

# BIBLIOTECA

DE

## AUTORES CRISTIANOS

*Declarada de interés nacional*

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1968 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

### PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. MAURO RUBIO REPULLÉS, *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Rector Magnífico.*

VOCALES: Dr. URSICINO DOMÍNGUEZ DEL VAL, O. S. A., *Decano de la Facultad de Teología*; Dr. JOSÉ MARÍA SEITÉN, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico*; Dr. ISIDORO RODRÍGUEZ, O. F. M., *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras*; Dr. JOSÉ RIESCO, *Decano adjunto de la Sección de Filosofía*; Dr. ANUNCIACIÓN FEBRERO LORENZO, *Decano adjunto de la Sección de Ciencias de la Educación*; Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano adjunto de Ciencias Sociales*; Dr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura*; Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica*; Dr. CASIANO FLORISTÁN, *Director del Instituto Superior de Pastoral.*

SECRETARIO: Dr. MANUEL USEROS, *Profesor.*

## Obras del Doctor Sutil

### JUAN DUNS ESCOTO

EDICION BILINGÜE

#### CUESTIONES CUODLIBETALES

INTRODUCCIÓN, RESÚMENES Y VERSIÓN DE

FELIX ALLUNTIS, O. F. M.



8  
765  
.D7  
S5  
1968

12  
818-00

# INDICE GENERAL

Páginas

INTRODUCCIÓN .....	XI
NUESTRA EDICIÓN .....	XIX
PRÓLOGO .....	3

## CUESTIONES CUODLIBETALES

CUESTION I.—Si lo esencial o lo nocional es más inmediato a la esencia divina .....	4
Resumen .....	4
Art. I.— <i>Consideraciones previas</i> .....	7
1. Sentido de 'esencia' .....	7
2. Sentido de 'esencial' y 'nocional' .....	11
3. Sentido de 'más inmediato' .....	25
Art. II.— <i>Solución de la cuestión</i> .....	27
Art. III.— <i>Respuesta a las objeciones</i> .....	30
<i>Respuesta al argumento principal</i> .....	40

## CUESTION II.—Si pueden darse en Dios muchas producciones de la misma razón o 'especie' .....

Resumen .....	42
Art. I.— <i>Razones en favor de la conclusión negativa y su evaluación</i> .....	45
Art. II.— <i>Solución de la cuestión</i> .....	63
1. Primer argumento, por reducción a lo imposible .....	63
2. Segundo argumento, positivo u ostensivo .....	66
3. Declaración por el Filósofo .....	70
Art. III.— <i>Objeciones y respuestas</i> .....	74

## CUESTION III.—Si puede darse simultáneamente que la relación, en cuanto comparada a su opuesto, sea cosa y, en cuanto comparada a la esencia, sea sólo razón .....

Resumen .....	90
Art. I.— <i>Si la relación de origen es ser y, en caso afirmativo, qué ser es</i> .....	92
Art. II.— <i>Si la relación, en cuanto comparada a la esencia, es ser y, en caso afirmativo, qué clase de ser es</i> .....	97
1. La relación en cuanto comparada a la esencia es real .....	97
2. Consideración lógica de la citada proposición .....	101
3. Solución de la cuestión principal .....	104

Art. III.— <i>Solución de algunas objeciones</i> .....	106
<i>Respuesta al argumento principal</i> .....	119

## CUESTION IV.—Si la primera persona divina, separada o

Art. II.—*Por qué relación podría ser constituida la primera persona* ... 127

Art. III.—*Cómo se hallan mutuamente las relaciones que, se concede comúnmente, se dan en la primera persona.* 149

1. Si hay distinción de propiedades en la primera persona ... 150
  2. Con qué abstracción o separación puede coexistir la razón de la primera persona ... 157
- Respuesta al argumento principal* ... 160

#### CUESTION V.—Si la relación de origen es formalmente infinita ...

Resumen ... 165

Art. I.—*Sentido de la cuestión* ... 167

Art. II.—*Solución de la cuestión: la paternidad no es infinita* ... 174

1. Primera prueba principal ... 174
2. Segunda prueba principal ... 182
3. Tercera prueba principal ... 184

Art. III.—*Obiecciones y respuestas* ... 190

*Respuesta al argumento principal* ... 198

#### CUESTION VI.—Si la igualdad en lo divino es relación real.

Resumen ... 202

Art. I.—*Si en lo divino hay fundamento real de la igualdad.* 204

1. Fundamento de la igualdad en general ... 204
2. Fundamento de la igualdad en lo divino ... 206
3. ¿Es cada uno de los fundamentos real? ... 208

Art. II.—*Si hay distinción real entre los extremos* ... 227

Art. III.—*Si la igualdad se da en los extremos según fundamento, de la naturaleza de la cosa* ... 241

*Respuesta a los argumentos principales* ... 246

#### CUESTION VII.—Si la omnipotencia puede demostrarse por razón natural y necesaria ...

Resumen ... 248

Art. I.—*Distinciones necesarias* ... 252

1. Distinción entre demostración *quia* y demostración *propter quid* ... 252
2. Sentidos de omnipotencia ... 253

Art. II.—*Solución de la cuestión* ... 254

1. Primera conclusión ... 255
  2. Segunda conclusión ... 257
- Tercera conclusión* ... 264

2. Respuesta al primer argumento en contra, el de la generación del Hijo ... 291
3. Respuesta al segundo argumento en contra, el de la creación de los ángeles ... 295

#### CUESTION VIII.—Si el Hijo o el Verbo divino tiene alguna causalidad propia respecto de la criatura ...

Resumen ... 309

Art. I.—*Si alguna razón formal de causar es propia del Verbo* ... 311

1. Respuesta negativa. Tres pruebas ... 311
2. Objeción contra estas pruebas ... 317
3. Respuesta a esta objeción y a los argumentos que la apoyan ... 320

Art. II.—*Si algún modo u orden en la causalidad o en el causar es propio del Verbo* ... 330

Art. III.—*Si alguna relación de causalidad o alguna relación del Verbo a la criatura es incluida per se en su propiedad constitutiva* ... 332

*Respuesta al argumento principal* ... 339

#### CUESTION IX.—Si Dios puede hacer que el ángel informe a la materia ...

Resumen ... 341

Art. I.—*Sentido de la cuestión* ... 343

Art. II.—*Solución de la cuestión* ... 344

Art. III.—*Obiecciones y respuestas* ... 357

*Respuesta al argumento principal* ... 366

#### CUESTION X.—Si Dios puede convertir las especies eucarísticas en algo preexistente ...

Resumen ... 368

Art. I.—*Sobre el término 'a quo' o cantidad separada* ... 370

Art. II.—*Sobre el término 'ad quem' o lo preexistente* ... 378

Art. III.—*Sobre la conversión* ... 393

*Respuesta a los argumentos principales* ... 398

#### CUESTION XI.—Si Dios puede hacer que, permaneciendo el cuerpo y el lugar, el cuerpo no tenga 'ubi' o 'ser en el lugar'

Resumen ... 402

Art. I.—*Si el cuerpo en común, puesto el lugar en común, le repugna el no tener ubi* ... 404

Art. IV.—Si, permaneciendo este cuerpo y este lugar y baliéndose presente este cuerpo a este lugar, es posible que este cuerpo no tenga este 'ubi' ... ..	415
<i>Respuesta al argumento principal</i> ... ..	423
CUESTION XII.—Si es la misma la relación de la criatura a Dios en cuanto creante y en cuanto conservante ... ..	424
Resumen ... ..	424
Art. I.—Si la relación real de la criatura a Dios en cuanto creante y conservante es la misma ... ..	426
Art. II.—Si puede decirse que la criatura es creada y conservada simultáneamente ... ..	431
Art. III.—Si puede ser creado un ser que no es conservado después del instante de la creación ... ..	433
<i>Respuesta al argumento principal</i> ... ..	442
CUESTION XIII.—Si los actos de conocer y de apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos ... ..	444
Resumen ... ..	444
Art. I.—En toda intelección y operación hay una entidad absoluta ... ..	447
Art. II.—Cómo tal entidad absoluta lleva anejá una relación al objeto ... ..	451
1. En la operación, dicen algunos, hay necesariamente una relación real al objeto ... ..	451
2. Cómo debe entenderse que la operación implica relación ... ..	455
3. Respuesta a los argumentos aducidos en el primer punto ... ..	464
Art. III.—Si tal relación es esencial al acto ... ..	474
<i>Respuesta al argumento principal</i> ... ..	488
CUESTION XIV.—Si el alma, dejada a su perfección natural, puede conocer la trinidad de las personas en Dios ... ..	493
Resumen ... ..	493
Art. I.—Conocimiento imperfecto ... ..	498
1. El conocimiento de los términos 'Dios' y 'trino' ... ..	498
2. El conocimiento de la proposición 'Dios es trino' ... ..	501
Art. II.—Conocimiento perfecto inmediato ... ..	509
Art. III.—Conocimiento mediato ... ..	527
CUESTION XV.—Si respecto del verbo de la criatura el entendimiento posible es activo o pasivo ... ..	539
Resumen ... ..	539
Art. I.—Formación del verbo en la intelección del estado	541

