto, no es proveída por Dios, el cual no

puede ser causa de ningún defecto; por tanto, las naturalezas corruptibles no están proveídas por Dios.

5. Además, como afirma Dionisio en *Sobre los nombres divinos*, IV, no es propio de la providencia que la naturaleza se pierda, sino que se salve; por tanto, a la providencia de Dios omnipotente corresponde salvar siempre a las cosas; pero los seres corruptibles no se salvan siempre; luego no están sometidos a la providencia divina.

POR EL CONTRARIO 1. Está lo que se dice en *Sabiduría* XIV: “Tú, Padre, gobiernas todas las cosas con providencia”.

2. Además, en *Sabiduría* XIII se dice que Dios mismo “tiene cuidado de todas las cosas”; por ello, tanto los seres corruptibles como los incorruptibles están sometidos a su providencia.

3. Además, como afirma el Damasceno en el libro II, “no es conveniente que uno sea el creador de las cosas y otro distinto el providente”; pero Dios es causa eficiente de todos los seres corruptibles; luego también es su providente.

RESPUESTA. Hay que afirmar que la providencia de Dios con la que gobierna las cosas, como se ha dicho, es semejante a la providencia con la que un padre de familia gobierna su casa o un rey la ciudad o el reino; en estos gobiernos existe esto de común: que el bien común es más eminente que el bien particular, lo mismo que el bien de las gentes es más divino que el bien de la ciudad, o de la familia o de una persona, como se sostiene al principio de la *Ética*; por eso, cualquier providente, si gobierna con sabiduría, presta mayor atención a lo que convenga a la comunidad que a lo convenga a uno solo. Por eso, algunos no teniendo en cuenta esto, y considerando en las cosas corruptibles algunas cosas que podrían ser mejores tomadas en sí mismas, no prestando atención al orden del universo según el cual cada cosa está colocada de modo óptimo en su orden, sostuvieron que los seres corruptibles no eran gobernados por Dios, sino que

únicamente lo eran los seres incorruptibles; de uno de éstos se dice en *Job XXII*: “Las nubes son su velo”, es decir, de Dios, “y no considera nuestras cosas sino que se pasea por la bóveda del cielo”; establecieron que estas cosas corruptibles o bien actuaban por casualidad completamente privadas de alguien que las gobernase, o bien eran gobernadas por un principio contrario. El Filósofo refutó esta postura por medio de una comparación con el ejército, en el que encontramos un doble orden; uno, por el que las partes del ejército están ordenadas entre sí, y otro, por el que son ordenadas al bien exterior, a saber, el bien del jefe; y aquel orden por el cual las partes del ejército se ordenan entre sí está en función del orden por el que todo el ejército se ordena al jefe; por ello, si no hubiese un orden al jefe no existiría el orden de las partes del ejército entre sí. Por tanto, cualquier multitud que nosotros encontremos que está ordenada entre sí, es preciso que esté ordenada a un principio exterior. Las partes del universo, las corruptibles y las incorruptibles, están recíprocamente ordenadas no por accidente sino de suyo; comprobamos, en efecto, las utilidades provenientes de los cuerpos celestes en los cuerpos corruptibles, o siempre o en la mayor parte de los casos según el mismo modo. Por ello, es preciso que todas las cosas corruptibles e incorruptibles estén en un único orden de providencia respecto de un principio exterior, que está fuera del universo; por eso el Filósofo concluye que es necesario establecer en el universo un solo dominio y no muchos.

Hay que saber, sin embargo, que algo es proveído de un doble modo; uno, por sí mismo, y otro, por alguna otra cosa; como en una casa se provee de suyo a aquellas cosas en las que consiste esencialmente el bien de la casa, como los hijos, las posesiones y cosas de ese tenor; otras cosas, en cambio, se proveen por utilidad de las anteriores, como por ejemplo los vasos, los animales y otras cosas similares. Igualmente en el universo se provee de suyo a aquellas cosas en las que consiste esencialmente la perfección del universo, y éstas poseen perpetuidad, como también el universo es perpetuo; a aquellas cosas, en cambio, que no son perpetuas no se provee más que por alguna otra cosa. En consecuencia, las sustancias espirituales y los cuerpos celestes, que son perpetuos tanto según la especie como según el individuo, son proveídas por

sí mismas tanto en la especie como individualmente; en cambio, en los seres corruptibles, que no pueden tener perpetuidad más que en la especie, sus especies son proveídas por sí mismas, pero sus individuos no son proveídos más que por la conservación perpetua de la especie. Y a tenor de esto se salva la opinión de aquellos que afirman que la divina providencia no se extiende a los seres corruptibles más que en cuanto participan la naturaleza de la especie: esto es verdadero si se trata de la providencia con la que algunas cosas son proveídas de suyo.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir que las criaturas corruptibles no son de suyo causa de la culpa, sino sólo ocasión y causa por accidente; ahora bien, la causa accidental y el efecto no es preciso que estén en el mismo orden.

2. A lo segundo hay que afirmar que el sabio providente no sólo atiende a lo que conviene a uno solo de los que están sometidos a su providencia, sino a lo que conviene a todos; por tanto, aunque la corrupción de alguna cosa en el universo no sea conveniente para esa cosa, sin embargo compete a la perfección del universo, ya que mediante la continua generación y corrupción de los individuos el ser se conserva perpetuo en las especies, en las cuales consiste la perfección del universo.

3. A lo tercero hay que decir que aunque la cosa corruptible sería mejor si poseyese la incorruptibilidad, sin embargo es mejor un universo que consta de seres corruptibles e incorruptibles que otro que tuviera sólo seres incorruptibles, ya que ambas naturalezas son buenas, tanto la corruptible como la incorruptible: y es mejor que haya dos cosas buenas que sólo una. Y tampoco la multiplicación de los individuos en una naturaleza podría equivaler a la diversidad de las naturalezas, puesto que el bien de la naturaleza, que es comunicable, es superior al bien individual, que es particular.

4. A lo cuarto hay que decir que lo mismo que las tinieblas proceden del sol, no por el hecho de que opere algo sino por no emitir luz, igualmente la corrupción procede de Dios no

como de un agente, sino como de uno que no proporciona permanencia.

5. A lo quinto hay que afirmar que aquellas cosas que de suyo son proveídas por Dios permanecen perpetuamente; no sucede esto, en cambio, con aquéllas que de suyo no son proveídas, sino que es preciso que éstas permanezcan solamente cuanto es necesario para las cosas en función de las cuales son proveídas; y por tanto las cosas particulares, que no son proveídas de suyo, se corrompen, como es claro a partir de lo dicho.

ARTÍCULO CUARTO

Si todos los movimientos y las acciones de los cuerpos inferiores están sometidos a la providencia divina

En cuarto lugar se pregunta si todos los movimientos y acciones de los cuerpos inferiores están sometidos a la providencia divina. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Dios no es providente de aquello de lo que no es autor, ya que “no es conveniente establecer un providente distinto del creador”, como afirma el Damasceno en el libro II; pero Dios no es autor del mal, ya que todas las cosas, en cuanto proceden de él, son buenas; y como en los movimientos y en las acciones de los cuerpos inferiores acaecen muchos males, parece que no todos los movimientos de los cuerpos inferiores estén sujetos a la providencia divina.

2. Además, los movimientos contrarios no parecen ser de un único orden; pero en los cuerpos inferiores se encuentran movimientos contrarios y acciones contrarias; por tanto es imposible que todos caigan bajo el orden de la providencia divina.

3. Además, nada cae bajo la providencia sino por el hecho de estar ordenado al fin; pero el mal no se ordena al fin; es más, el mal es privación de orden; por tanto, el mal no cae bajo la providencia; pero en los cuerpos inferiores acaecen muchos males, luego etc.

4. Además, no es prudente el que, si puede impedirlo, soporta que advenga un mal en aquellas cosas cuyos actos están sujetos a su providencia; pero Dios es prudentísimo y poderosísimo; por tanto, puesto que suceden muchos males en los cuerpos inferiores, parece que los actos particulares de estos cuerpos inferiores no están sujetos a la divina providencia.

5. Pero podría replicarse que Dios permite que se produzcan males ya que de ellos puede extraer cosas buenas. Pero, por el contrario, el bien es más poderoso que el mal; por tanto, el bien se puede extraer mejor del bien que del mal; en consecuencia, no es necesario que Dios permita que se produzcan males para sacar de ellos cosas buenas.

6. Además, lo mismo que Dios creó todas las cosas por medio de su bondad, igualmente gobierna todo por su bondad, como afirma Boecio en *La consolación*; IV, pero la bondad divina no permite que de él pueda producirse algún mal; por tanto, tampoco la bondad divina puede permitir que un mal esté sometido a su providencia.

7. Además, ninguna cosa proveída es casual; por tanto, si todos los movimientos de los cuerpos inferiores estuviesen proveídos, nada sucedería por casualidad y de ese modo todas las cosas acontecerían por necesidad, lo que es imposible.

8. Además, si todas las cosas sucedieran en los cuerpos inferiores por necesidad de la materia, los cuerpos inferiores no estarían regidos por la providencia, como afirma el Comentarista en el libro II de la *Física*; ahora bien, en los cuerpos inferiores suceden muchas cosas por necesidad de la materia; por tanto, al menos esos no están sujetos a la providencia divina.

9. Además, nadie que sea prudente permite el bien para que advenga un mal; por tanto, por la misma razón nadie que sea prudente permite el mal para que advenga un bien; pero Dios es prudente; luego no permite que se produzcan males para que advengan bienes, y de esta manera parece que los males que se producen en los cuerpos inferiores no caen bajo una providencia de concesión.

10. Además, lo que es reprehensible en el hombre de ninguna manera debe atribuirse a Dios; pero es censurable en el hombre que haga el mal para conseguir un bien, como es claro por *Romanos*, III: “Como se nos calumnia, y como algunos dicen que afirmamos nosotros: hagamos el mal para que vengan bienes”; luego no compete a Dios que bajo su providencia sucedan males con el fin de que a partir de ellos se extraigan bienes.

11. Además, si los actos de los cuerpos inferiores estuvieran sometidos a la divina providencia, actuarían de la manera

que conviniera a la justicia divina; pero se comprueba que los elementos inferiores no actúan de esa manera, ya que el fuego quema la casa tanto de un hombre justo como de uno injusto; en consecuencia, los actos de los cuerpos inferiores no están sujetos a la providencia divina.

POR EL CONTRARIO 1. Está lo que se dice en *Mateo X*: “¿Acaso no se venden por un as dos pajarillos y sin embargo ni uno de ellos cae a tierra sin permitirlo vuestro Padre?”; a esto afirma la glosa: “Grande es la providencia de Dios, a la que ni las cosas pequeñas están escondidas”; por tanto, los más pequeños movimientos de los cuerpos inferiores están sujetos a la providencia.

2. Además, S. Agustín en el *Comentario al Génesis*, VIII, afirma que según la providencia divina vemos “las cosas celestes ordenadas arriba, las terrestres abajo, que el sol y las estrellas resplandecen, que los días y las noches se suceden alternativamente, que las aguas fluyen y refluyen sobre la tierra asentada sobre ellas, que el aire se difunde hacia lo alto, que los árboles y los animales son concebidos y nacen, crecen y envejecen, mueren y que todo sucede en las cosas con un movimiento interior y natural”; por tanto, todos los movimientos de los cuerpos inferiores están sujetos a la divina providencia.

RESPUESTA. Hay que afirmar que, puesto que el primer principio de las cosas y el último fin son lo mismo, del mismo modo las cosas proceden del primer principio y se ordenan al fin último; sin embargo, en la proveniencia de las cosas desde el primer principio comprobamos que las cosas que están más próximas al principio tienen un ser indefectible, y en cambio las que están más separadas poseen un ser corruptible, como se señala en *Sobre la generación*, II; por eso, también en el orden de las cosas al fin aquellas cosas que están cercanísimas al fin último poseen el orden al fin sin desviarse, y en cambio las que están alejadas en ocasiones se desvían de ese orden. Ahora bien, las cosas tienen la misma

cercanía o lejanía respecto del principio y del fin; por ello, los seres incorruptibles, lo mismo que poseen el ser indefectible, del mismo modo nunca se desvían en sus actos del orden al fin, como por ejemplo los cuerpos celestes, cuyos movimientos nunca se desvían de su curso natural; en cambio, en los cuerpos corruptibles muchos movimientos proceden fuera del recto orden por defecto de naturaleza. Por eso el Filósofo en el libro XI de la *Metafísica* afirma que en el orden del universo las sustancias incorruptibles se asemejan a los hombres libres en una casa, los cuales siempre actúan en función del bien de la casa, mientras que los cuerpos corruptibles se comparan en una casa a los siervos y animales, cuyas acciones con frecuencia se desvían del orden del que gobierna la casa; y por esto también Avicena afirmó que más allá de la órbita de la luna no existe el mal, sino solamente en las órbitas inferiores.

Sin embargo, tampoco estos actos que se desvían del recto orden en los seres inferiores están completamente fuera del orden de la providencia. En efecto, algo está sometido a la providencia de un doble modo; de un modo como a lo que algo se ordena, y de otro modo como lo que está ordenado a otro; ahora bien, en el orden de las cosas que están ordenadas al fin, todas las cosas intermedias son fines y conducentes al fin, como se señala en el libro II de la *Física* y en el V de la *Metafísica*. Y por tanto todo lo que esté en el recto orden de la providencia cae bajo la providencia, no sólo como lo que está ordenado a otra cosa sino también como aquello a lo que otra cosa se ordena; en cambio, lo que se desvía del recto orden cae bajo la providencia solamente en cuanto se ordena a otra cosa, y no porque algo se ordene a ello. Por ejemplo, el acto de la facultad generativa, por la que el hombre genera un hombre perfecto en la naturaleza, está ordenado por Dios a algo, a saber, a la forma humana, y a ello está ordenado algo, a saber, la potencia generadora; en cambio, un acto defectuoso, por el que en ocasiones se generan monstruos en la naturaleza, ciertamente está ordenado por Dios a alguna utilidad, pero a él ningún otro acto se ordena; acontece efectivamente por defecto de alguna causa. Respecto del primer tipo hay una providencia de aprobación, y en cambio respecto del

segundo existe una providencia de concesión; estos dos modos de providencia los estableció el Damasceno en el libro II.

Hay que saber, sin embargo, que algunos asignaron el citado modo de la providencia solamente a las especies de las cosas naturales, y no a las cosas singulares excepto en cuanto participan de la naturaleza común, ya que no admitían que Dios pudiese conocer los seres singulares; afirmaban, en efecto, que Dios ordenó la naturaleza de algunas especies de tal manera que de la virtud que sigue a la especie debería seguirse una acción determinada, y que si en alguna ocasión hubiese sido defectuosa, se ordenase a una determinada utilidad, lo mismo que la corrupción de una cosa se ordena a la generación de otra; sin embargo, no ordenó esta virtud particular a este acto particular, ni tampoco este defecto particular a esta particular utilidad. Nosotros afirmamos, por el contrario, que Dios conoce perfectamente todos los seres particulares, y por tanto admitimos el citado orden de la providencia también en los seres singulares en cuanto son singulares.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir que esa argumentación es válida respecto de la providencia de aprobación; en efecto, en ese sentido nada es proveído por Dios más que lo que de alguna manera ha sido producido por él; de ahí que el mal, que no deriva de Dios, no cae bajo la providencia de aprobación, sino sólo de la de concesión.

2. A lo segundo hay que afirmar que aunque los movimientos contrarios no sean de un único orden especial, son sin embargo de un mismo orden general, como los diversos órdenes de las distintas cosas artificiales, las cuales se ordenan en un solo orden de una sola ciudad.

3. A lo tercero hay que decir que aunque el mal, en cuanto procede de un agente propio, esté desordenado y por ello se defina como privación de orden, sin embargo nada prohíbe que esté ordenado por un agente superior, y de este modo cae bajo la providencia.

4. A lo cuarto hay que afirmar que todo el que es prudente soporta un mal pequeño para no impedir un bien grande; aho-

ra bien, cualquier bien particular es pequeño respecto al bien de una naturaleza universal; no se podría impedir un mal que derive de algunas cosas sin suprimir su naturaleza, que es tal que puede debilitarse o no debilitarse, y que comporta un daño a una cosa particular y sin embargo añade una cierta belleza en el universo; y por tanto Dios, por ser prudentísimo, con su providencia no prohíbe los males, sino que permite que cada cosa actúe según lo que su naturaleza requiere; como afirma Dionisio en el capítulo IV de *Sobre los nombres divinos*, es propio de la providencia no perder sino salvar la naturaleza.

5. A lo quinto hay que decir que existe algún tipo de bien que no puede derivarse más que de algún mal, como el bien de la paciencia puede únicamente proceder del mal de la persecución y el bien de la penitencia del mal de culpa; y eso no impide la debilidad del mal respecto del bien, puesto que tales bienes no proceden del mal como de una causa de suyo, sino como por accidente y de manera material.

6. A lo sexto hay que afirmar que lo que se produce es preciso que según su propio ser tenga la forma del que lo ha producido, ya que la producción de la cosa termina en el ser de la cosa; por eso, no puede ser malo lo que es producido por un autor bueno. Ahora bien, la providencia ordena la cosa al fin; el orden al fin sigue al ser de la cosa; por eso no es imposible que algún mal esté ordenado al bien por alguien que es bueno, y en cambio es imposible que algo esté ordenado al mal por alguien que es bueno; en efecto, lo mismo que la bondad de un autor induce la forma de la bondad en sus productos, igualmente la bondad del providente induce el orden al bien en las cosas proveídas.

7. A lo séptimo hay que decir que los efectos que acaecen en los cuerpos inferiores pueden ser considerados de doble modo; de un modo, en orden a las causas próximas, y así muchas cosas suceden por casualidad; de otro modo, en orden a la causa primera, y así nada sucede en el mundo por casualidad. Sin embargo no se sigue de ahí que todas las cosas sucedan de modo necesario, ya que los efectos no siguen en la necesidad y la contingencia a las causas primeras sino a las inmediatas.

8. A lo octavo hay que afirmar que las cosas que provienen por necesidad de la materia proceden de naturalezas ordenadas al fin, y según esto también ellas pueden caer bajo la providencia, lo que no ocurriría si todo aconteciera por necesidad de la materia.

9. A lo noveno hay que decir que el mal es contrario al bien; pero ningún contrario induce de suyo a su contrario, sino que todo contrario induce a su contrario a lo que es semejante a él, como lo cálido no induce a alguna cosa al frío salvo por accidente, sino más bien el frío es reducido a cálido por medio de lo cálido; de modo semejante también ningún ser bueno ordena algo al mal, sino que más bien ordena a los bienes.

10. A lo décimo hay que afirmar que hacer el mal, como es claro por lo dicho, de ninguna manera compete a los buenos; por eso hacer el mal por causa del bien es censurable en el hombre y mucho menos puede atribuirse a Dios; pero ordenar el mal al bien no es contrario a la bondad de nadie, y por tanto permitir el mal por causa de algún bien que de él se siga puede atribuirse a Dios.

ARTÍCULO QUINTO

Si los actos humanos están gobernados por la providencia

En quinto lugar se pregunta si los actos humanos están regidos por la providencia. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Porque, como dice el Damasceno en el libro II, “las cosas que están en nosotros no están bajo la providencia sino bajo nuestro libre arbitrio”; pero los actos humanos se dice que están en nosotros; en consecuencia no caen bajo la divina providencia.

2. Además, cuanto más nobles son aquellas cosas que caen bajo la providencia, tanto más son proveídas de modo más digno; pero el hombre es más noble que las criaturas irracionales, las cuales siempre mantienen su dirección y no se desvían del recto orden más que raramente; en cambio, los actos de los hombres con frecuencia se desvían del recto orden; por tanto, los actos humanos no están regidos por la providencia.

3. Además, el mal de culpa es máximamente detestable para Dios; pero ningún providente permite aquello que máximamente le desagrade por causa de alguna otra cosa, ya que en ese caso la ausencia de esa otra cosa le desagradaría más; por tanto, puesto que Dios permite que sucedan males de culpa en los actos humanos, parece que éstos no estén regidos por su providencia.

4. Además, lo que está dejado a sí mismo no es gobernado por la providencia; pero Dios dejó al hombre “en la mano de su consejo”, como se dice en *Eclesiástico*, XVII; luego los actos humanos no están regidos por la providencia.

5. Además, en *Eclesiastés* IX se dice: “No es la carrera para los veloces, ni el combate para los héroes, sino que a todos alcanza el tiempo y el azar”, y está hablando de los actos

humanos; luego parece que los actos humanos puedan producirse por casualidad y no estén gobernados por la providencia.

6. Además, en las cosas que están regidas por la providencia, a diversas cosas se atribuyen distintos asuntos; pero en las cosas humanas sucede lo mismo a los buenos y a los malos; en *Eclesiastés IX* se dice: “Todos corren la misma suerte: el justo y el impío, el bueno y el malvado”; luego las cosas humanas no están regidas por la providencia.

POR EL CONTRARIO 1. En *Mateo X* se dice: “Todos vuestros cabellos están contados”; luego también las más pequeñas cosas en los actos humanos están ordenadas por la providencia divina.

2. Además, castigar, premiar y dar preceptos son actos de la providencia, ya que a través de ellos todo providente gobierna a sus súbditos; pero Dios realiza todas esas cosas respecto a los actos humanos; luego todos los actos humanos están sujetos a la providencia divina.

RESPUESTA. Hay que afirmar que, como ha sido señalado anteriormente, que cuanto algo está más próximo al primer principio tanto más noblemente se coloca bajo el orden de la providencia; pero entre todas las demás las sustancias espirituales se acercan más al primer principio, y de ahí que se diga que están señaladas con su imagen; y por consiguiente de la providencia divina no sólo se sigue que estén proveídas, sino también que sean providentes y ésta es la causa por la que las sustancias señaladas poseen elección sobre sus actos, y en cambio no el resto de las criaturas, que están proveídas pero no son providentes. En efecto, es preciso que la providencia, puesto que refiere el orden al fin, se realice según la regla del fin; y como el primer providente él mismo es el fin de su providencia, posee la regla de la providencia unida a sí mismo, y de ahí que sea imposible que por su parte pueda suceder algún defecto en las cosas proveídas por él

mismo, y de esa manera no hay defecto en ellas más que por parte de las cosas proveídas; en cambio, las criaturas a las que está participada la providencia no son fines de su providencia, sino que están ordenadas a otro fin, a saber, Dios, por lo que es preciso que reciban de la regla divina la rectitud de su providencia; y por ello en su providencia puede suceder algún defecto no sólo por parte de las cosas proveídas sino también por parte de los providentes; sin embargo, cuanto más adherida está una criatura a la regla del primer providente, más firme rectitud tiene el orden de su providencia. Por tanto, como tales criaturas pueden fallar en sus actos y ellas mismas son causas de sus actos, por eso sus defectos tienen razón de culpa, lo cual no se puede decir de los defectos de las demás criaturas; y puesto que tales criaturas espirituales son incorruptibles, incluso en cuanto individuos, también sus individuos son proveídos por sí mismos; y en consecuencia los defectos que acontecen en ellos están ordenados a la pena o al premio a tenor de lo que les compete, y no sólo en cuanto se ordenan a otras cosas.