Art. II.—Formación del verbo en la intelección bienaventurada ... ..	569
<i>Respuesta a los argumentos principales</i> ... ..	574
CUESTION XVI.—Si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto ... ..	580
Resumen ... ..	580
Art. I.—Si hay necesidad en algún acto de la voluntad ... ..	583
Art. II.—Si hay libertad con necesidad en la voluntad ... ..	594
Art. III.—Si a veces puede coexistir la necesidad natural con la libertad ... ..	598
<i>Respuesta al argumento principal</i> ... ..	606
CUESTION XVII.—Si el acto de dilección natural y el acto de dilección meritoria son de la misma especie ... ..	610
Resumen ... ..	610
Art. I.—Sentido de dilección natural ... ..	612
Art. II.—Sentido de dilección meritoria ... ..	613
Art. III.—Solución a la cuestión ... ..	617
<i>Respuesta al argumento principal</i> ... ..	626
CUESTION XVIII.—Si el acto externo añade alguna bondad o malicia al acto interno ... ..	629
Resumen ... ..	629
Art. I.—Fuente de la bondad o malicia moral del acto ... ..	632
Art. II.—Fuente de la laudabilidad o vituperabilidad o culpabilidad del acto ... ..	642
Art. III.—Si es diversa la bondad o la laudabilidad del acto interno y del acto externo ... ..	646
1. El acto externo tiene bondad moral propia ... ..	647
2. El acto externo es imputable ... ..	658
<i>Respuesta al argumento principal</i> ... ..	660
CUESTION XIX.—Si la unión de la naturaleza humana al Verbo en Cristo es sólo la dependencia de la naturaleza asumida respecto de la persona del Verbo ... ..	661
Resumen ... ..	661
Art. I.—Modo de unidad que debe ponerse en el caso ... ..	663
Art. II.—Posibilidad de tal unidad por parte de la persona ajuente ... ..	667
1. Prueba primera ... ..	667
2. Prueba segunda ... ..	676
3. Razones de otros ... ..	682
4. Objeciones contra la conclusión de este artículo ... ..	684
Art. III.—Posibilidad de tal unidad por parte de la naturaleza	684

*Si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto*

*Resumen.*—La voluntad divina tiene necesariamente amor esencial y nocional. De lo contrario, podría carecer de perfección infinita, lo que repugna. La voluntad creada no es necesitada respecto del objeto beatificado, de suerte que le sea imposible no elicitar el acto acerca de tal objeto claramente visto u oscuramente concebido en común. Ello se prueba: Un absoluto anterior puede darse sin otro posterior. Luego, puede darse también el objeto amable y su visión sin amor. Además, si la voluntad actuara necesariamente, continuaría necesariamente el acto. Consta, sin embargo, que puede cesar de amar el objeto bienaventurado en el estado de vía, induciendo al entendimiento a la consideración de otros objetos. Además, en caso contrario, se seguiría que el objeto es el principio *per se* y principal de la dirección.

La voluntad es libre aunque elicite necesariamente su acto. Ello se prueba: por las autoridades de San Agustín y San Anselmo. Además, Dios ama libremente los medios para llegar a El. Luego se ama libremente a sí mismo. Además, la libertad es condición intrínseca de la voluntad y, por lo tanto, se reconcilia con la condición perfectísima de la acción, que es la necesidad, donde ello es posible.

Las primeras diferencias del principio activo o del agente son la libertad y la naturaleza, como lo dicen Aristóteles y San Agustín. Estas diferencias se expresan con diferentes nombres por Aristóteles. Por los términos "no según propósito", "por naturaleza", "potencia irracional", se entiende el principio que se dice naturaleza. Por los términos opuestos a ellos se entiende el principio libre. El entendimiento actúa por modo de naturaleza en la producción del Hijo, la voluntad, de modo opuesto. Pero, cuando la voluntad impera al entendimiento, toda la acción es libre, como cuando impera a las potencias inferiores; pues en tal caso todo tiene lugar según propósito. Se prueba también por el Filósofo.

Repugna que la voluntad sea un principio por modo de naturaleza, como que la naturaleza sea un principio libre, pues son primeras diferencias del principio activo. Todo agente natural, o es absolutamente primero, o determinado naturalmente *a priori*. Y ninguna de estas condiciones compete a la voluntad. La causación del entendimiento es natural, y la de la voluntad, aunque necesaria, es entendimiento. Además, supuesta tal división y el entendimiento es el modo de hablar del Filósofo y de San Agustín, puede decirse que la voluntad es siempre libre, porque no es determinada naturalmente ni por sí ni por otro, sino que, una vez dada la aprehensión del objeto, tiende deletosa y electivamente al objeto, incluso cuando no puede no tender.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en contra y en pro.*—Consiguientemente, se inquiere sobre la voluntad. En primer lugar, sobre su acto en general. En segundo lugar, sobre la distinción de un acto intrínseco suyo de otro en especial<sup>1</sup>. En tercer lugar, sobre la distinción entre el acto intrínseco y el extrínseco<sup>2</sup>.
2. La primera cuestión es: Si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden reconciliarse en el mismo sujeto respecto del mismo acto y objeto<sup>3</sup>.

Se arguye que no:

La necesidad y la libertad repugnan, parece, mutuamente. Agustín escribe<sup>4</sup>: "Queda suficientemente comprobado que por ninguna otra cosa se hace la mente esclava de la concupiscencia sino por su propia voluntad." Inmediatamente añade: "Si tal movimiento (por el que convierte la voluntad del Creador a la criatura) se considera culpable..., no es natural, sino voluntario; es similar al movimiento por el que la piedra cae en que éste es propio de la piedra y aquél es propio del alma; es disimilar en que la piedra no tiene en su poder el cohibir el movimiento por el que cae, mientras el alma, si no lo quiere, no se mueve, de modo que, abandonadas las cosas superiores, elija las inferiores." Después continúa: "Por eso el movimiento de la piedra es natural, pero el del alma es voluntario." Y poco después de las pala-

## QUAESTIO XVI

*Utrum libertas voluntatis et necessitas naturalis possint se compati in eodem respectu eiusdem actus et obiecti*

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Consequenter quaeritur de voluntate. Et primo, de actione eius in communi; secundo, in speciali de distinctione unius actus eius intrinseci ab alio actu; et tertio, de distinctione actus intrinseci ab extrinseco.

2. Prima quaestio est haec: Utrum libertas voluntatis et necessitas naturalis possint se compati in eodem respectu eiusdem actus et obiecti.

Et arguitur quod non:

Quia necessitas et libertas videntur repugnare, iuxta illud Augustini *De libero arbitrio*: "Satis, inquit, compertum est nulla ratione fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate". Et statim post: "Qui movens, si culpae deputetur, non est naturalis sed voluntarius; in eo quidem similis movi illi quo deorsum lapis fertur, quod sicut iste est proprius lapidis sic ille animi, sed in eo dissimilis quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo moveatur deorsum; animus vero non sic". Et

<sup>1</sup> Cf. *infra*, *Quaestio*, q.17.

<sup>2</sup> Cf. *infra*, *Quaestio*, q.18.

<sup>3</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.1 n.77-158 (II 59-108); IV d.49 q.9 y 10 (ed. Vives XXI 316-383).

<sup>4</sup> Agustín, *De lib. arbitrio* III c.1 n.2-3; PL 32,1271-1272.

bras del discípulo aprobadas por él, siguen estas otras<sup>5</sup>: "Si el movimiento por el que la voluntad se convierte a esto o a aquello no fuera voluntario y no estuviera plenamente en nuestro poder, el hombre no debería ser alabado..., ni culpado..., ni amonestado. Quienquiera que piense que el hombre no debe ser amonestado, debe ser exterminado del número de los hombres." De estos textos aparece suficientemente claro que hay contradicción en que haya movimiento natural y libre respecto de lo mismo.

### 3. Se arguye en contra de la posición precedente:

Agustín dice<sup>6</sup>: "Si debe llamarse necesario lo que no está en nuestro poder, lo que, aunque no lo queramos, tiene su efecto, como es necesaria la muerte, es manifiesto que nuestras voluntades, por las que se vive bien o mal, no están bajo tal necesidad." Continúa: "Pero, si se define la necesidad como aquella según la cual decimos que es necesario que algo sea así o se haga así, no sé por qué hemos de temer que nos prive de la libertad de la voluntad. Pues tampoco ponemos bajo necesidad la vida de Dios y su ciencia si decimos que es necesario que Dios siempre viva y preconciza todas las cosas." Después añade: "Cuando decimos: Es necesario que, cuando queremos, queramos con libre albedrío, decimos la verdad, y no por ello sometemos el libre albedrío a la necesidad que quita la libertad."

sequitur: "Ideo naturalis lapidis est ille motus, animi vero iste voluntarius". Haec verba Augustini, et paulo post verba discipuli ab Augustino quidem approbata, sequuntur ista: "Motus, quo voluntas convertitur, nisi esset voluntarius et in nostra penitus potestate, neque laudandus neque culpandus homo esset neque moneendus; moneendum autem hominem non esse quisquis existimat, de hominum numero exterminandus est". Ex istis satis patet quod repugnat naturalis motio et libera respectu eiusdem.

### 3. Contra:

V *De civitate Dei* 10: "Si necessitas, inquit, dicenda est quae non est in nostra potestate, sed etiam si nolumus efficere quod potest, ut est necessitas mortis, manifestum est voluntate nostra, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse". Et sequitur: "Si autem definiatur illa necessitas esse secundum quam dicimus necesse est ut ita sit aliquid aut ut ita fiat, nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis; neque enim et vitam Dei et praesentiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse est Deum semper vivere et omnia praescire". Et post: "Cum dicimus: necesse est ut cum volumus libero velimus arbitrio, et verum dicimus, et non ideo liberum arbitrium necessitati subicimus quae adimit libertatem".