Y entre estas criaturas se encuentra el hombre, porque su forma, es decir, el alma, es una criatura espiritual, de la que deriva la raíz de los actos humanos y de la que también el cuerpo del hombre se ordena a la inmortalidad; y en consecuencia los actos humanos caen bajo la divina providencia en tal manera que también ellos mismos son providentes de sus actos; y sus defectos están ordenados en lo que a ellos les compete, no sólo en lo que les compete a otras cosas, lo mismo que el pecado del hombre está ordenado por Dios a un bien suyo, por ejemplo cuando tras levantarse del pecado se hace más humilde, o al menos al bien que se realiza en él mismo por la justicia divina mientras es castigado por el pecado. Pero los defectos que acontecen en las criaturas sensibles se ordenan solamente a lo que compete a otros, como la corrupción de un determinado fuego a la generación de tal aire. Y, en consecuencia, para designar este especial modo de providencia por el que Dios gobierna los actos humanos se dice en *Sabiduría* XII: “Tú nos gobiernas con mucho miramiento”.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir que la afirmación del Damasceno no debe entenderse en el sentido de que absolutamente todas las cosas que están en nosotros, esto es, en nuestra elección, estén excluidas de la providencia divina, sino en el sentido de que no están determinadas por la providencia divina a un solo efecto de modo tal que no posean la libertad de arbitrio.

2. A lo segundo hay que afirmar que las cosas naturales insensibles son proveídas sólo por Dios, y por tanto no pueden ocurrir en ellas defectos por parte del providente, sino únicamente por parte de las cosas proveídas; en cambio, los actos humanos pueden tener defectos por parte de la providencia humana, y por tanto se encuentran defectos y desórdenes más numerosos en los actos humanos que en los actos naturales. Y sin embargo el hecho de que el hombre posea la providencia de sus actos pertenece a su dignidad, por lo que la multiplicidad de los defectos no impide que el hombre posea el grado más noble en la providencia divina.

3. A lo tercero hay que decir que Dios ama más lo que es mejor, y por tanto quiere más la presencia de un bien mayor que la ausencia de mal menor, ya que también la ausencia de un mal es un cierto bien; por eso, para que sean elegidos algunos bienes mayores permite que algunos incurran en males de culpa, que por su género son para él máximamente detestables, aunque uno sea más detestable que otro; de ahí que para medicina de uno permita en ocasiones que se incurra en otro.

4. A lo cuarto hay que afirmar que Dios dejó al hombre en mano de su consejo en cuanto le constituyó providente de sus propias acciones; pero sin embargo la providencia del hombre sobre sus actos no excluye la providencia divina sobre ellos, lo mismo que tampoco las virtudes activas de las criaturas excluyen la virtud activa divina.

5. A lo quinto hay que decir que aunque muchas cosas en los actos humanos sucedan por casualidad si se consideran las causas inferiores, sin embargo nada sucede por casualidad si se considera la providencia divina, que está por encima de todo. El hecho de que en los actos humanos sucedan muchas cosas contrarias de las que deberían suceder, como es claro

consideradas las causas inferiores, muestra que los actos humanos están gobernados por la divina providencia, por la cual acontece que frecuentemente los más poderosos sucumban; se muestra con esto que la victoria hay que atribuirle más a la providencia divina que a la fuerza humana; y de modo semejante sucede en las demás cosas.

6. A lo sexto hay que decir que aunque nos parezca que todas las cosas suceden de modo igual a los buenos y a los malos, por el hecho de que desconocemos la razón por la cual la divina providencia rige los seres singulares, sin embargo no hay duda que en todas las cosas buenas y malas que suceden tanto a los buenos como a los malos existe una recta razón según la cual la divina providencia lo ordena todo. Y puesto que la ignoramos, nos parece que suceden de modo desordenado e irracional, lo mismo que si alguien entrase en el taller de un artesano le parecería que sus instrumentos de trabajo estarían multiplicados de manera inútil si desconociera la razón de uso de cada uno, mientras que su multiplicación le parece razonable al que conoce la virtud del arte.

ARTÍCULO SEXTO

Si los animales y sus actos están sometidos a la providencia divina

En sexto lugar se pregunta si los animales irracionales y sus actos están sujetos a la divina providencia. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Porque en I *Corintios*, IX se dice que “¿Acaso Dios se preocupa de los bueyes?”; luego, por la misma razón, de los demás animales irracionales.

2. Además, en *Habacuc*, I se dice: ¿Tratas a los hombres como peces del mar?”, y son palabras del profeta que busca la razón de la perturbación del orden que parece ocurrir en los actos humanos; por tanto, parece que los actos de las criaturas irracionales no estén gobernados por la providencia divina.

3. Además, si un hombre sin culpa fuese castigado y la pena no se convirtiese en bien para él, no parecería que las cosas humanas estuviesen gobernadas por la providencia; pero en los animales irracionales no existe culpa, ni el hecho de que en ocasiones sean matados se ordena a su bien, ya que no existe premio para ellos tras la muerte; por tanto, su vida no está regida por la providencia.

4. Además, nada es regido por la divina providencia más que si se ordena al fin que ella misma pretende, que no es otra cosa que Dios mismo; pero los irracionales no pueden alcanzar la participación de Dios por no ser capaces de bienaventuranza; luego parece que no son gobernados por la divina providencia.

POR EL CONTRARIO 1. Está lo que se dice en *Mateo X*: “ni un pájaro siquiera cae en tierra sin permitirlo el Padre celestial”.

2. Además, los animales irracionales son más dignos que las demás criaturas que carecen de sentidos; pero las demás criaturas caen bajo la divina providencia, y también todos sus actos; luego a mayor abundamiento los animales irracionales.

RESPUESTA. Hay que afirmar que sobre este asunto ha habido un doble error. Algunos, en efecto, dijeron que los animales irracionales no son gobernados por la providencia más que en cuanto participan de la naturaleza de la especie, la cual está proveída y ordenada por Dios, y a este modo de providencia se refieren todas las afirmaciones que se encuentran en la Sagrada Escritura que parecen llevar consigo una providencia de Dios respecto a los animales irracionales, como ésta: “Da a las bestias y a las crías su sustento”, y también: “Rugen los cachorros de leones, etc.”, y otras muchas semejantes. Ahora bien, este error atribuye a Dios la máxima imperfección; en efecto, no puede ser que Dios conozca los actos particulares de los animales irracionales y no les confiera un orden, puesto que él es sumamente bueno, y por eso el que difunde su bondad en todas las cosas; de ahí que el citado error o bien deroga la ciencia divina sustrayéndole el conocimiento de las cosas singulares, o bien sustrayéndole a la bondad divina la ordenación de los entes singulares en cuanto son singulares. Otros, por su parte, afirmaron que también los actos de los animales irracionales caen bajo la providencia y del mismo modo que los actos de los seres racionales, por lo que ningún mal les sucede que no esté dirigido a su bien. Pero esto está también muy alejado de la razón: no se debe, en efecto, premio o castigo más que a quien posee libre arbitrio. Y en consecuencia hay que afirmar que los animales irracionales y todos sus actos, incluso los singulares, están sujetos a la divina providencia, si bien no en el mismo modo en el que lo están los hombres y sus actos, ya que respecto de los hombres, incluso en particular, existe providencia de suyo, y en cambio los animales singulares no son proveídos

más que en función de otra cosa, como se ha señalado de las demás criaturas corruptibles; y por tanto, el mal que acaece en el animal irracional no está ordenado a su bien, sino al bien de otro, como la muerte de un asno está ordenada al bien del león o del lobo; en cambio la muerte del hombre que es matado por un león no sólo se ordena a eso, sino principalmente a su pena o al aumento de mérito, que se acrecienta por medio de la paciencia.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que afirmar que el Apóstol no pretende excluir absolutamente a los animales irracionales del cuidado divino, sino que pretende afirmar que Dios no tiene cuidado de los animales en el modo en el que en función de ellos proporcione la ley al hombre, es decir, que les beneficie o que se abstenga de matarlos, puesto que los animales irracionales han sido creados para uso de los hombres, por lo que no son proveídos por ellos mismos sino en función del hombre.

2. A lo segundo hay que decir que en los peces y en los animales irracionales Dios ha puesto este orden, a saber, que los más fuertes sometan a los más débiles sin consideración alguna de mérito o demérito, sino exclusivamente en función de la conservación del bien de la naturaleza; y por eso el profeta se admira de si de esta manera también se gobiernen las cosas humanas, lo cual no es adecuado.

3. A lo tercero hay que afirmar que en las cosas humanas se requiere un orden de providencia distinto del de los animales irracionales, por lo que si en las cosas humanas hubiese solo ese orden con el que son ordenados los animales irracionales, las cosas humanas parecerían desprovistas de providencia; sin embargo, ese orden es suficiente para la providencia de los animales irracionales.

4. A lo cuarto hay que decir que Dios mismo es el fin de todas las criaturas, si bien de modo distinto; se dice que es fin de algunas criaturas en cuanto participan algo de la semejanza de Dios, y esto es común a todas las criaturas; de otras, en cambio, es fin por cuanto las mismas criaturas alcanzan al mismo Dios a través de su operación, y esto sólo es propio de

las criaturas racionales, las cuales pueden conocer y amar a Dios, en lo que consiste su bienaventuranza.

ARTÍCULO SEPTIMO

Si los pecadores son gobernados por la providencia divina

En séptimo lugar se pregunta si los pecadores están regidos por la divina providencia. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Porque lo que está dejado a sí mismo no está gobernado; pero los malos están dejados a sí mismos, como dice el *Salmo*: “Los ha dejado ir según los deseos de su corazón, etc.”; luego los malos no están gobernados por la providencia.

2. Además, a la providencia por la que Dios gobierna a los hombres pertenece el que les confie a la custodia de los ángeles; pero los ángeles custodios en ocasiones abandonan a los hombres; de ellos se dice en *Jeremías*, 52: “Curamos a Babilonia y no sanó, abandonémosla, pues, etc.”; luego los malos no son gobernados por la providencia divina.

3. Además, lo que se da a los buenos como premio no conviene a los malos; pero está prometido a los buenos como premio que serán gobernados por Dios, como dice el *Salmo*: “Los ojos del Señor están sobre los justos”; por tanto etc.

POR EL CONTRARIO, nadie castiga con justicia a los que no están bajo su gobierno; pero Dios castiga justamente a los malos por aquellas cosas en las que pecan; por tanto, ellos mismos están sometidos a su gobierno.

RESPUESTA. Hay que afirmar que la providencia divina se extiende a los hombres de una doble manera; la primera,

en cuanto son objeto de la providencia, y la segunda en cuanto se convierten en providentes. Ahora bien, por el hecho de que en su proveer se debilitan o guardan la rectitud, se denominan buenos o malos; en cambio, por el hecho de estar bajo la providencia, les son dadas por Dios cosas buenas o malas; y a tenor de que se comportan de manera diversa en su proveer, Dios tiene providencia de ellos de modo diverso. En efecto, si guardan el recto orden en el proveer, también la divina providencia guarda en ellos el orden congruo a la dignidad humana, a saber, que nada les sucede que no lleve a su bien, y que todas las cosas que les acaecen los promueven al bien, según aquello que se afirma en *Romanos VIII*: “Para los que aman a Dios todas las cosas concurren al bien”. En cambio, si en su proveer no guardan el orden que es congruente con la criatura racional, sino que proveen según el modo de los animales irracionales, también la divina providencia les ordenará según el orden que compete a los irracionales, es decir, que las cosas que en ellos son buenas o malas no se ordenen a su bien propio sino al bien de otros, según aquello que se dice en el *Salmo*: “El hombre, aun estando en honor, no lo entendió, y fue comparado a las bestias, etc.”. De esto es manifiesto que la providencia divina gobierna a los buenos de manera más excelsa que a los malos; en efecto, los malos, cuando se desvían de ese único orden de la providencia, a saber, cumplir la voluntad de Dios, incurren en otro orden, es decir, que la voluntad de Dios se produzca respecto de ellos; en cambio, los buenos están en el recto orden de la providencia en ambos casos.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que afirmar que según eso se dice que Dios abandona a los malos, pero no que ellos sean absolutamente ajenos a su providencia, sino que no ordena sus actos a su promoción, y principalmente en el caso de los condenados.

2. A lo segundo hay que decir que los ángeles que están destinados a la custodia de los hombres nunca abandonan completamente al hombre, sino que se dice que lo abandonan

en cuanto, por justo juicio de Dios, permiten que el hombre incurra en una culpa o una pena.

3. A lo tercero hay que afirmar que ese especial modo de providencia está prometido a los buenos como premio, y no compete a los malos, como se ha señalado.

ARTÍCULO OCTAVO

Si toda criatura corporal está gobernada por la providencia divina mediante la criatura angélica

En octavo lugar se pregunta si toda criatura corporal está gobernada por la divina providencia mediante la criatura angélica. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Se afirma en *Job XXXIV*: “¿Quién otro le ha confiado la tierra o quién le ha establecido sobre el universo que ha creado?”; a propósito de esto afirma S. Gregorio: “Por sí mismo gobierna el mundo quien por sí mismo lo ha creado”; por tanto, Dios no gobierna la criatura corporal mediante la criatura espiritual.

2. Además, afirma el Damasceno en el libro II que “no es conveniente que sea distinto el creador y el gobernador”; pero solo Dios es creador de manera inmediata de las criaturas corporales; luego también él mismo gobierna sin intermediarios las criaturas corporales.

3. Además, Hugo de San Víctor afirma en su libro *Sobre los sacramentos* que la divina providencia es su predestinación, que es suma sabiduría y suma bondad; pero el sumo bien o la suma sabiduría no se comunica a ninguna criatura; luego tampoco la providencia; en consecuencia, Dios no provee a las criaturas corporales mediante las espirituales.

4. Además, las criaturas corporales están gobernadas por la providencia por cuanto están ordenadas al fin; pero los cuerpos están ordenados al fin por medio de sus operaciones naturales, que siguen a sus determinadas naturalezas; por tanto, como las naturalezas de los cuerpos naturales no están determinadas por las criaturas espirituales sino de modo in-

mediato por Dios, parece que no están gobernadas mediante las sustancias espirituales.

5. Además, S. Agustín en el *Comentario al Génesis*, VIII, distingue una doble operación de la providencia, una de las cuales es natural y la otra voluntaria, y afirma que “es natural la que da el incremento a los árboles y a las hierbas, y en cambio es voluntaria la que se realiza por medio de las obras de los ángeles y de los hombres”; y de esta manera es patente que todas las criaturas corporales están gobernadas por una operación natural de la providencia; y por tanto no están gobernadas mediante los ángeles, ya que de esa manera la operación sería voluntaria.

6. Además, lo que se atribuye a alguien por razón de su dignidad no le conviene a aquél que no posee una dignidad semejante; pero, como afirma S. Jerónimo, “tan grande es la dignidad de las almas que cada una de ellas tiene un ángel encargado de su custodia”; ahora bien, esta dignidad no se encuentra en las criaturas corporales; luego no están confiadas a la providencia y gobierno de los ángeles.

7. Además, los efectos y los obligados cursos de las criaturas corporales son con frecuencia obstaculizados; pero esto no ocurriría si fuesen gobernados mediante los ángeles, porque o bien estos defectos sucederían a tenor de su voluntad, lo cual no puede ser puesto que los ángeles han sido constituidos para lo contrario, a saber, para gobernar la naturaleza en conformidad a su orden debido, o bien sucedería en contra de su voluntad, lo que tampoco puede ser porque de esa manera no serían bienaventurados si les sucediera algo contra su voluntad; en consecuencia, las criaturas corporales no se gobiernan mediante las espirituales.

8. Además, cuanto más noble y poderosa es una causa tanto más posee un efecto más perfecto; pero las causas inferiores producen efectos tales que pueden ser conservados en el ser incluso terminada la operación de la causa eficiente, como por ejemplo un cuchillo acabada la operación del artífice; por tanto, a mayor abundamiento los efectos divinos pueden subsistir por sí mismos sin el gobierno de una causa providente, y en consecuencia no necesitan ser gobernados por medio de los ángeles.

9. Además, la bondad divina creó todo el universo para manifestación de sí misma, según aquello de *Proverbios XVI*: “El Señor ha creado todas las cosas por causa de sí mismo”; más se manifiesta la divina bondad, como afirma S. Agustín, en la diversidad de naturalezas que en la multiplicidad de seres que poseen la misma naturaleza, y por eso no creó racionales a todas las criaturas o existentes por sí mismas, sino que algunas las creó irracionales y algunas existentes por otro, como los accidentes; por tanto, parece que para una mayor manifestación de sí mismo no sólo haya creado seres que no necesitan del gobierno ajeno, sino también algunos que no necesitan de gobierno alguno, y de esta manera se concluye lo mismo que antes.

10. Además, el acto de la criatura es doble, a saber, acto primero y acto segundo; el primero es la forma y el ser que proporciona la forma, de los cuales se dice que la forma es acto primero en primer lugar, y el ser acto primero en segundo lugar; en cambio, el acto segundo es la operación; pero los seres corporales en cuanto al acto primero proceden inmediatamente de Dios, y en consecuencia también sus actos segundos son causados inmediatamente por Dios; ahora bien, nadie gobierna a alguien más que en cuanto es causa de algún modo de su operación; luego tales criaturas corporales no son gobernadas mediante las espirituales.

11. Además, según la afirmación de S. Agustín, Dios creó el mundo simultáneamente perfecto en todas sus partes con el fin de manifestar de ese modo su poder; pero de manera semejante también más se mostraría digna de alabanza su providencia si gobernase todas las cosas de modo inmediato; luego no gobierna las criaturas corporales mediante las espirituales.

12. Además, el modo de gobierno es doble; uno, por influjo de la luz, es decir, del conocimiento, como el maestro gobierna la escuela y el regidor la ciudad; otro, por influjo del movimiento, como el piloto la nave; pero las criaturas espirituales no gobiernan las corporales por influjo del conocimiento o de la luz, ya que las criaturas corporales no poseen capacidad de conocimiento; de modo semejante tampoco por influjo del movimiento, ya que el que mueve debe estar unido

al móvil, como se prueba en el libro VII de la *Física*, y las sustancias espirituales no están unidas con las sustancias inferiores; luego de ninguna manera las sustancias corporales son gobernadas mediante las espirituales.

13. Además, Boecio afirma en *La consolación*: III: “Dios dispone todas las cosas por sí solo”; en consecuencia, los seres corporales no están dispuestos por medio de los espirituales.

POR EL CONTRARIO 1. Está lo que afirma S. Gregorio en los *Diálogos*, IV: “En este mundo visible nada puede estar dispuesto más que por medio de la criatura invisible”.

2. Además, S. Agustín afirma en *Sobre la Trinidad*, III: “Todas las criaturas corporales están gobernadas con un cierto orden por medio del espíritu de la vida”.

3. Además, S. Agustín afirma en el libro de *Las 83 Cuestiones* que Dios “algunas cosas las ha hecho por sí mismo, como iluminar las almas y hacerlas bienaventuradas, otras en cambio por medio de una criatura que estuviera a su servicio y ordenada con perfectísimas leyes según sus méritos, extendiéndose la divina providencia hasta el cuidado de los pájaros, al esplendor del prado e incluso al número de nuestros cabellos”; pero la criatura que sirve a Dios ordenada con leyes perfectísimas es la criatura angélica; en consecuencia, Dios por medio de ella gobierna los seres corporales.

4. Además, a propósito de *Números XXII*: “Se levantó Balaam de mañana, ensilló su asna, etc.”, afirma Orígenes en su glosa: “El mundo tiene necesidad de ángeles, los cuales están por encima de las bestias y se ocupan del nacimiento de los animales, de las ramas y de las plantaciones y del resto de los gérmenes.

5. Además, Hugo de S. Víctor afirma que “por el ministerio de los ángeles no sólo se rige la vida humana sino también aquellas cosas que se ordenan a la vida de los hombres”; pero todos los seres corporales están ordenados al hombre; luego todas las cosas se gobiernan mediante los ángeles.

6. Además, en las cosas coordinadas entre sí las primeras actúan sobre las siguientes, y no al revés; pero las sustancias espirituales son anteriores a las corporales por cuanto son más cercanas al primer principio; en consecuencia, mediante la acción de las sustancias espirituales se gobiernan las corporales y no al revés.

7. Además, el hombre es denominado mundo en pequeño porque el alma dirige el cuerpo humano lo mismo que Dios dirige todo el universo, en el cual además el alma por delante de los ángeles se dice que es a imagen; pero nuestra alma gobierna el cuerpo mediante algunos espíritus, que ciertamente son espirituales respecto al cuerpo, pero corporales respecto al alma; en consecuencia, también Dios rige a la criatura corporal mediante las criaturas espirituales.

8. Además, nuestra alma realiza algunas operaciones de modo inmediato, como conocer y querer, otras en cambio mediante instrumentos corporales, como las operaciones del alma sensitiva y vegetativa; pero algunas operaciones Dios las realiza de modo inmediato, como hacer bienaventuradas a las almas, y otras que actúa en las sustancias superiores; por tanto, también algunas de sus operaciones las realizará en las sustancias inferiores mediante las sustancias superiores.

9. Además, la primera causa no sustrae a la causa segunda su operación, sino que la fortalece, como es claro por lo que se dice en el libro *Sobre las causas*; pero si Dios gobierna todas las cosas de modo inmediato, entonces las causas segundas no pueden poseer operación alguna; por tanto, Dios gobierna las criaturas inferiores por medio de las superiores.

10. Además, en el universo existe algo que es gobernado y que no gobierna, como por ejemplo las últimas cosas de los cuerpos, y algo que gobierna y no es gobernado, como Dios; por tanto, algo será gobernante y gobernado, lo cual es un medio entre ambos; en consecuencia, Dios gobierna a las criaturas inferiores mediante las criaturas superiores.

RESPUESTA. Hay que afirmar que la causa que produce las cosas en el ser es la bondad divina, como afirman Dionisio y S. Agustín; en efecto, Dios quiso comunicar a la criatura

la perfección de su bondad en la medida que era posible. Pero la bondad divina posee una doble perfección; la primera, en sí misma, a saber, en cuanto contiene en sí toda perfección en grado supereminente; la segunda, en cuanto influye en las cosas, es decir, en cuanto es causa de las cosas. Por eso era congruente con la bondad divina que fueran comunicadas ambas cosas a la criatura, es decir, que la cosa creada recibiese de la bondad divina no sólo el ser y el ser buena, sino también que pudiese dar con largueza a otros el ser y la bondad, lo mismo que también el sol mediante la difusión de sus rayos no sólo hace que los cuerpos se iluminen, sino también que sean capaces de iluminar, salvado sin embargo el orden por el que las cosas que son más conformes con el sol reciban en mayor grado su luz, de tal modo que no sólo se basten a sí mismas sino que también puedan influir en otras. Por eso, también en el orden del universo las criaturas superiores poseen por influjo de la bondad divina no sólo ser buenas en sí mismas, sino también ser causa de la bondad de otras criaturas que poseen el modo ínfimo de participación en la bondad divina, es decir, que participan únicamente del ser y no pueden causar otras cosas; y por ello “el agente es siempre más noble que el paciente”, como afirman S. Agustín y el Filósofo. Entre las criaturas superiores, las más cercanas a Dios son las criaturas racionales, las cuales existen, viven y entienden a semejanza de Dios; de ahí que a ellas les es proporcionado por la bondad divina no sólo que influyan sobre otras criaturas, sino también que posean el mismo modo de influir por el que Dios ejercita su influjo, a saber, por voluntad y no por necesidad de la naturaleza. Por ello, Dios gobierna las criaturas inferiores tanto por medio de las criaturas espirituales como por medio de las corpóreas más nobles; ahora bien, por medio de las criaturas corpóreas provee de tal modo que no las convierte en providentes, sino solamente en agentes, y en cambio mediante las criaturas espirituales provee de tal manera que las hace providentes. Pero también en las criaturas racionales se encuentra un orden. En efecto, en ellas las almas racionales poseen el último grado, y su luz está oscurecida respecto de la luz que hay en los ángeles, por lo que poseen también un conocimiento muy particular, como afirma Dionisio; y por eso su providencia está limitada a pocas co-

sas, a saber, a las cosas humanas y a aquellas cosas que pueden suceder en el despliegue de la vida humana. En cambio, la providencia de los ángeles es universal y se extiende a toda criatura corporal; y por eso tanto los santos como los filósofos afirman que todas las cosas corporales son gobernadas por la divina providencia mediante los ángeles. En esto, sin embargo, es preciso distanciarse de los filósofos, ya que algunos de ellos sostienen que por la providencia de los ángeles no sólo son administradas las criaturas corporales, sino que también son creadas, lo cual es contrario a la fe; por eso se debe sostener que, según la doctrina de los santos, tales criaturas corporales son administradas mediante los ángeles solamente por vía de movimiento, es decir, en cuanto mueven los cuerpos superiores, por cuyos movimientos son causados los movimientos de los cuerpos inferiores.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero, pues, hay que decir que la expresión ‘exclusiva’ no excluye de la operación el instrumento, sino otro agente principal, como cuando se dice que sólo Sócrates ha fabricado un cuchillo no se excluye la operación del martillo, sino de otro fabricante; igualmente también cuando se afirma que Dios gobierna el mundo por sí mismo no se excluye la operación de causas inferiores, con las cuales Dios actúa a modo de instrumentos intermedios, sino que se excluye el gobierno de otro gobernante principal.