<sup>5</sup> Las palabras que siguen son, de hecho, del discípulo,

<sup>6</sup> AUGUST., *De civ. Dei* V c.10 n.1: PL 41,152.

4. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión hay que ver tres puntos. Primero, si en algún acto de la voluntad hay necesidad. Segundo, si, además, hay libertad en la voluntad. Tercero, si a veces puede darse la necesidad natural con la libertad.

## ARTICULO I

### Si hay necesidad en algún acto de la voluntad

5. *Hay necesidad simple, tanto en el acto por el que la voluntad divina se ama a sí misma como en el acto por el que exprime el amor. Pruebar.*—Respecto del primer problema, respondo que hay necesidad simple, tanto en el acto por el que Dios se ama a sí mismo como en el acto por el que espira el amor procedente, es decir, el Espíritu Santo.

Ello es obvio. Dios es necesariamente feliz; luego ve y ama necesariamente el objeto beatífico.

Paralelamente, el Espíritu Santo es Dios, y, por consiguiente, es sumamente necesario en el ser; y, como recibe el ser por procesión, el acto por el que procede es simplemente necesario.

6. Ambas conclusiones se prueban *propter quid* del modo siguiente:

La voluntad infinita se halla del modo más perfecto posible respecto del objeto perfectísimo. La voluntad divina es tal, es infinita. Luego se halla del modo perfectísimo en que puede haber.

[2] 4. *Ad quaestionem.*—Hic sunt tria videnda. Primo, an in aliquo actu voluntatis sit necessitas. Secundo, si cum hoc stet ibi libertas. Tertio, si quandoque cum libertate possit stare naturalis necessitas.

## ARTICULUS I

### An in aliquo actu voluntatis sit necessitas

5. *In actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter et hoc tam in actu diligendi se quam in actu spirandi amorem procedentem, quod probatur.*—De primo: Dico quod in actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter, et hoc tam in actu diligendi se quam in actu spirandi amorem procedentem, scilicet Spiritum sanctum.

Hoc sic patet: Quia Deus necessario est beatus; igitur necessario videt et etiam diligit obiectum beatificum.

Similiter, Spiritus sanctus est Deus, et per consequens summe necessarius in essendo; igitur cum accipiat esse procedendo, actus ille quo procedit est simpliciter necessarius.

6. Utraque autem conclusio probatur propter quid sic:

Voluntas infinita ad obiectum perfectissimum se habet modo perfectissimo se habendi; voluntas divina est huiusmodi; igitur ad summum diligibile se habet modo perfectissimo quo possibile est aliquam voluntatem

llarse respecto del sumo diligible. Pero no se hallaría perfectamente si no lo amara necesariamente y con acto adecuado y si no aspirara necesariamente su amor adecuado. Si alguna de estas dos condiciones fallara, podría concebirse sin contradicción que alguna voluntad se hallara de modo más perfecto respecto de su objeto. Tal modo más perfecto concebible no incluye contradicción; no hay contradicción en que la voluntad infinita tenga un acto infinito y, por consiguiente, un acto necesario necesariamente elicitado respecto de un objeto infinito. Si pudiera no tenerlo, podría carecer de la perfección suma.

7. Parejamente, si, como lo creemos, el amor adecuado del objeto es aspirable, el ser principio de su aspiración compete máximamente a la voluntad infinita.

8. *Pruebas de otros.*—Pruebas que algunos aducen en apoyo de esta conclusión<sup>7</sup>. Estas pruebas concluirían también de toda voluntad en relación a tal objeto visto claramente o aprehendido—como lo aprehendemos ahora—en universal.

9. Primera prueba: La voluntad quiere necesariamente lo que incluye todo bien, no puede no querer un objeto que no incluya malicia alguna ni carece de bien alguno. Ahora bien, el fin último es tal.

10. Segunda prueba, basada en las palabras del Filósofo<sup>8</sup>: "Como es el principio en lo especulativo, es el fin en lo opera-

se habere ad ipsum; sed hoc non esset nisi ipsum necessario et actu adequato diligeret, et etiam amorem eius adequatum spiraret, quia si aliquod istorum deficeret, posset sine contradictione intelligi aliquam voluntatem perfectiori modo se habere ad obiectum, quia ille modus posset intelligi perfectior; et ille modus non includit contradictionem, quia non est contradictio quod voluntas infinita habeat actum infinitum circa obiectum infinitum, et per consequens actum necessarium, et etiam necessario, quia si posset non habere talem actum circa tale obiectum, posset careere summa perfectione.

7. Similiter, si amor adequatus obiecti est spirabilis, ut credimus, maxime competit voluntati infinitae esse principium spirandi illum.

[3] 8. *Probationes aliorum.*—Ad hanc conclusionem ponuntur quaedam probationes quae etiam concludunt de omni voluntate respectu illius obiecti, sive clare visi, sive in universali apprehensi sicut modo ipsum apprehendimus.

9. Prima probatio talis est: Voluntas necessario vult illud in quo est ratio omnis boni, quia non potest obiectum aliquid non velle in quo non est malitia aliqua nec aliquis defectus boni; finis autem ultimus est huiusmodi.

10. Secunda probatio habetur ex dicto Philosophi II *Physicorum*: "Sicut principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus". Et VII

<sup>7</sup> HENRICUS GAND., *Quodlibet* III q.17 ad arg. princ. (t.79A); IV q.11 in corp. (t.102R); XII q.26 in corp. (t.503F); THOMAS, *Summa theol.* I-II q.10 a.2 (II 57-58).

<sup>8</sup> ARISTOT., *Physic.* II c.9 (200a15-16).

ble." En la *Ética*<sup>9</sup> escribe también: "En las acciones, aquello por cuyo amor se actúa es el principio, como en las matemáticas lo son las suposiciones." Ahora bien, el entendimiento asiente necesariamente a los principios del orden especulativo. Luego la voluntad asiente necesariamente al último fin en el orden práctico.

11. Tercera prueba: La voluntad quiere necesariamente aquello por cuya participación quiere todo lo que quiere. El último fin es tal. Luego lo quiere necesariamente.

Prueba de la mayor: Todo lo variable se reduce a lo invariable, y, por lo tanto, la variedad de los actos acerca de las cosas ordenadas al fin preexige un acto invariable, preexige sobre todo un acto invariable acerca del objeto por cuya participación otros objetos terminan un acto.

La menor se prueba por el texto de *De Trinitate*<sup>10</sup>: "Toma esto, toma aquello, ve el mismo bien si puedes, y así verás a Dios, no un bien con otro bien, sino el bien de todo."

12. *Estas razones no concluyen necesariamente de toda voluntad.*—No parece que estas razones concluyen necesariamente de toda voluntad en general. Tampoco parecen necesarias en sí.

Lo primero, que no concluyen necesariamente de toda voluntad, se prueba: Cuando hay dos naturalezas absolutas y esencialmente ordenadas, la primera, parece, puede darse sin contradicción sin la posterior<sup>11</sup>. Ahora bien, cualquiera de estas tres enti-

*Ethicorum*: "In actionibus, quod cuius gratia est principium, quemadmodum in mathematicis suppositiones". Nunc autem, intellectus assentit necessario principiis in speculabilibus; igitur voluntas necessario assentit ultimo fini in agibilibus.

11. Tercia probatio talis est: Voluntas necessario vult illud cuius participatione vult quicquid vult; ultimus finis est huiusmodi; igitur etc. Probatio maioris: Omne variabile reducitur ad aliquid invariabile, et ita varietas actuum circa ea quae sunt ad finem praexigit actum invariabilem, et per consequens maxime circa illud cuius participatione alia obiecta terminant actum.

Minor probatur per illud VIII *De Trinitate* 3: "Tolle hoc, tolle illud, vide ipsum bonum si potes, et ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed omnis boni bonum".

12. *Istae probationes non videntur probare conclusionem necessariam de quacunque voluntate.*—Istae rationes non videntur probare conclusionem necessariam de quacunque voluntate in communi, nec etiam videntur in se necessariae.

Primum probatur: Quia quando sunt duae naturae absolutae et essentialiter ordinatae, prior sine contradictione videtur posse esse sine posteriori: nunc autem, istorum trium quae sunt: obiectum diligibile et

<sup>9</sup> ARISTOT., *Ethica ad Nic.* VII c.9 (1151a16-17).

<sup>10</sup> AUGUST., *De Trin.* VIII c.3 n.4: PL 42,949; cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio I d.1* n.83-85 (II 62-63).

<sup>11</sup> Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio II d.12* q.2 n.3 (ed. Vivès XII 576).



dades, el objeto amable, la aprehensión o visión del objeto en el entendimiento creado y la voluntad creada, es absoluta y anterior naturalmente a la dirección del objeto por la voluntad creada. Por lo tanto, el que cualquiera de ellas, más, el que todas ellas puedan ser sin el acto de dirección, no incluye contradicción. Ni, por consiguiente, es su contrario simplemente necesario en el sentido en que se dice necesario aquello cuyo opuesto incluye contradicción.

13. Aquí se objeta: La mayor es verdadera cuando uno de los absolutos no depende del otro ni ambos dependen de un tercero. Pero, en el caso, la visión y la fruición dependen de un tercero, es decir, del objeto.