2. A lo segundo hay que afirmar que el gobierno de una cosa pertenece a su orden al fin; y el orden de una cosa al fin presupone su ser, pero el ser no presupone ninguna otra cosa; y por eso la creación, por medio de la cual las cosas son establecidas en el ser, es propia de aquella única causa que no presupone ninguna otra por la cual sea sostenida, mientras que el gobierno puede ser de causas que presuponen otras; y por eso no es preciso que Dios haya creado mediante algunas criaturas con las que mediante ellas gobierna.

3. A lo tercero hay que decir que las cosas que Dios ha proporcionado a las criaturas no pueden estar en las criaturas con el mismo modo con el que están en Dios; y por eso entre

los nombres que se dicen de Dios comparece esta diferencia: que los que expresan de modo absoluto una perfección son comunicables a las criaturas, y en cambio los que expresan, junto con la perfección, el modo con el que se encuentran en Dios no pueden ser comunicados a las criaturas, como por ejemplo la omnipotencia, la suma sabiduría y la suma bondad; y en consecuencia es claro que, aunque no sea comunicado a la criatura el sumo bien, sin embargo la providencia puede ser comunicada.

4. A lo cuarto hay que afirmar que aunque la disposición de la naturaleza, por medio de la cual las realidades corporales se inclinan a su fin, proceda de Dios de modo inmediato, sin embargo su movimiento y su acción pueden darse mediante los ángeles, lo mismo que también las razones seminales en la naturaleza inferior proceden solamente de Dios, pero por medio de la providencia de un agricultor son ayudadas a pasar al acto; por eso, lo mismo que el agricultor gobierna el cultivo del campo, igualmente a través de los ángeles es administrada toda operación de la criatura.

5. A lo quinto hay que decir que S. Agustín distingue la operación natural de la providencia de la que es voluntaria conforme a la consideración de los principios próximos de una operación, ya que el principio próximo de la subyacente providencia divina es la naturaleza, y en cambio de otra es la voluntad; ahora bien, el principio remoto de todas las cosas es la voluntad, al menos la divina, por lo que la argumentación no se sostiene.

6. A lo sexto hay que decir que lo mismo que todas las cosas corpóreas están sujetas a la providencia divina y sin embargo se afirma que tiene cuidado solamente de los hombres por causa del especial modo de providencia, de la misma manera también aunque todas las cosas corpóreas estén sometidas al gobierno de los ángeles, sin embargo, ya que están destinados de modo muy especial a la custodia de los hombres, eso es atribuido a la dignidad de las almas.

7. A lo séptimo hay que afirmar que lo mismo que la voluntad de Dios que gobierna no excluye los defectos que suceden en las cosas, sino que los concede o permite, igualmen-

te también es propio de las voluntades de los ángeles que se conformen de modo perfecto a la voluntad divina.

8. A lo octavo hay que afirmar que, como dice Avicena en su *Metafísica*, ningún efecto puede permanecer si se le quita lo que era su causa en cuanto tal. Ahora bien, en las causas inferiores algunas son causas del llegar a ser, otras en cambio del ser, y se denomina causa del llegar a ser la que educa la forma de la potencia de la materia por medio del movimiento, como el artesano es causa eficiente del cuchillo; en cambio, se denomina causa del ser de la cosa a aquella por medio de la cual el ser de cosa depende de suyo, como el ser de la luz en el aire depende del sol; si se suprime el artesano, cesa la producción del cuchillo, pero no su ser; en cambio, si el sol está ausente cesa el ser de la luz en el aire. Y de modo semejante, cesando la acción divina la criatura se debilitaría absolutamente, puesto que Dios no es solamente causa del devenir de las cosas sino también de su ser.

9. A lo noveno hay que afirmar que esa condición no es posible en la criatura, de modo tal que posea el ser sin alguien que lo conserve; eso, en efecto, repugna a la noción de criatura, la cual en cuanto tal posee el ser causado y por esa misma razón dependiente de otro.

10. A lo décimo hay que decir que se requieren más cosas para el acto segundo que para el acto primero, y por tanto no es inadecuado que algo sea causa de algo en cuanto al movimiento y la operación que no sea causa suya en cuanto al ser.

11. A lo undécimo hay que decir que la grandeza de la providencia y bondad divinas se manifiesta en el hecho de gobernar los seres inferiores por medio de los superiores más que en gobernar todas las cosas de modo inmediato, ya que a tenor de ello la perfección de la bondad divina se comunica a las criaturas según más aspectos, como es claro por lo señalado.

12. A lo duodécimo hay que afirmar que la criatura espiritual gobierna la corporal mediante el influjo de movimiento; y por eso no es preciso que estén unidas a todas las realidades corpóreas, sino solamente a aquellas a las que mueven de modo inmediato, a saber, a los cuerpos primeros, y tampoco

que estén unidas a ellos como formas, como algunos han sostenido, sino sólo como motores.

13. A lo decimotercero hay que decir que cuando se afirma que algo deviene por medio de otro, la expresión 'por medio de' conlleva la causa de la operación. Ahora bien, como la operación es intermedia entre el que actúa y lo actuado, puede conllevar la causa de la operación en cuanto termina en lo actuado, y de esa manera se dice que algo es hecho mediante un instrumento, o bien en cuanto sale del agente y de esa manera se dice que algo es hecho por medio de la forma del agente; en efecto, no es el instrumento la causa por la que el instrumento actúa, sino que sólo lo es la forma del agente o un agente superior; en cambio el instrumento es la causa para lo actuado por el hecho de recibir la acción del agente. En consecuencia, cuando se dice que Dios dispone por sí mismo todas las cosas, la expresión 'por' denota la causa de la disposición divina en cuanto sale de Dios que dispone; y así se dice que dispone sólo por sí mismo porque no es movido por otro superior que dispone, ni dispone mediante una forma ajena sino por su propia bondad.

ARTÍCULO NOVENO

Si la providencia divina gobierna los cuerpos inferiores mediante los cuerpos celestes

En noveno lugar se pregunta si la divina providencia dispone los cuerpos inferiores a través de los cuerpos celestes. Y parece que no.

1. Porque, como dice el Damasceno en el libro II, “nosotros afirmamos que ellos”, es decir, los cuerpos superiores, “no son causa de ninguna de las cosas que han sido hechas, ni tampoco de la corrupción de aquellas que se corrompen”; por tanto, como los seres inferiores son generables y corruptibles, no son gobernados por medio de los cuerpos superiores.

2. Pero podría replicarse que no se dice que son causa de ellos, ya que no inducen necesidad en esos cuerpos inferiores. Pero, por el contrario, si un efecto del cuerpo celeste es impedido en estos seres inferiores, eso no puede ser más que por alguna disposición que se encuentra en ellos; pero si estos seres inferiores son gobernados por los superiores, es preciso también reducir esa disposición que pone un impedimento a alguna fuerza del cuerpo celeste; en consecuencia, el impedimento no puede proceder de esos seres inferiores más que según una exigencia de los superiores, y de ese modo si los superiores poseen necesidad en sus movimientos, también inducirían necesidad en los inferiores si son gobernados por los superiores.

3. Además, para que una acción sea completa es suficiente un agente y un paciente; pero en los seres inferiores se encuentran fuerzas activas naturales y también fuerzas pasivas; por tanto, para sus acciones no se exige la fuerza de un cuer-

po celeste; en consecuencia no están gobernados mediante los cuerpos celestes.

4. Además, afirma S. Agustín que en las cosas se encuentra algo que es actuado y que no es agente, como los cuerpos, y en cambio algo que es agente y que no es actuado, como Dios, y algo que es agente y actuado, como las sustancias espirituales; pero los cuerpos celestes son puros cuerpos; luego no poseen capacidad de actuar en los cuerpos inferiores, y de este modo estos últimos no están gobernados mediante aquéllos.

5. Además, si un cuerpo celeste actúa algo en los cuerpos inferiores, o bien actúa en cuanto es cuerpo, es decir por medio de la forma corporal, o bien por alguna otra cosa; pero no puede hacerlo en cuanto es cuerpo, ya que de ese modo el actuar le convendría a cualquier cuerpo, lo que según S. Agustín no parece adecuado; luego si actúan, actúan por alguna otra cosa, y de esa manera a esa fuerza incorpórea debe atribuirse la acción y no a los mismos cuerpos celestes, y así se concluye lo mismo que antes.

6. Además, lo que no conviene a lo previo no conviene tampoco a lo posterior; ahora bien, como dice el Comentador en el libro *La sustancia del orbe*, las formas corporales presuponen las dimensiones indeterminadas en la materia; pero las dimensiones no actúan, ya que la cantidad no es principio de ninguna acción; por tanto, tampoco las formas corporales son principio de acciones, y de esa manera ningún cuerpo actúa algo más que a través de la fuerza incorpórea existente en él, y así se concluye lo mismo que antes.

7. Además, en el libro *Sobre las causas*, respecto a la proposición “toda alma noble posee tres operaciones, etc.”, afirma el Comentador que el alma actúa sobre la naturaleza con la fuerza divina que existe en ella; pero el alma es mucho más noble que el cuerpo; por tanto, tampoco el cuerpo puede actuar algo en el alma más que a través de una cierta fuerza divina existente en él, y así se concluye lo mismo que antes.

8. Además, lo que es más simple no es movido por aquello que es menos simple; pero las razones seminales que están en la materia de los cuerpos inferiores son más simples que la fuerza corporal del mismo cielo, puesto que esa fuerza está

extendida en la materia, lo que no puede afirmarse de las razones seminales; por tanto, las razones seminales de los cuerpos inferiores no pueden ser movidas por medio de la fuerza del cuerpo celeste, y así los seres inferiores no son gobernados en sus movimientos mediante los cuerpos celestes.

9. Además, S. Agustín afirma en el libro V de *La ciudad de Dios*: “Nada pertenece tanto al cuerpo como el mismo sexo del cuerpo, y sin embargo bajo la misma posición de las estrellas se han podido concebir diversos sexos en gemelos”; por tanto, tampoco en los seres corpóreos superiores poseen influjo los cuerpos celestes, y de ese modo se concluye igual que antes.

10. Además, ‘la causa primera influye en lo causado por la causa segunda incluso más que la causa segunda’, como se señala en el inicio del libro *Sobre las causas*; ahora bien, si los cuerpos inferiores están gobernados por medio de los superiores, entonces las fuerzas de los cuerpos superiores serán como causas primeras respecto de las fuerzas inferiores, que serán como causas segundas; por tanto, los efectos que acontecen en los cuerpos inferiores seguirán más la disposición de los cuerpos celestes que la fuerza de los cuerpos inferiores: pero en ellos se halla la necesidad, ya que siempre se comportan de la misma manera; luego también los efectos inferiores serán necesarios; pero esto es falso; en consecuencia también lo es lo primero, a saber, que los cuerpos inferiores están gobernados por los cuerpos superiores.

11. Además, el movimiento del cielo es natural, como se afirma en el libro I de *El cielo y el mundo*, y de esa manera no parece que sea voluntario o electivo, y así las cosas que son causadas por él no son causadas por medio de una elección, y por tanto no están sometidas a la providencia; pero es incorrecto que los cuerpos inferiores no estén gobernados por la providencia; en consecuencia es inadecuado que el movimiento de los cuerpos superiores sea causa del de los inferiores.

12. Además, puesta la causa se pone el efecto; por tanto el ser de la causa es como el antecedente del ser del efecto; pero si el antecedente es necesario, también el consecuente será

necesario; por tanto, si la causa es necesaria, también lo es el efecto; pero los efectos que suceden en los cuerpos inferiores no son necesarios sino contingentes; luego no son causados por el movimiento del cielo, el cual es necesario por ser natural, y de ese modo se concluye lo mismo que antes.

13. Además, aquello por lo cual se hace algo es más noble que esto. Ahora bien, todas las cosas han sido hechas por causa del hombre, incluso los cuerpos celestes, como se afirma en *Deuteronomio IV*: “Para que, alzados los ojos al cielo, veas el sol y la luna y los demás astros del cielo, no te equivoques y adores las cosas que el Señor tu Dios ha creado para el servicio de todos los pueblos que existen bajo el cielo”. Por tanto, el hombre es más digno que las criaturas celestes; pero el más vil no influye en el más noble; luego los cuerpos celestes no influyen en el cuerpo humano, y por la misma razón tampoco en los demás cuerpos que son previos al cuerpo humano, como son los elementos.

14. Pero podría replicarse que el hombre es más noble que los cuerpos celestes en cuanto al alma, pero no en cuanto al cuerpo. Pero, por el contrario, es más noble la perfección de una cosa más noble perfectible; pero el cuerpo del hombre posee una forma más noble que el cuerpo del cielo; en efecto, la forma del cielo es puramente corpórea, por lo que el alma racional es mucho más noble que ella; en consecuencia, también el cuerpo humano es más noble que el cuerpo celeste.

15. Además, un contrario no es causa de su contrario; pero la fuerza del cuerpo celeste en ocasiones se opone a que sean producidos los efectos en los cuerpos inferiores; como cuando en ocasiones el cuerpo celeste mueve a la humedad mientras el médico intenta resecar la materia para producir la salud, y en ocasiones lo consigue a pesar de la disposición contraria del cuerpo celeste; por tanto, los cuerpos celestes no son causa de los efectos corporales en los cuerpos inferiores.

16. Además, como toda acción se realiza por contacto, lo que no está tocando no actúa; pero los cuerpos celestes no tocan los cuerpos inferiores; luego no actúan en ellos, y de ese modo se concluye lo mismo que antes.

17. Pero podría replicarse que los cuerpos celestes tocan los cuerpos inferiores mediante un cuerpo intermedio. Pero,

por el contrario, siempre que hay contacto y acción a través de algo intermedio es preciso que eso intermedio reciba en primer lugar y no en último el efecto del agente, como el fuego calienta antes el aire que a nosotros; pero los efectos de las estrellas y del sol no pueden ser recibidos en los cuerpos inferiores que tienen por naturaleza la quintaesencia y por eso no son susceptibles del calor y del frío ni de otras disposiciones que se encuentran en los cuerpos inferiores; por tanto, una acción no puede pasar mediante ellos desde los cuerpos superiores a los inferiores.

18. Además, la providencia se comunica a lo que es medio de la providencia; pero la providencia no puede comunicarse a los cuerpos celestes, puesto que carecen de razón; por tanto, no pueden ser medio en la providencia de las cosas.

POR EL CONTRARIO 1. Está lo que afirma S. Agustín en *Sobre la Trinidad*, III: “Los cuerpos más grasos y los más débiles están regidos con un cierto orden a través de lo que son más sutiles y más fuertes”; pero los cuerpos celestes son más sutiles y más poderosos que los inferiores; por tanto, los inferiores son gobernados por aquéllos.

2. Además, afirma Dionisio en el cap. IV de *Sobre los nombres divinos* que el rayo del sol “confiere la generación visible de los cuerpos y les mueve a la vida, los nutre y los hace crecer”; pero éstos son los efectos más nobles en los cuerpos inferiores; luego también todos los demás efectos corporales son producidos por la providencia divina mediante los cuerpos celestes.

3. Además, según el Filósofo en el libro II de la *Metafísica*, lo que es primero en algún género es causa de las cosas que son posteriores en ese género; pero los cuerpos celestes son primeros en el género de los cuerpos y sus movimientos son primeros entre los demás movimientos corporales; luego son causa de los seres corpóreos que acaecen aquí, y de ese modo se concluye lo mismo que antes.

4. Además, el Filósofo afirma en *Sobre la generación*, II, que la rotación del sol en una órbita inclinada es causa de la generación y de la corrupción en los cuerpos inferiores, por lo

que también las generaciones y las corrupciones están medidas por el citado movimiento; también en el libro *Sobre los animales* afirma que todas las diversidades que existen en los seres concebidos proceden de los cuerpos celestes; por tanto, los cuerpos inferiores están regidos por medio de aquéllos.

5. Además, Rabbi Moisés afirma que el cielo está en el mundo lo mismo que el corazón en el animal; pero todos los demás miembros están gobernados por el alma mediante el corazón; luego todos los demás cuerpos están gobernados por Dios mediante el cielo.

RESPUESTA. Hay que afirmar que la intención común de todos los autores ha sido reducir, en la medida que fuera posible, la multitud a la unidad, la variedad a la uniformidad, y por tanto los antiguos, considerando la diversidad de las acciones en los cuerpos inferiores, intentaron reducirlos a unos pocos y muy simples principios, a saber, a los elementos, muchos o uno, y a las cualidades elementales. Pero esta postura no es razonable. En efecto, las cualidades elementales se encuentran en las acciones de las cosas naturales como principios instrumentales, y la señal de esto es que no poseen el mismo modo de acción en todos, ni tampoco sus acciones llegan al mismo término; de hecho tienen un efecto distinto en el oro, en la madera y en la carne de un animal, lo que no ocurriría si no actuasen en cuanto están regulados por otros. La acción de un agente principal no se reduce a la acción del instrumento como a su principio, sino más bien al revés, lo mismo que el efecto del arte no debe atribuirse a la sierra sino al artífice. Por ello también los efectos naturales no pueden reducirse a las cualidades elementales como a sus primeros principios.

Por eso, otros autores, a saber, los platónicos, los redujeron a las formas simples y separadas como a sus primeros principios, de las que, como afirmaban, procedían el ser y la generación y toda propiedad natural en los cuerpos inferiores. Pero esto tampoco puede aceptarse; en efecto, de una causa que se comporta del mismo modo procede un efecto que se comporta siempre del mismo modo; ahora bien, establecían

que esas formas eran inmóviles, por lo que sería preciso que la generación derivada de ellos siempre debería darse de modo uniforme en los cuerpos inferiores, pero con los sentidos comprobamos lo contrario. Por ello, es preciso establecer que los principios de la generación y de la corrupción y de los demás movimientos subsecuentes en los cuerpos inferiores son algunos que no se comportan siempre del mismo modo; es preciso, sin embargo, que ellos permanezcan siempre como principios primeros de la generación, para que la generación pueda darse con continuidad; y por eso es preciso que sean invariables en cuanto a su sustancia, y que se muevan solamente según el lugar, de modo tal que efectúen movimientos diversos, mediante acceso y receso, en los cuerpos inferiores; los cuerpos celestes son de ese tenor; y en consecuencia es preciso reducir a ellos todos los efectos corporales como a causas suyas.

Pero en esta reducción ha habido un doble error. En efecto, algunos redujeron los cuerpos inferiores a los cuerpos celestes como a sus causas simplemente primeras, ya que no admitían ninguna sustancia incorpórea, y por eso afirmaron que los primeros entre los cuerpos eran los primeros entre los entes. Pero esto es claramente falso; en efecto, todo lo que se mueve es preciso reducirlo a un principio inmóvil, ya que nada se mueve por sí mismo, y no se puede proceder al infinito; por su parte, el cuerpo celeste, aunque no varíe según la generación y la corrupción o según algún movimiento que cambie algo que está inserto en su sustancia, sin embargo es movido según el lugar; por ello es preciso realizar la reducción a un principio anterior, de tal modo que aquellas cosas que se alteran sean reducidas según un cierto orden a uno que las altera y que no es alterado, y el movimiento según el lugar se reduzca ulteriormente a lo que de ninguna manera se mueve.

Otros, en cambio, establecieron que los cuerpos celestes eran las causas de los cuerpos inferiores no sólo en cuanto al movimiento, sino también en cuanto a su primera constitución, como afirma Avicena, que por el hecho de que lo que es común a todos los cuerpos celestes, es decir, la naturaleza de su movimiento circular, es causado en los cuerpos inferiores

lo que es común a ellos, a saber, la materia prima, y en cambio por aquello en lo que mutuamente difieren los cuerpos celestes es causada la diversidad de las formas en los cuerpos inferiores, de modo tal que los cuerpos celestes son intermedios entre Dios y los cuerpos inferiores también de alguna manera respecto a la creación. Pero esto es contrario a la fe, la cual establece que toda naturaleza existe inmediatamente por Dios, puesta según su primera creación, y en cambio que una criatura sea movida por otra, presupuestas las fuerzas naturales concedidas a entrambas criaturas por la acción divina; y en consecuencia sostenemos que los cuerpos celestes son causas de los cuerpos inferiores sólo por vía de movimiento, y de esa manera son intermediarios en la obra del gobierno, pero no en cambio en la obra de la creación.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir que el Damasceno pretende excluir de los cuerpos celestes la causalidad primera, o incluso la imposición de necesidad, respecto de los cuerpos inferiores; en efecto, aunque los cuerpos celestes actúen siempre del mismo modo, sin embargo su efecto es recibido en los cuerpos inferiores según el modo de éstos, que con frecuencia se encuentran con disposiciones contrarias; por ello las fuerzas celestes no siempre inducen sus efectos en los cuerpos inferiores a causa del impedimento de una disposición contraria. Y esto es lo que señala el Filósofo en el libro *Sobre el sueño y la vigilia*: que con frecuencia se producen señales de lluvias y vientos, que sin embargo no suceden a causa de disposiciones más fuertes.

2. A lo segundo hay que decir que esas disposiciones que se oponen a la fuerza celeste no son causadas en su origen por el cuerpo celeste, sino por la operación divina, a través de la cual el efecto del fuego es cálido y el agua es fría, etc.; y de esta manera no es preciso remitir todos los impedimentos de ese tenor a las causas celestes.

3. A lo tercero hay que afirmar que las fuerzas activas en los cuerpos inferiores son solamente instrumentales, por lo que lo mismo que el instrumento no mueve si no es movido por el agente principal, igualmente tampoco las fuerzas acti-

vas inferiores pueden actuar salvo que sean movidas por los cuerpos celestes.