Respuesta: Dios puede causar inmediatamente cualquier absoluto, y, sin embargo, si lo causa por una causa media, puede causarlo no necesariamente. Puede causarlo no necesariamente, porque la causa media no le necesita a causar el efecto de ella. Luego, aunque ambos, la causa media y el efecto, fueren causados por una causa común, el segundo, el efecto, no sólo sería causado contingentemente, sino que, incluso puesta la primera, la causa media, sería causado contingentemente.

14. Además, la potencia que actúa necesariamente acerca del objeto continúa necesariamente en cuanto puede tal acto. Pero la voluntad, al menos la voluntad del viador, no continúa necesariamente, en cuanto puede, el acto acerca del fin aprehendido en general. Luego no actúa necesariamente respecto de él.<sup>12</sup>

Ipsa apprehensio vel visio illius obiecti in intellectu creato et etiam ipsa voluntas creata, quodcumque est absolutum et prius naturaliter actu diligendi illud obiectum, et hoc loquendo de directione in voluntate creata; igitur, quodcumque illorum possit esse, imo quod omnia illa possint esse sine actu illo directionis, non includit contradictionem, nec per consequens oppositum est simpliciter necessarium, quomodo illud dicitur necessarium cuius oppositum includit contradictionem.

[4] 13. Hic dicitur quod maior est vera de illis absolutis, quorum unum non dependet ab alio, nec ambo a tertio; in proposito autem visio et fruio dependent ab eodem tertio, scilicet obiecto.

Contra hoc: Quodcumque absolutum Deus potest immediate causare, et tamen non necessario, si causat illud per causam mediam; potest non necessario causare, quia illa causa media non necessitat ipsum ad causandum effectum illius causae mediae; igitur licet ambo ista causentur a causa communi, tamen secundum, non solum contingenter causabuntur, sed etiam posito primo adhuc contingenter causabuntur.

14. Praeterea, potentia quae necessario agit circa obiectum, necessario continuat actum illum, quantum potest; voluntas autem, saltem viatoris, non necessario continuat actum circa finem in universali apprehensum, quantum posset continuare; igitur non necessario agit circa illum.

<sup>12</sup> Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II d.42 q.4 n.5 (ed. Vives XIII 454); I d.1 n.93ss (II 67ss).

15. La mayor parece clara del ejemplo del apetito sensitivo. Parece que puede ser probada también por razón: Lo que es la razón intrínseca de la acción necesaria de la potencia será también la razón de la permanencia y continuación de la acción, en cuanto depende de la potencia.

16. Prueba de la menor: Aunque la voluntad del viador tiene el poder de continuar el acto del entendimiento que considera el fin, de hecho no lo continúa, sino que torna al entendimiento a la consideración de otro objeto, o al menos no evita que otro objeto ocurra tal consideración. Ahora bien, cuando el entendimiento no continúa considerando el objeto, no continúa el acto de la voluntad acerca de dicho objeto, y cuando el entendimiento continúa considerando el objeto, continúa el acto de la voluntad.

17. Prueba de la misma menor por el texto de las *Retractiones*<sup>13</sup>: "Nada se halla tanto en el poder de la voluntad como la voluntad misma." Estas palabras no se refieren al ser de la voluntad, sino a su operación. Ahora bien, está en el poder de la voluntad el que, por su imperio, otra potencia tenga o no tenga acto, como el que el entendimiento no considere o al menos no considere el objeto sin cuya consideración la voluntad puede aún elicitar el acto de imperio. Luego está en el poder de la voluntad el que ella no elicite el acto acerca de tal objeto determinado.

Esto no lo entiendo en el sentido de que ella pueda voluntariamente suspender todo acto suyo, sino en el sentido de que

15. Maior patet exemplo de appetitu sensitivo; et videntur posse probari per rationem, quia illud quod est intrinseca ratio ipsius potentiae necessario agendi, erit etiam ratio semper necessario agendi, quantum est ex parte potentiae, et ita continuandi, quantum ipsa potentia potest continuare.

16. Minor probatur: Quia voluntas viatoris posset quandoque continuare actum intellectus, quo considerat finem, quando non continuat, sed vel convertit intelligentiam ad considerationem alicuius alterius, vel saltem non impedit quin obiectum aliud occurreret impediat illam considerationem; illa autem consideratione non continuata, non continuatur circa illud obiectum actio voluntatis, et continuata illa continuaretur ista.

17. Probatio eiusdem minoris per illud I *Retractionum*, 9 et 22: "Nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas". Quod non intelligitur quantum ad esse illius voluntatis, sed quantum ad agere eius. Nunc autem, in potestate voluntatis est quod per eius imperium alia potentia habeat actum vel non habeat, sicut quod intellectus non considerat saltem illud obiectum, sine cuius consideratione potest voluntas habere actum imperandi; igitur in potestate voluntatis est quod ipsamet non habeat actum circa illud obiectum determinatum.

Hoc non intelligo sic quod ipsa possit voluntarie suspendere omnem actum suum, sed voluntarie potest non velle illud obiectum, sed habet tunc

<sup>13</sup> AUCUST., *Retract.* I c.9 [8] n.3 y c.22 [21] n.4: PL 32,596-620.



puede voluntariamente no querer tal objeto y tener otro querer, es decir, un querer reflejo sobre su acto, éste: 'Quiero ahora no elicitar el acto respecto de tal objeto'. Acontece algo similar en el entendimiento y la voluntad en cuanto que la voluntad no puede suspender la intelección que es necesaria para la volición por la que suspende dicha intelección, pero puede suspender cualquiera otra intelección. Así no puede suspender ahora toda volición, pues no suspende la volición por la que suspende voluntariamente; pero puede suspender toda otra volición no requerida necesariamente para la suspensión.

18. Además, la necesidad de actuar deriva del principio *per se* de la acción. Si éste no actúa necesariamente, tampoco actúa necesariamente por su virtud el *ser* que de él deriva. Ahora bien, el receptivo se halla por sí en potencia de contradicción. Por consiguiente, si, según tú, es el objeto la razón de la necesidad del querer —pues afirmas que toda voluntad comparada (relacionada) al objeto lo quiere necesariamente<sup>14</sup>, aunque ninguna voluntad quiere necesariamente cualquier objeto—, síguese, parece, que es el objeto el factor activo principal de la volición, lo que, sin embargo, no concedes<sup>15</sup>.

19. *Estas razones no son necesarias en sí*.—Lo segundo, es decir, que tales pruebas no son necesarias<sup>16</sup>, aparece manifiesto si discurremos por ellas.

aliud velle, scilicet reflexum super suum actum; istud scilicet, 'volo modo non elicere actum circa illud obiectum'. Et hoc bene potest ex se, alioquin non posset omnem actum suspendere post deliberationem; et est simile de actu intellectus et voluntatis, quoad hoc quod non potest suspendere illam intellectionem, quae necessaria est ad volitionem illam per quam suspendit illam intellectionem, sed potest quantumque aliam suspendere. Sic non potest pro nunc suspendere omnem volitionem, quia non illam qua voluntarie suspendit, sed potest suspendere quantumque aliam ad hoc non necessario requisitam.

18. Praeterea, necessitas agendi est ab illo quod est principium per se agendi, quia si illud non necessario se habet ad agere, nec aliquod per illud necessario agit; passum autem secundum se est in potentia contradictionis; si igitur, per te, obiectum sit ratio necessitatis in volendo, quia ponis quod quaecumque voluntas comparata ad ipsum obiectum necessario vult ipsum, nulla autem voluntas vult necessario quodcumque obiectum, tunc videtur sequi quod obiectum sit principale activum respectu volitionis, quod tamen sic arguens non concedit.

[5] 19. *Istae probationes non videntur in se necessariae*.—Secundum, scilicet quod illae probationes non sunt necessariae, patet discurrendo per eas.

<sup>14</sup> Cf. *supra* n.9-11.

<sup>15</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.1 n.93-96, 134-137 (II 67-74,90-93).

<sup>16</sup> Cf. *supra* n.12.

En cuanto a la primera<sup>17</sup>, se niega su mayor: Aunque en algún objeto se da toda la perfección, sin embargo, para la necesidad del acto se requiere que la potencia tienda necesariamente a él. Sea lo que fuere de la voluntad creada bienaventurada y de su perfección sobrenatural, por la que tiende a tal objeto, con todo, se diría que la voluntad del viador tiende sólo contingentemente a él, incluso cuando lo aprehende en su universalidad. Pues esta aprehensión no determina a la voluntad a quererlo necesariamente ni, puesta la aprehensión, se determina necesariamente la voluntad ni continúa necesariamente queriéndolo, como se ha dicho en la segunda razón<sup>18</sup>.

20. Sin embargo, puede concederse que la voluntad no puede apartarse o no querer el objeto en el que no aparece ninguna malicia ni carencia de bien. Pues, como es el bien el objeto de su volición, el mal o la carencia de bien (que se reputa por mal) es el objeto de su nolición. No se sigue ulteriormente: 'No puede no querer esto, luego lo quiere necesariamente'. Como se dijo arriba al exponer el texto de las *Retractaciones*<sup>19</sup>, puede suceder que ni quiera ni no quiera tal objeto<sup>20</sup>.