4. A lo cuarto hay que decir que esa objeción se refiere a una cierta opinión que se contiene en el libro *La fuente de la vida*, que sostiene que ningún cuerpo actúa por una fuerza corpórea, ya que la cantidad que está en la materia impide que la forma actúe, y toda acción que se atribuye al cuerpo es propia de una fuerza espiritual que actúa en el mismo cuerpo; y Rabbi Moisés afirma que esta opinión es propia de los que hablan dentro de la doctrina de los moros, pues en efecto sostienen que el fuego no calienta, sino que calienta Dios en el fuego. Pero esta postura es absurda, puesto que suprime las operaciones naturales a todas las cosas, y es contraria a las afirmaciones de los filósofos y los santos; por ello, sostenemos que los cuerpos actúan por su fuerza corpórea, y sin embargo Dios actúa en todas las cosas como la causa primera actúa en la causa segunda. Por tanto, el hecho de que los cuerpos sólo sean actuados y no actúen debe entenderse en consonancia con que denomina actuar a lo que tiene dominio sobre su acción, y según este modo de hablar afirma el Damasceno que ‘los animales irracionales no actúan sino que son actuados’; sin embargo eso no excluye que actúen en cuanto que actuar es ejercer alguna acción.

5. A lo quinto hay que decir que el agente siempre es diverso o contrario al paciente, como se señala en *Sobre la generación*, I, y por eso al cuerpo no compete actuar sobre otro cuerpo en cuanto a lo que tiene de común con él, sino según aquello en lo que se distingue de él; por eso el cuerpo no actúa en cuanto es cuerpo, sino en cuanto es tal cuerpo, como también el animal no razona en cuanto animal, sino en cuanto es hombre, y de modo semejante el fuego no calienta en cuanto es un cuerpo, sino en cuanto es cálido, y lo mismo sucede respecto del cuerpo celeste.

6. A lo sexto hay que afirmar que las dimensiones se presuponen en la materia no en acto completo antes de las formas naturales, sino en acto incompleto, y por tanto son previas en el proceso de la materia y de la generación; por su parte, la forma es anterior en la línea de la compleción. Según esto, actúa lo que es completo y ente en acto, no en cuanto

está en potencia, pues en este último caso sólo sufre una acción. Y por eso no se sigue de ahí que, si la materia o las dimensiones preexistentes en la materia no actúan, no actúe la forma, sino al revés; se seguiría, en cambio, que si no sufren la acción, la forma no la sufre. Y sin embargo la forma del cuerpo celeste no está inserta en él mediante tales dimensiones, como señala el Comentador en el mismo lugar.

7. A lo séptimo hay que decir que el orden de los efectos debe responder al orden de las causas; ahora bien, en las causas, según el autor de ese libro, se encuentra un orden tal que en primer lugar está la causa primera, es decir, Dios; en segundo lugar la inteligencia, y en tercer lugar el alma; de ahí que también el primer efecto, que es el ser, se atribuya propiamente a la causa primera, y el segundo, que es el conocer, se atribuye a la inteligencia, y el tercero, que es el mover, se atribuye al alma. La causa segunda, sin embargo, siempre actúa en virtud de la causa primera, y de ese modo posee algo de su operación, lo mismo que también las órbitas inferiores poseen algo del movimiento de la primera órbita; por eso, también la inteligencia, según el mismo autor, no sólo entiende, sino que también da el ser, y el alma que, según él, está regida por la inteligencia, no sólo mueve, lo cual es una acción animal, sino que también entiende, lo cual es una acción intelectual, y proporciona el ser, lo cual es una acción divina; y esto lo afirmo del alma noble, que él entiende que es el alma del cuerpo celeste o cualquier otra alma racional. En consecuencia, de esa manera no es preciso que sea la sola fuerza divina la que mueva inmediatamente, sino también las causas inferiores mediante las fuerzas propias, en cuanto participan de la fuerza de las causas superiores.

8. A lo octavo hay que decir que según S. Agustín se denominan razones seminales a todas las fuerzas activas y pasivas establecidas en todas las criaturas por Dios, mediante las cuales él pone en el ser los efectos naturales; por eso él mismo afirma en *Sobre la Trinidad*, III, que “lo mismo que las madres están grávidas de sus fetos, así el mundo está grávido de las causas de todo lo que nace”, exponiendo lo que antes había dicho respecto de las razones seminales, que había llamado también “fuerzas y facultades distribuidas a las cosas”.

Entre estas razones seminales se contienen también las fuerzas activas de los cuerpos celestes, que son más nobles que las fuerzas activas de los cuerpos inferiores, y de esa manera pueden moverlas; y se llaman razones seminales en cuanto que en las causas activas están originalmente todos los efectos como en unos ciertas semillas. Sin embargo, si se entienden las razones seminales como incoaciones de las formas, que están en la materia prima en cuanto está en potencia para todas las formas, como pretenden algunos si bien no concuerda mucho con las afirmaciones de S. Agustín, puede sostenerse que su simplicidad es debida a su imperfección, como también la materia prima es simple; y por tanto de esto no se deriva que no puedan ser movidas, como tampoco la materia prima.

9. A lo noveno hay que afirmar que es preciso reconducir la diversidad de los sexos a algunas causas celestes; en efecto, todo agente intenta asimilar a sí mismo al paciente en la medida que le es posible, por lo que la fuerza activa que está en el semen del varón tiende siempre a que lo concebido sea de sexo masculino, que es más perfecto, por lo que el sexo femenino acontece fuera de la intención de la naturaleza del agente particular; por tanto, si no existiese alguna fuerza que tienda al sexo femenino, la generación de la mujer sería completamente casual, como lo es la de los monstruos; por eso se dice que aunque esté fuera de la intención de la naturaleza particular, por cuya razón se llama a “la mujer un varón incompleto”, sin embargo pertenece a la intención de la naturaleza universal, que es la fuerza del cuerpo celeste, como afirma Avicena. Pero puede haber un impedimento por parte de la materia, que ni la fuerza celeste ni una fuerza particular consiga su efecto, a saber, la producción del sexo masculino; por eso en ocasiones se engendra una mujer incluso existiendo una disposición en el cuerpo celeste a lo contrario, por causa de una indisposición de la materia, o bien al revés se engendrará un sexo masculino contra la disposición del cuerpo celeste a causa del triunfo de una fuerza particular sobre la materia. Sucede, pues, que en la concepción de gemelos la materia es separada por la acción de la naturaleza, una parte de la cual obedece a la fuerza agente más que la otra, a causa de alguna indigencia de la otra, y en consecuencia en una

parte se genera un sexo femenino, y en otra uno masculino, ya sea que el cuerpo celeste disponga a uno u a otro; esto sucede, sin embargo, cuando el cuerpo celeste dispone al sexo femenino.

10. A lo décimo hay que afirmar que se dice que la causa primera influye más que la segunda en cuanto que su efecto es más íntimo y más permanente en lo causado que el efecto de la causa segunda; sin embargo, el efecto se asemeja más a la causa segunda, ya que a través de ella se determina de algún modo la acción de la primera causa a ese efecto determinado.

11. A lo undécimo hay que decir que aunque el movimiento celeste en cuanto es acto del cuerpo móvil no es un movimiento voluntario, sin embargo en cuanto es acto del que se mueve es voluntario, es decir, causado por alguna voluntad, y según esto las cosas que son causadas por ese movimiento pueden caer bajo la providencia.

12. A lo duodécimo hay que afirmar que el efecto no se sigue de la causa primera a menos que esté puesta la causa segunda, por lo que la necesidad de la causa primera no induce necesidad en el efecto salvo que esté puesta la necesidad en la causa segunda.

13. A lo decimotercero hay que decir que el cuerpo celeste no está hecho en función del hombre como su principal fin, sino que su fin principal es la bondad divina. E incluso que el hombre sea más noble que el cuerpo celeste no deriva de la naturaleza del cuerpo, sino de la naturaleza del alma racional. Y además, aunque se concediera que también el cuerpo del hombre fuera simplemente más noble que el cuerpo celeste, nada impediría que el cuerpo celeste sea más noble que el cuerpo humano respecto a algo, a saber, que tiene capacidad activa, mientras que el cuerpo humano posee capacidad pasiva, y de ese modo podrá actuar sobre el cuerpo humano; así también el fuego en cuanto es cálido en acto actúa en el cuerpo humano en cuanto es cálido en potencia.

14. A lo decimocuarto hay que decir que el alma racional también es una cierta sustancia y es el acto del cuerpo; por tanto, en cuanto es sustancia es más noble que la forma celeste, y en cambio no en cuanto es acto del cuerpo. O también se

puede decir que el alma es la perfección del cuerpo humano, sea como forma sea como motor; en cambio, el cuerpo celeste, puesto que es más perfecto, no requiere sustancia alguna espiritual que le perfeccione como forma, sino que le perfecciona sólo como motor, y esta perfección, según su naturaleza, es más noble que el alma humana. Algunos han propuesto que los motores unidos de las órbitas son sus formas, afirmación que S. Agustín deja en la duda en el *Comentario al Génesis*, II; S. Jerónimo en cambio parece estar de acuerdo al comentar *Eclesiástico* I, 6: “Dando vueltas por todos los lugares”, como señala la glosa “llamó espíritu al sol, que como un animal respira y vive”; sin embargo el Damasceno en el libro II afirma lo contrario: “Nadie” –dice– “considere que los cielos y las estrellas están animados: son, en efecto, inanimados e insensibles”.

15. A lo decimoquinto hay que afirmar que también la acción de un contrario que se opone a la fuerza activa de un cuerpo celeste posee una causa en el cielo; los filósofos establecen, en efecto, que a través del movimiento primero los seres inferiores son conservados en sus acciones, y de esa manera ese movimiento contrario que actúa impidiendo el efecto de un cuerpo celeste, como lo cálido que obstaculiza la humedad de la luna, tiene también una causa celeste, y así la salud que alcanza no se opone completamente a la acción del cuerpo celeste, sino que posee en él alguna raíz.

16. A lo decimosexto hay que decir que los cuerpos celestes tocan a los cuerpos inferiores, pero no son tocados por ellos, como se señala en *Sobre la generación*, I, ni tampoco cualquiera de ellos toca a cualquier cuerpo inferior de modo inmediato sino a través de algo intermedio, como se decía.

17. A lo decimoséptimo hay que afirmar que la acción de un agente se recibe en el intermediario al modo de éste, y por tanto en ocasiones es recibida en el intermediario de modo distinto que en el último, lo mismo que la fuerza de un imán atrae al hierro por medio del aire, el cual no es atraído, y la fuerza del pez, que paraliza la mano, es llevada a la mano mediante la red, que no paraliza, como señala Averroes en el *Comentario al libro VIII de la Física*; los cuerpos celestes poseen todas las cualidades existentes en los cuerpos inferio-

res a su modo, es decir, originalmente, y no en el modo en que están en ellos; por eso también las acciones de los cuerpos superiores no se reciben en las órbitas intermedias de modo tal que éstas se alteren, como se alteran en efecto las inferiores.

18. A lo decimoctavo hay que decir que tales cuerpos inferiores son gobernados por la divina providencia mediante los cuerpos superiores, no de modo tal que a esos cuerpos les sea comunicada la providencia divina, sino porque se convierten en instrumentos de la divina providencia, lo mismo que el arte no se comunica al martillo, que es instrumento del arte.

ARTÍCULO DÉCIMO

Si los actos humanos están gobernados por la providencia divina mediante los cuerpos celestes

En décimo lugar se pregunta si los actos humanos son gobernados por la divina providencia mediante los cuerpos celestes. Y parece que sí.

OBJECIONES. 1. Afirma, en efecto, el Damasceno que los cuerpos celestes “constituyen en nosotros la complexión, los hábitos y disposiciones”; pero los hábitos y disposiciones pertenecen al entendimiento y a la voluntad, que son principios de los actos humanos; por tanto, los actos humanos son gobernados por Dios mediante los cuerpos celestes.