21. Puede argüirse en contra: Si no puede no querer un objeto determinado, ello se debe a que contiene en sí algo a que repugna el no querer. Ahora bien, la repugnancia sólo puede consistir en que quiera en acto el objeto. Luego tal querer existe ne-

Ad primam, negatur maior: Quantumcumque in obiecto aliquo sit perfectio tota obiecti, tamen ad necessitatem actus requiritur quod potentia necessario tendat in illud obiectum; et quidquid sit de voluntate creata beata, et de perfectione eius supernaturali qua tendit in obiectum illud, tamen diceretur quod voluntas viatoris simpliciter contingenter tendit in illud, etiam quando est in universalis apprehensum, quia illa apprehensio non est ratio determinandi voluntatem ad necessario volendum illud; nec ipsa voluntas necessario se determinat illoposito, sicut nec necessario continetur illud positum, ut actum est in secunda ratione.

20. Tamen ista posset concedi, quod voluntas non potest resilire ab obiecto sive nolle obiectum in quo non ostenditur aliqua ratio mali nec aliquis defectus boni, quia sicut bonum est obiectum huius actus qui est velle, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est obiectum huius actus qui est nolle; et non sequitur ultra, non potest nolle hoc, igitur necessario vult hoc, quia potest hoc obiectum neque nolle neque velle, ut actum est supra, pertractando illam autotritatem I *Retractionum*.

21. Contra hoc potest argui: si non potest nolle hoc obiectum, hoc ideo est quia habet in se aliquid cui repugnat illud nolle; tale autem repugnans non potest esse nisi actu velle illud obiectum; igitur illud

<sup>17</sup> Cf. *supra* n.9.

<sup>18</sup> Cf. *supra* n.14,16-17.

<sup>19</sup> Cf. *supra* n.17 nota 13.

<sup>20</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.1 n.149-151 (II 100-103); IV d.49 q.10 n.4-10 (ed. Vivès XXI 330-333); d.50 q.2 n.14-16 (ibid., 540-542); II d.6 q.2 n.13 (ed. Vivès XII 353); d.43 q.2 (ed. Vivès XIII 490-494).

cesariamente en él. Prueba de la mayor: Si uno de los incompatibles repugna en un ser, el otro existe necesariamente en él. Prueba de la menor: Ninguna inclinación habitual o aptitudinal a querer repugna al no-querer actual; con un acto podría coexistir la posibilidad o la aptitud al acto opuesto.

Aquí cabe decir que lo que repugna al acto de no querer el fin es la potencia misma de la voluntad. Esta sólo puede tener un acto de querer respecto de un objeto querible, o un acto de no-querer respecto de un objeto no querible; no es posible que se dé otro querer o no querer. Pero el fin no tiene razón de no querible, no contiene mal ni defecto de bien. Por esta razón, la expresión —'no querer el fin'— incluye contradicción, como el ver un sonido. Así dice Agustín<sup>21</sup>: 'De tal manera queremos ser felices, que no sólo no queremos ser miserables, pero ni podemos quererlo.' Por lo tanto, como el tender a la miseria repugna al acto de querer, así el tender a la felicidad repugna, parece, al acto de no querer y acaso le repugna más; la miseria no carece de toda razón de querible, como la bienaventuranza carece de toda razón de no querible.

22. Respuesta a la segunda prueba<sup>22</sup>: El símil del Filósofo respecto del fin y del principio debe entenderse en relación al orden de los objetos inteligibles y de los objetos queribles entre sí y en relación a su orden respecto de las potencias que tienden ordenadamente a ellos.

necesario sibi inest. Maior probatur: Quia si unum impossibilem repugnat, alterum necessario inest. Minor probatur: Quia nulla inclinatio ad volendum habitualis vel aptitudinalis repugnat illi nolle actuali, quia cum uno actu posset stare possibilitas vel aptitudo ad oppositum actum.

Hic potest dici quod illud repugnans actu nolendi finem est ipsamet potentia voluntatis, quia ipsa non potest habere velle nisi respectu obiecti volibilis, vel nolle nisi respectu obiecti nolibilis, quia nullum aliud velle vel nolle est possibile fieri; finis autem non habet rationem nolibilis, quia nec malitiam, nec defectum boni; unde hoc quod est 'nolle finem', includit contradictionem, sicut videre sonum, sicut vult Augustinus in *Enchiridion* 14: "Sic enim beati esse volumus, ut miseri esse non solum nolumus, sed nequaquam velle possimus". Sicut igitur repugnat ipsi actu volendi tendere in miseriam, ita videtur repugnare actu nolendi tendere in beatitudinem, vel forte et magis, quia non ita caret miseria omni ratione volibilis, sicut beatitudo ratione nolibilis.

[6] 22. Ad secundam probationem: Illud simile Philosophi de fine et principio debet intelligi quoad duo, scilicet quoad ordinem obiectorum intelligibilium et obiectorum volibilium inter se, et etiam quoad ordinem quem habent respectu potentiarum ordinate tendentium in ipsa.

<sup>21</sup> AUGUST., *Enchirid.* c.105 n.28: PL 40,281.

<sup>22</sup> Cf. *supra* n.10.

Lo primero lo entiende de este modo. Cual es el orden de la verdad entre el principio y la conclusión, que posee verdad participada del principio, tal es el orden de la bondad o la apetibilidad entre el fin y el ser que tiende a él, pues el ser que tiende al fin tiene bondad participada de él. De ello se sigue el segundo orden; es decir, como el entendimiento, que tiende ordenadamente a las verdades, asiente a la conclusión en virtud del principio, así la voluntad, que tiende ordenadamente a lo que se dirige al fin, tiende a él en virtud del fin.

Sin embargo, si comparamos los objetos a las potencias del entendimiento y de la voluntad como absolutamente operativas, el caso no es similar en ambas potencias. De lo contrario, la voluntad sólo podría querer lo que tiende al fin usándolo, es decir, queriéndolo por el fin. Agustín, sin embargo, dice<sup>23</sup>: "Hay diversidad de la voluntad en usar de lo que debe fruirse y en fruir de lo que debe usarse." Es decir, la voluntad puede fruir del objeto del que debe usar; el entendimiento, en cambio, no puede entender una verdad demostrable como un principio, es decir, como evidente de sus términos.

La razón de la diferencia es que el entendimiento es movido necesariamente por el objeto natural, mientras la voluntad se mueve libremente. Es claro también en otros casos que la necesidad no es similar en el entendimiento y en la voluntad. La conclusión se conoce necesariamente por el principio, mientras lo que tiende al fin no se apetece necesariamente por la bondad del fin<sup>24</sup>.

Intelligo sic primum: Quod sicut est ordo in veritate inter principium et conclusionem, quae habet veritatem participatam a principio, sic est ordo inter finem et ens ad finem in bonitate sive appetibilitate, quia ens ad finem habet bonitatem participatam respectu finis. Et ex hoc sequitur secundum, scilicet quod sicut intellectus ordinate tendens in illa vera propter principium assentit conclusioni, sic voluntas ordinate tendens in illud quod est ad finem tendit in ipsum propter finem.

Sed non est simile hinc inde comparando illa ad potencias istas, ut absolute operantes, quia tunc non posset aliqua voluntas velle illud quod est ad finem, nisi utendo, scilicet volendo ipsum propter finem; cum tamen dicit Augustinus 83 *Quaestiones* quae 30, quod: "Perversitas voluntatis est in utendo fruendis, et fruendo utendis". Ex quo habetur quod voluntas potest obiecto utendo frui; non sic autem potest intellectus verum scilicet intelligere tanquam principium, scilicet tanquam evidens ex terminis.

Et ratio differentiae est quia intellectus movetur ab obiecto naturali necessitate; voluntas autem libere se movet. Paret etiam in alis quod non est similis necessitas hinc inde, quia per principium necessario scitur conclusio, non sic per bonitatem finis necessario appetitur illud quod est ad finem.

<sup>23</sup> AUGUST., *De diversis quaest.* 83 q.30: PL 40,19.

<sup>24</sup> Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.1 n.147 (II 97-98).

23. En cuanto a la tercera prueba<sup>25</sup>, puede negarse simplemente la mayor: Si la voluntad no quiere nada necesariamente, no debe querer necesariamente el objeto por cuya razón quiere otras cosas; basta que lo quiera contingentemente para querer las otras cosas del modo que las quiere<sup>26</sup>.

24. Cabe responder de otro modo que la mayor puede tener dos sentidos. Uno de los sentidos es: Si la voluntad quiere otras cosas que participan del objeto querido como participaciones de él, quiere más o quiere antes tal objeto. El otro sentido es éste: Si la voluntad quiere otras cosas que participan en la entidad de un objeto —y son, por lo tanto, bienes por su participación en él— quiere más tal objeto.

El primer sentido parece ser verdadero, pero no el segundo. Aunque el color que veo participa su entidad del primer ente y su visibilidad del primer visible, la visión del color no requiere que sea visto primero el primer ente o el primer visible, pues el color no es visto por su participación del primer visible como visto, sino como ente o visible. La menor<sup>27</sup> sólo es verdadera en este segundo sentido, y la prueba aducida<sup>28</sup> sólo prueba que el objeto es bueno o querible por participación del primer querible, no que sea querido "precisamente" por su participación del primero como querido.

25. *Conclusión del artículo.*—Por lo tanto, respecto de este artículo digo que, sea lo que fuere de la voluntad creada bienaventurada, es decir, sea o no necesitada a querer el fin último

23. Ad tertiam probationem: Maior potest simpliciter negari, quia si voluntas nihil necessario vult, non oportet quod illud ratione cuius vult alia necessario velit, sed quod illud contingenter velit sufficit ad volendum alia eo modo quo vult ea.

24. Aliter, potest dici quod maior potest habere duplicem intellectum: unum talem, illud cuius participatione vult alia tanquam participatione obiecti voliti illud magis vel prius vult; alium talem, cuius participatione in entitate vult alia quae participant entitatem illud prius vult.

Primus intellectus videtur esse verus, sed non secundus; quia etsi color, quem video, participet entitatem suam a primo ente et visibilitatem a primo visibili, non tamen color visus requirit primum ens vel primum entis vel visibilis; et tamen in isto secundo intellectu est minor veritas, sicut et illa probatio adducta tantum probat quod illud sit bonum vel volibile participatione primi volibilis, non autem quod hoc praecise sit volitum participatione illius primi ut voliti.

[71] 25. *Conclusio de isto articulo.*—De isto igitur articulo, quidquid sit de voluntate creata beata utrum scilicet per aliquid supernaturale

<sup>25</sup> Cf. *supra* n.11.

<sup>26</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.1 n.148 (II 98-99).

<sup>27</sup> Cf. *supra* n.11.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*

por algo sobrenatural, puede decirse, probablemente al menos, que no toda voluntad creada es necesitada por su naturaleza a querer el fin, no sólo absolutamente —lo que es manifiesto—, pero tampoco puesta la aprehensión oscura del objeto, como la que ahora poseemos.

26. En cuanto a la voluntad divina, es cierto al menos que es necesitada simplemente a querer la bondad propia.

27. A la pregunta de si quiere necesariamente otro objeto distinto de su bondad, puede responderse que, excluida la necesidad de coacción —de la que no se trata—, por necesidad puede entenderse la necesidad de la inmutabilidad, que excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que se da, y la necesidad de inevitabilidad omnimoda o de determinación, que no sólo excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que de hecho se da, sino que excluye totalmente que lo opuesto pueda darse.

28. Hablando sólo de la primera necesidad, Dios quiere necesariamente todo lo que quiere. No puede suceder lo opuesto a lo que se da ni de parte del acto ni de parte del objeto; tal objeto no podría darse sin alguna mutación en Dios<sup>29</sup>; que el objeto sea querido no pone nada fuera de Dios, y no puede convertirse de no querido en querido, o viceversa, sin que haya mutación en alguien. No hay tránsito de lo contradictorio a lo contradictorio si no cambia algún otro ser; de lo contrario, no habría razón de por qué tal contradictorio sería más verdadero ahora que antes y de por qué el otro sería falso.

necessitatur ad volendum ultimum finem vel non, saltem probabiliter potest dici quod non omnis voluntas creata necessitatur ex natura sua ad volendum finem, non solum absolute, quod manifestum est, sed nec posita apprehensione obscura illius obiecti, sicut modo apprehendimus.

26. Hoc saltem certum videtur quod voluntas divina necessitatur simpliciter ad volendum bonitatem propriam.

27. Et si quaeratur an necessario velit aliquod aliud obiectum ab eo, potest dici quod, exclusa necessitate coactionis, de qua non est sermo, potest intelligi una necessitas immutabilitatis, quae excludit posse oppositum succedere ei quod inest, alia est necessitas omnimodae inevitabilitatis sive determinationis, quae non solum excludit oppositum posse succedere isti, sed omnino excludit ipsum posse inesse.

28. Loquendo de sola prima necessitate, Deus necessario vult quidquid vult, quia non potest succedere oppositum ei quod inest, neque ex parte actus neque obiecti, quia hoc non posset esse sine aliqua mutatione in Deo; cum obiectum esse volitum non ponat aliquid extra ipsum Deum, et non potest de non volito fieri volitum, vel e converso, quin sit mutatio in aliquo. Non enim est transitus a contradictorio in contradictorium nullo aliter se habente, quia tunc non esset ratio quare illud contradictorium magis esset verum modo quam prius, et quare illud falsum.

<sup>29</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.8 n.294-301 (IV 322-326).

29. Pero respecto de la segunda necesidad puede decirse que, aunque la voluntad divina tiene necesariamente el acto de complacencia respecto de todo lo inteligible en cuanto muestra alguna participación de su bondad propia, con todo no quiere necesariamente todo lo creado con volición eficaz o con volición que lo determina a la existencia, sino que quiere contingentemente que la criatura sea y la causa contingentemente. Si quisiera necesariamente, con esta segunda necesidad, que la criatura fuera, la causaría también necesariamente, con necesidad de inevitabilidad, al menos cuando quiere que ella sea.

## ARTICULO II

### Si hay libertad con necesidad en la voluntad

30. *En la voluntad se da libertad con necesidad.*—En cuanto al segundo artículo principal<sup>30</sup>, afirmo que en la voluntad se da la libertad con la necesidad de querer.

Se prueba, primero, por las autoridades.

Agustín dice<sup>31</sup>: "Convenía que primeramente el hombre fuera hecho de tal manera, que pudiera querer el bien y el mal; y no gratuitamente si quería bien, ni impunemente si quería mal"; es decir, en aquel estado primero se merece y desmerece. Sigue: "Pero después será de tal manera que no podrá querer mal ni por ello carecerá de libre albedrío. Pues el albedrío, que

29. Sed de secunda necessitate potest dici quod, licet necessario voluntas divina habeat actum complacentiae respectu cuiuscunque intelligibilis, inquantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae, tamen non necessario vult quodcumque creatum volitione efficaci sive determinativa illius ad existendum; imo sic vult contingenter creaturam fore, sicut contingenter eam causat, quia si necessario hac secunda necessitate vellet eam fore, necessario etiam necessitate inevitabilitatis eam causaret, saltem pro tunc pro quando vult eam fore.

## ARTICULUS II

### An cum necessitate ad volendum stet libertas in voluntate

[§] 30. *Cum necessitate ad volendum stat libertas in voluntate.*—De secundo articulo principali, dico quod cum necessitate ad volendum stat libertas in voluntate.

Hoc probatur, primo, per auctoritates.

Prima est Augustini in *Enchiridion*, quae dicta est supra: "Sic enim oportebat prius fieri hominem, et ut bene posset velle et male; nec gratis vel frustra, si bene; nec impune, si male". Hoc est, in statu illo primo, mereatur vel demeretur. Et sequitur: "Postea vero sic erit, ut male velle

de ningún modo podrá servir al pecado, será mucho más libre." Añade como prueba: "Ni ha de culparse la voluntad diciendo: O no hay voluntad, o no debe decirse libre la voluntad por la que de tal modo queremos ser felices, que no sólo no queremos ser miserables, pero ni podemos en absoluto quererlos. Luego, como nuestra alma, incluso ahora, no quiere la infelicidad, entonces nunca querrá la iniquidad."

Anselmo dice por su parte<sup>32</sup>: "El que de tal manera posee lo que es decente y conveniente que no pueda perderlo es más libre que el que lo posee de modo que pueda perderlo". De ello concluye: "Pues es más libre la voluntad que no puede declinar de la rectitud."

31. Se prueba, segundo, por razón.

En primer lugar, por una razón *quia*: Del artículo precedente sabemos que la voluntad divina quiere necesariamente su bondad y es, sin embargo, libre al quererla. Luego se da necesidad con libertad en ella. Prueba de la menor: La potencia que opera acerca de un objeto, no absolutamente, sino en orden a otro objeto, es operativa respecto de ambos sujetos, como arguye el Filósofo<sup>33</sup>: "La potencia por la que conocemos la diferencia de un objeto de otro es apta por naturaleza para conocer ambos objetos en sí." Y lo ilustra con el sentido común o central. Ahora bien, la voluntad divina refiere al fin otros objetos que son digníbles por él. Por lo tanto, la voluntad divina, bajo la misma razón de potencia,

non possit, nec ideo libero carebit arbitrio, multo quippe liberius erit arbitrium quod omnino non potest servare peccato". Et subdit quasi pro probatione: "Neque culpanda est voluntas: aut voluntas non est, aut libera dicenda non est; quia beati sic esse volumus ut esse miseri non solum nolumus, sed nequaquam propterea velle possimus; sicut enim anima nostra nunc habet nolle infelicitatem, ita tunc nolle iniquitatem semper habitura est".

Item, Anselmus, *De libero arbitrio* cap. I: "Qui sic habet quod deest et expedit, ut hoc amittere nequeat, liberior est quam ille qui sic habet hoc ipsum ut possit perdere". Et ex hoc concludit: "Liberior igitur est voluntas quae a rectitudine declinare nequit".

31. Idem probatur per rationem.

Et primo, quia: Nam ex praecedente articulo habetur quod voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo eam est libera; igitur etc. Probatio minoris: Quia potentia operans circa unum obiectum, non absolute sed in ordine ad aliud, eadem est operativa circa utrumque obiectum, sicut arguit Philosophus in II *De Anima* quod illa potentia, quae cognoscimus differentiam unius obiecti ab alio obiecto, ipsa nata est cognoscere utrumque obiectum in se, sicut ipse arguit ibi de sensu communi; nunc autem, voluntas ipsa divina refert ad finem alia obiecta quae sunt volubilia propter finem; igitur ipsa sub eadem ratione potentiae

<sup>30</sup> Cf. *supra* n.4.

<sup>31</sup> August., *Enchirid.* c.105 n.28; PL 40,281.