2. Además, en el libro de *Los seis principios* se dice que “el alma unida al cuerpo imita la constitución del cuerpo”; pero los cuerpos celestes influyen en la constitución humana; luego también en el alma misma, y así pueden ser causa de los actos humanos.

3. Además, todo lo que actúa sobre lo anterior actúa sobre lo posterior; pero la esencia del alma es anterior a sus potencias, a saber, la voluntad y el entendimiento, puesto que derivan de la esencia del alma; por tanto, influyendo los cuerpos celestes en la misma esencia del alma racional –influyen, en efecto, sobre ella en cuanto es acto del cuerpo, lo cual le corresponde por su esencia–, parece que los cuerpos celestes influyen en el entendimiento y la voluntad, y así son principios de los actos humanos.

4. Además, el instrumento no sólo actúa por propia virtud sino en virtud del agente principal; pero el cuerpo celeste, puesto que es el motor del movimiento, es instrumento espiritual de la sustancia motora, y su movimiento no sólo es acto

del cuerpo movido sino acto del espíritu motor; en consecuencia, su movimiento no sólo actúa en virtud del cuerpo movido sino también en virtud del espíritu que mueve; pero lo mismo que el cuerpo celeste tiene preeminencia sobre el cuerpo humano, igualmente su espíritu es superior al espíritu humano; por consiguiente, lo mismo que ese movimiento influye en el cuerpo humano, igualmente influye en el alma humana, y de esa manera parece que son principios de los actos humanos.

5. Además, se comprueba experimentalmente que algunos hombres desde su nacimiento están dispuestos a aprender o ejercitar algunos oficios, por ejemplo algunos a ser artesanos, otros a ser médicos, etc.; y esto no puede reconducirse como a su causa a los principios próximos de la generación, ya que en ocasiones los hijos se encuentran dispuestos a ciertos oficios a los que sus padres no estaban inclinados; por tanto, es preciso que esta diversidad de disposiciones se reduzca como a su causa a los cuerpos celestes; pero no se puede decir que tales disposiciones estén en las almas mediante los cuerpos, ya que las cualidades corpóreas no actúan sobre estas inclinaciones como actúan en cambio sobre la ira, la alegría y otras pasiones del alma; por tanto, los cuerpos celestes influyen de modo directo e inmediato sobre las almas humanas, y de ese modo los actos humanos son gobernados mediante los cuerpos celestes.

6. Además, entre los actos humanos algunos parecen tener preeminencia sobre los demás, por ejemplo reinar, dirigir guerras, etc.; pero, como afirma Isaac en el libro *Sobre las definiciones*, Dios ha hecho que el cielo impere sobre los reinos y sobre las guerras; por tanto a mayor abundamiento los demás actos humanos son gobernados mediante los cuerpos celestes.

7. Además, es más fácil transportar una parte que el todo; pero en ocasiones toda la multitud de una región es movida a guerrear por la fuerza de los cuerpos celestes, como dicen los filósofos; luego a mayor abundamiento es movido por la fuerza de los cuerpos celestes un hombre particular.

POR EL CONTRARIO 1. Está lo que dice el Damasceno en el libro II, a saber, que los cuerpos celestes “jamás son causa de nuestros actos, pues en efecto nosotros, hechos con libre arbitrio por el creador, somos señores de nuestros actos”.

2. Además, eso mismo lo confirma lo que determina S. Agustín en *La ciudad de Dios*, V, y al final del *Comentario al Génesis*, II, y lo que también señala S. Gregorio en su *Homilía de la Epifanía*.

RESPUESTA. Para el esclarecimiento de esta cuestión hay que afirmar que es preciso saber qué se quiere decir con actos humanos; en efecto, se denominan propiamente actos humanos aquéllos de los que el hombre es señor; ahora bien, el hombre es señor de sus actos por medio de la voluntad, es decir, por el libre arbitrio; por eso, esta cuestión versa sobre los actos de la voluntad y del libre arbitrio. Los demás actos que hay en el hombre, no subyacentes al imperio de la voluntad, como los actos de la potencia nutritiva y generativa, están sujetos a las fuerzas celestes del mismo modo que los demás actos corporales.

Ahora bien, ha habido muchos errores respecto a los citados actos humanos. En efecto, algunos establecieron que los actos humanos no pertenecían a la divina providencia, ni podrían reducirse a más causa que nuestra providencia; tal postura parece que fue la de Cicerón, como señala S. Agustín en *La ciudad de Dios*, V. Pero eso no puede ser; la voluntad, en efecto, es un motor movido, como se demuestra en el libro III de *Sobre el alma*, por lo cual es preciso que su acto sea reducido a un primer principio que sea motor no movido. Por eso algunos recondujeron todos los actos de la voluntad a los cuerpos celestes, estableciendo que los sentidos y el entendimiento eran iguales en nosotros, y por consiguiente que todas las fuerzas del alma eran corporales, y de esa manera estaban sujetas a las acciones de los cuerpos celestes. Aristóteles refutó esta postura en el libro III de *Sobre el alma*, mostrando que el entendimiento es una capacidad inmaterial, y que su acción no es corporal; y también que, como se sostiene en

Sobre los animales XVI, las acciones cuyos principios se producen sin el cuerpo es necesario que sean principios incorpóreos; por ello no puede ser que las acciones del entendimiento y de la voluntad puedan reducirse, propiamente hablando, a principios corpóreos. Por eso Avicena sostuvo en su *Metafísica* que lo mismo que el hombre está compuesto de alma y cuerpo, igualmente el cuerpo celeste, y lo mismo que las acciones del cuerpo humano y del movimiento se reducen a los cuerpos celestes, igualmente todas las acciones del alma se reducen a las almas celestes como a sus principios, de manera tal que toda voluntad que está en nosotros es causada por la voluntad del alma celeste. Y esto ciertamente puede ser adecuado en cuanto a la opinión que él tiene sobre el fin del hombre, consistente en la conjunción del alma humana con el alma celeste o con la inteligencia; en efecto, siendo la perfección de la voluntad el fin y el bien, que es su objeto, lo mismo que lo visible es el objeto de la vista, es preciso que lo que actúa sobre la voluntad tenga también razón de fin, ya que el eficiente no actúa más que en cuanto puede imprimir su forma en algo susceptible de recibirla. Ahora bien, según la doctrina de la fe, Dios mismo es de modo inmediato el fin de la vida humana –en efecto, gozando de su visión seremos beatificados–, y en consecuencia solamente él puede actuar sobre nuestra voluntad.

Por otra parte, es preciso que el orden de los seres móviles se corresponda con el orden de los seres capaces de mover. Pero en el orden al fin, al que se refiere la providencia, lo primero que se encuentra en nosotros es la voluntad, a la cual pertenece en primer lugar la razón de bien y de fin, y que utiliza todo lo que hay en nosotros como instrumentos para la consecución del fin, aunque en otro sentido el entendimiento preceda a la voluntad; el intelecto ciertamente es más cercano a la voluntad, y las fuerzas corporales están más alejadas. Y por ello el mismo Dios, que es simplemente el primer providente, es el único que influye en nuestra voluntad; en cambio, el ángel, que le sigue en el orden de las causas, influye en nuestro entendimiento por cuanto somos iluminados, purificados y perfeccionados por medio de los ángeles, como afirma Dionisio; y por su parte los cuerpos, que son agentes inferiores, pueden influir en las capacidades sensibles y en las

demás facultades orgánicas. En cambio, en cuanto el movimiento de una potencia del alma redundaba en otra, sucede que el influjo del cuerpo celeste redundaba en el entendimiento como por accidente, y ulteriormente en la voluntad; y de manera semejante el influjo del ángel sobre el entendimiento redundaba accidentalmente sobre la voluntad. Sin embargo, por lo que se refiere a esto, es diversa la disposición del intelecto y de la voluntad respecto a las facultades sensitivas. Nuestro entendimiento, en efecto, es movido de modo natural por la facultad sensitiva aprehensiva al modo en el que el objeto mueve a la potencia, puesto que el fantasma se relaciona con el entendimiento posible lo mismo que el color respecto a la vista, como se sostiene en el libro III de *Sobre el alma*; y por tanto, obstaculizada la facultad sensitiva interior, necesariamente es obstaculizado el entendimiento, lo mismo que comprobamos que, lesionado el órgano de la fantasía, necesariamente se impide la acción del entendimiento. Y de esta manera la acción y el influjo del cuerpo celeste pueden redundar en el entendimiento casi por vía de necesidad, de modo accidental sin embargo, como en cambio es de suyo en los cuerpos; y digo por necesidad salvo que haya una disposición contraria por parte del ser móvil. En cambio el apetito sensitivo no mueve de modo natural a la voluntad, sino que es al revés, ya que ‘el apetito superior mueve al apetito inferior como una esfera mueve a otra esfera’, tal como se afirma en el libro III de *Sobre el alma*; y por grande que sea la perturbación que sufra el apetito inferior por medio de una pasión como la ira o la concupiscencia, no es necesario que la voluntad quede obstaculizada; es más, posee la capacidad de rechazar tal perturbación, como se afirma en *Génesis IV*: “Tu apetito estará bajo tu poder”. Y por consiguiente de los cuerpos celestes no se induce necesidad alguna en los actos humanos ni por parte de los receptores ni por parte de los que actúan, sino solamente una inclinación, que la voluntad puede ciertamente rechazar ya sea por una virtud adquirida o una virtud infusa.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero hay que decir que el Damasceno se refiere a las disposiciones y hábitos corporales.

2. A lo segundo hay que afirmar que, como es manifiesto por lo dicho, el alma no sigue de modo necesario la disposición del cuerpo por lo que se refiere al acto de la voluntad, sino que de la constitución del cuerpo procede solamente una inclinación a las cosas que son propias de la voluntad.

3. A lo tercero hay que decir que ese argumento sería correcto si el cuerpo celeste pudiera influir de suyo sobre la esencia del alma; ahora bien, la influencia del cuerpo celeste no alcanza al alma más que accidentalmente, es decir, por medio de una mutación del cuerpo, del que el alma es su acto; pero la voluntad no procede de la esencia del alma en cuanto está unida al cuerpo, y por eso el argumento no es concluyente.

4. A lo cuarto hay que afirmar que el instrumento de un agente espiritual no actúa según la fuerza espiritual más que en cuanto actúa según la fuerza corporal; pero según la fuerza corporal el cuerpo celeste no puede actuar más que sobre un cuerpo; y por ello también la acción que se produce por una fuerza espiritual no puede extenderse al alma salvo por accidente, es decir, mediante el cuerpo. Al cuerpo, en cambio, alcanza su acción de ambos modos; en efecto, con la fuerza del cuerpo mueve las cualidades elementales, a saber, lo cálido, lo frío y otras semejantes, pero con la fuerza espiritual mueve a la especie y a los efectos consiguientes a la especie entera, los cuales no pueden ser reducidos a las cualidades elementales.

5. A lo quinto hay que decir que en estos cuerpos hay algún efecto derivado de los cuerpos celestes no causado por el calor y el frío, como en el caso del imán que atrae al hierro; y de ese modo en el cuerpo humano queda una disposición proveniente del cuerpo celeste, por la que sucede que el alma unida a él se inclina a este o aquel oficio.

6. A lo sexto hay que decir que para que sea aceptable la afirmación de Isaac se la debe entender solamente en cuanto a la inclinación, del modo señalado antes.

7. A lo séptimo hay que afirmar que la gente, en su mayor parte, sigue las inclinaciones naturales, por cuanto el común de los hombres intenta complacer a las pasiones, pero los hombres sabios superan con la razón las pasiones y las incli-

naciones señaladas; y en consecuencia es más probable que la gente común actúe aquello a lo que inclina el cuerpo celeste que el que un hombre particular supere alguna vez por la razón la inclinación señalada. De modo semejante ocurriría si hubiese un gran número de hombres coléricos; difícilmente sucedería que no fuesen movidos a la ira, mientras que uno solo podría con más facilidad no incurrir en ella.