<sup>32</sup> Anselmus, *De libero arbitrio*, c.1: PL 158,491.

<sup>33</sup> Aristot., *De anima* II c.4 (415b15-21).

es operativa respecto de ambos objetos. Pero respecto de los objetos que tienden al fin obra libremente. Ello es obvio, los quiere contingentemente, y la contingencia en la acción se reduce al principio que no es activo naturalmente, sino libremente. Luego la voluntad divina quiere su bondad propia como potencia libre.

32. En segundo lugar, se prueba la misma conclusión *propter quid* por dos razones:

La acción acerca del fin último es perfectísima. Pero la libertad es de su perfección. Luego la necesidad no quita, sino que más bien pone lo que es de perfección, o sea, la libertad en la acción acerca del fin último.

La condición intrínseca de la potencia, absolutamente o en orden al acto perfecto, no repugna a la perfección de la operación. Pero la libertad es condición intrínseca de la voluntad, absolutamente o en orden al acto de querer. Luego la libertad puede coexistir con la condición perfecta posible en la operación. Esta condición es la necesidad, especialmente donde es posible. Es siempre posible donde ninguno de los extremos requiere contingencia en la operación media. Es lo que sucede en el caso, como quedó probado en el artículo precedente.

33. *Cómo se da la libertad con la necesidad.*—Si preguntas cómo se da la libertad con la necesidad, respondo: Según el Filósofo<sup>34</sup>, no hay que buscar la razón de aquello de que no hay razón: "pues no hay demostración del principio de la demostración operativa circa utrumque. Sed circa illud quod est ad finem libere operatur; patet, quia contingenter vult illa, et contingentia in agendo reducit ad principium non naturaliter activum sed libere; igitur ipsa sub ratione potentiae liberae vult bonitatem suam.

32. Praeterea, secundo, probatur idem 'propter quid'.

Et primo sic: Actio circa finem ultimum est actio perfectissima, et in tali actione liberae in agendo est perfectio; igitur necessitas in ea non tollit sed magis ponit illud quod est perfectio, cuiusmodi est libertas.

Praeterea, conditio intrínseca ipsius potentiae vel absolute vel in ordine ad actum perfectum, non repugnat perfectioni in operando; nunc autem libertas, vel est conditio intrínseca voluntatis absolute, vel in ordine ad actum volendi; igitur ipsa libertas potest stare cum conditione perfecta possibilis in operando; talis conditio est necessitas, specialiter ubi ipsa est contingentia in operatione, quae est media inter extrema; sic est in proposito, sicut probatum est in praecedenti articulo.

33. *Quomodo stat libertas cum necessitate.*—Si quaeras quomodo stat libertas cum necessitate, [9] respondo: Secundum Philosophum IV *Metaphysicae*, non est querenda ratio eorum quorum non est ratio: "Demonstrationis enim principi non est demonstratio". Ita dico hic quod,

<sup>34</sup> AUSTIN, *Metaph.* IV c.6 (101a12-13).

ción". Otro tanto digo al caso: Como la proposición: "la voluntad divina quiere la bondad divina y es inmediata y necesaria", no hay otra razón de ello excepto que la voluntad divina es voluntad divina y la bondad divina es bondad divina; a no ser que añadamos en general esta breve razón: La voluntad infinita actúa necesariamente acerca del objeto infinito, porque ello es de perfección; no actúa necesariamente acerca del objeto finito; porque ello es de imperfección. Es de imperfección el ser determinado necesariamente a lo posterior, y es de perfección requerida el ser determinado necesariamente a lo anterior y es de perfección concomitante el ser determinado necesariamente a lo simultáneo en naturaleza<sup>35</sup>.

34. Confirmación: La división en principio natural y principio libre no es la misma que la división en principio necesariamente activo y en principio contingentemente activo. Por lo tanto, un principio natural puede ser impedido de actuar contingentemente. Luego, por igual razón, es posible que un principio libre —y permaneciendo la libertad— actúe necesariamente<sup>36</sup>.

sicut ista est immediata et necessaria, 'voluntas divina vult bonitatem divinam', nec est alia ratio nisi quia haec est talis voluntas et illa talis bonitas, sic voluntas divina contingenter vult bonitatem seu existentiam aliterius, et hoc, quia est talis voluntas et illud est tale bonum; nisi addamus generaliter unum breve, quod voluntas infinita necessario habet actum circa obiectum infinitum, quia hoc est perfectionis et pari ratione non necessario habet actum circa obiectum finitum, quia hoc esset imperfectionis; nam imperfectionis est necessario determinari ad posterius, et perfectionis requisitae est sic determinari ad prius, et perfectionis concomitantis ad illud quod est simul natura.

34. Confirmatur illud: Quia non est eadem divisio in principium naturale et liberum, et in principium necessario activum et contingenter; aliquod enim naturale potest contingenter agere, quia potest impediri; igitur pari ratione possibile est aliquod liberum, stante libertate, necessario agere.

<sup>35</sup> Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d.10 (IV 339-366); IV d.49 q.10 n.2-3 (ed. Vives XXI 318-319).

<sup>36</sup> Sigue una adición: "Pero siempre permanece la duda respecto de la razón o esencia de la libertad. Ora se diga que la libertad consiste en la determinación a hacer o consiste en la dominación de su acto, parece que ninguna de las dos teorías puede salvar aquí la razón de la libertad.

Aquí se diría que, cuando se afirma que la voluntad necesariamente quiere, o la necesidad puede determinar el acto de la voluntad en cuanto éste es determinado a un objeto, y en este sentido es verdad manifiesta tratándose de la bondad divina, que sola es el objeto propio y *per se* de la voluntad —los demás objetos no son *per se* propios, y la voluntad no los quiere necesariamente—; o la necesidad puede determinar el acto en cuanto procede de la voluntad; i que puede entenderse de dos maneras. De una manera, la necesidad es previa a la voluntad, y se entiende que la voluntad en cuanto ésta es previa a la impetu al acto y la fija en él; y, en este caso, la voluntad sería actuada y no actuaría ni habría libertad en el acto. De otra manera, la voluntad puede concebirse como concomitante, lo que quiere decir que la necesidad es la voluntad, de suerte que ésta, por la firmeza de su libertad, se impone a sí misma la necesidad, en la elicitación del acto y en su perseverancia o fijación en el acto. En la espiración se da concomitantemente la necesidad de naturale-

## ARTICULO III

## Si a veces puede coexistir la necesidad natural con la libertad

35. En la espiración del *Espritu Santo* hay cierta necesidad natural juntamente con la libertad.—En cuanto al tercer problema principal<sup>35</sup>, se dice<sup>36</sup> que en un acto de la voluntad divina, es decir, en el acto de la espiración del *Espritu Santo*, hay en cierto modo necesidad natural. Ello no debe entenderse en el sentido de que la voluntad, en cuanto es simplemente voluntad, es el principio elicitivo del acto nocional por el que se produce algo similar en forma al producente—de lo contrario, en cualquier ser en que se diera sería principio elicitivo de un acto por el que se produciría algo similar en forma, lo que es falso—, sino en el sentido de que la voluntad, por la naturaleza divina en la que se da, tiene

## ARTICULUS III

An quandoque cum libertate possit stare naturalis necessitas

[11] 35. In actu spirandi Spiritum sanctum est aliquo modo necessitas naturalis cum libertate.—De tertio principali, dicitur quod in aliquo actu voluntatis divinae, scilicet in actu spirandi Spiritum sanctum, est aliquo modo necessitas naturalis; sic intelligendo quod voluntas, ut est simpliciter voluntas, non est principium elicivum actus notionalis quo producitur simile in forma ipsi producenti, quia tunc in quocumque esset, esset principium elicivum actus quo produceretur simile in forma, quod falsum est in creaturis; sed voluntas, ut est in natura divina, et ut sic per se, que es cierta fuerza de la naturaleza dicha del primer modo, es decir, de la esencia, o de la naturaleza dicha del segundo modo, es decir, del principio natural por el que se produce algo semejante, pues tal necesidad asiste a la voluntad al comunicar la naturaleza al *Espritu Santo*.

Luego hay cuádruple orden de necesidad: Primero, aquel por el que Dios necesariamente vive. Segundo, aquel por el que necesariamente entiende. Tercero, aquel por el que necesariamente espira. Cuarto, aquel por el que necesariamente se ama a sí.

¿En qué consiste entonces la libertad de querer?

Respondo: En que elicita el acto deletable y electivamente y permanece en el acto.

Se objeta en contra: Según Ricardo [R. de Mediavilla, Sent. II d.38 a.2 q.1 in corp. (Brixiae 1591) II p.465], es más glorioso lo que se tiene según naturaleza que lo que se tiene de otro modo.

Respuesta: Por necesidad de naturaleza se tiene el querer, pero no el obedecer, pues ello sería contradictorio. Luego en esta proposición, que es de dicho: necesidad puede determinar el acto de querer de esta o de aquella manera, es decir, absolutamente o en relación al objeto. Pero la distinción no aparece con igual evidencia en esta otra proposición, que es de re: "Dios quiere necesariamente". Sin embargo, la misma verdad es común a ambas proposiciones: El acto se tiene por necesidad de naturaleza, pero la voluntad no quiere el obedecer con necesidad de naturaleza."

<sup>37</sup> Cf. *supra* n.4.

<sup>38</sup> HENRICUS CAND., *Summa* a.60 q.1 in corp. (III 1068 n.27s; 1071-72 n.40ss).

cierta naturalidad para producir el acto nocional y es así su principio elicitivo.

Por el hecho de fundarse en la naturaleza divina o en la esencia, la voluntad lleva aneja cierta virtud natural, de la que adquiere cierta necesidad natural y es principio elicitivo del acto nocional. Pues, aunque en el acto de la voluntad esencial, en cuanto se ordena al sumo bien amado, hay necesidad de inmutabilidad que sólo deriva de la voluntad, de la razón de su libertad, con todo, en cuanto se ordena al amor producido, que tiende al amado terminadamente, hay necesidad de inmutabilidad en el acto nocional que la voluntad elicita por razón de la naturalidad aneja a ella o, más bien, por su libertad en cuanto lleva aneja tal naturalidad.

Añádase que esta naturalidad en la voluntad no impide de ningún modo su libertad ni es la razón elicitiva del acto nocional—ello sería totalmente contra su libertad—, sino que es más bien consecutiva y aneja a la libertad, como algo con cuya asistencia la voluntad, por el poder que posee por ser voluntad y libre, puede elicitar su acto nocional, que, sin la asistencia de tal principio, no lo podría absolutamente.

Por lo tanto, son necesarias de modo diverso las siguientes proposiciones: "Dios vive necesariamente", porque vive por necesidad de naturaleza; "Dios entiende necesariamente", porque entiende por la necesidad de lo inteligible, que determina al entendimiento a su intelección, y con ello hay alguna distinción de illam habet quandam naturalitatem ad producendum actum notionalem, sic est principium elicivum actus notionalis.

Ex hoc enim quod fundatur in natura divina sive in essentia, habet sibi annexam quandam vim naturae, et sic quandam necessitatem naturalem ab ista naturalitate sive vi naturali annexa voluntati contrahit, et sic est principium elicivum actus notionalis; licet enim in actu voluntatis essentialis, ut ordinatur in summum amatum, ab ipsa sola voluntate ratione qua est libera sit necessitas immutabilitatis, tamen in quantum actio voluntatis ordinatur in amorem productum tendentem in amatum terminatiter, sic ab illa naturalitate annexa voluntati procedit necessitas immutabilitatis circa solum actum notionalem elicivum a voluntate, vel potius ab ipsa libertate voluntatis, ut ei talis naturalitas est annexa.

Additur ad hoc quod illa naturalitas in voluntate nullo modo praevent eius libertatem nec est ratio elicitiva actus notionalis, hoc enim esset omnino contra eius libertatem; sed potius est consecutiva et annexa libertati, ut aliquid quo assistente voluntati voluntas ipsa, ex vi quam habet ex eo quod est voluntas et libera, potest elicere actum suum notionalem, quem sine illo assistente elicere omnino non posset.

Sunt igitur aliter et aliter istae propositiones in divinis necessariis: 'Deus necessario vivit', quia necessitate naturae; 'Deus necessario intelligit', quia necessitate intelligibilis determinantis intellectum ad hoc, ubi est aliqua diversitas rationis; 'Deus necessario spirat Spiritum sanctum',



razón; 'Dios espira necesariamente el Espíritu Santo', porque lo espira por necesidad natural, no previa, sino concomitante; 'Dios se ama necesariamente', porque se ama con necesidad consiguiente a la infinidad de su libertad sin ninguna necesidad de naturaleza.<sup>39</sup>

36. *Obiectiones*.—Se argue en contra:

No parece que lo que se funda en algo pueda tener una razón de necesidad ulterior a aquello en que se funda. Ni podría tener doble razón de necesidad y aquello en que se funda sólo una. De lo contrario, removida, por imposible o por posible, la única razón de la necesidad en el fundamento, permanecería la otra razón de la necesidad en lo fundado. Y el fundamento seguiría siendo necesario sin que permaneciera su necesidad. Ahora bien, según algunos, los actos nocionales se fundan en un acto esencial y, según todos, los actos esenciales son en algún modo anteriores. Luego es imposible que en el acto esencial por el que Dios se ama a sí mismo sólo haya una necesidad, precedente de la única razón de la necesidad, es decir, de la infinidad de la libertad, y que, sin embargo, en el acto de espirar haya conjuntamente otra razón de la necesidad, es decir, la razón de la necesidad natural.

37. Además, como la memoria perfecta en el supósito conveniente es principio perfecto de la producción del Verbo perfecto, así, parece, la voluntad perfecta en el supósito o supósitos convenientes es principio perfecto de la producción del Amor perfecto.

quia necessitate naturali non praeveniente, sed concomitante; 'Deus necessario amat se', necessitate consequente infinitatem libertatis absque aliqua necessitate naturae.

[12] 36. *Contra istud*.—Contra istud:

Non videtur quod illud quod fundatur in aliquo, possit habere rationem aliquam necessitatis ulteriorem ultra illud in quo fundatur; nec illud in quo fundatur tantum possit habere duplicem rationem necessitatis et sibi vel possibile illa unica ratione necessitatis in fundamento, adhuc remaneret alia ratio necessitatis in fundato, et ita illud fundamentum remaneret necessarium et tamen non remaneret necessitas fundamenti. Nunc autem, secundum istos, actus notionales fundantur in actu essentiali, et potest esse quod in actu essentiali, quo Deus diligit se, sit tantum una necessitas et ex unica ratione necessitatis, scilicet ex infinitate libertatis, et tamen quod in actu spirandi sit cum hoc alia ratio necessitatis, scilicet naturalis.

37. Praeterea, sicut memoria perfecta in supposito conveniente est principium perfectum producenti Verbum perfectum, sic videtur quod voluntas perfecta in supposito vel suppositis convenientibus sit perfectum principium producenti amorem perfectum; sicut igitur memoria in Patre

<sup>39</sup> Cf. *Duns Scotus, Ordinato* I d.2 n.270-281 (II 287-294); d.10 n.10-12, 50-58 (IV 343-344, 352-363).

Luego, como la memoria es en el Padre el principio de la generación del Hijo, así la voluntad es en el Padre y el Hijo el principio de la espiración del Espíritu Santo. Y no parece que, además de la razón de la memoria perfecta o de la voluntad perfecta, sea necesaria la coexistencia de algo, de suerte que sin tal asistencia la voluntad no podría causar el acto de espirar, ni la memoria el acto de decir.

38. Sin embargo, si se entendiera la asistencia como la asistencia del objeto a la potencia, acaso se requeriría tanto en la memoria como en la voluntad; y tal vez se requeriría más para la comunicación de la naturaleza por el acto que para la necesidad del acto. Pues cada uno de estos dos principios, es decir, el objeto y la potencia, es *per se* la razón de la propia necesidad en la elicitación de su acto propio. Pero tal vez no es cada uno la razón perfecta *per se* de la consustancialidad del término con el producente. Y, en tal caso, sería verdad que no se requiere tal asistencia al acto esencial, porque, aunque el objeto se requiera en el acto, no se requeriría como un principio de la comunicación de su propia perfección.

39. *Solución*.—Respecto de este artículo, cabe decir que no hay dificultad en este punto si tomamos 'naturaleza' extensivamente, en cuanto se aplica a todo ente—de este modo llamamos naturaleza a la voluntad, y la extendemos incluso al no-ente cuando hablamos de la naturaleza de la negación—. En este sentido extensivo, la necesidad en cualquier ente podría llamarse natural. Así, la necesidad por la que la voluntad, al menos la voluntad divina,

est principium generando Filium, sic voluntas in Patre et Filio est principium spirandi Spiritum sanctum. Nec videtur, ultra rationem perfectae memoriae vel perfectae voluntatis, coexistentia alicuius esse necessaria, sic quod illo non assistente non posset voluntas in actu spirandi, et memoria in actu dicendi.

38. Si autem, intelligeret assistentiam esse ut obiecti ad potentiam, forte illa requiritur tam in memoria quam in voluntate; et magis forte ad hoc ut per actum communicetur natura quam ad hoc ut actus sit necessarius, quia principiorum illorum, scilicet obiecti et potentiae, utrumque per se est ratio propriae necessitatis in elicendo actum suum ut suus est; sed forte non utrumque per se est ratio perfecta consubstantialitatis termini ad ipsum producentem. Et tunc verum esset quod non requiritur talis assistentia ad actum essentialem, quia licet ibi requiratur obiectum, non tamen ut principium communicandi suam propriam perfectionem.

[13] 39. *Solutio*.—De isto articulo potest dici quod non est hic difficultas, accipiendo 'naturam' extensive, prout extendit se ad omne ens; sic enim dicimus naturam voluntatis, imo extendendo ad non ens dicimus naturam negationis. Sic enim, extensive loquendo, necessitas in ente quocumque posset dici necessitas naturalis, et tunc, cum voluntas, saltem



tiene algún querer por razón de su libertad perfecta, pudiera llamarse natural.

Sólo hay dificultad si se toma el término 'naturaleza' más estrictamente, es decir, en cuanto 'naturaleza' y 'libertad' son diferencias primeras del agente o del principio de acción. Así habla el Filósofo<sup>40</sup> al dividir la causa activa en naturaleza e intención: "De los actos que se ponen por esto", es decir, por un fin, como son todos los actos que se ejecutan por una causa *per se*, "algunos se ponen ciertamente por una intención; pero otros no se hacen según intención". Poco después añade: "Pero es por esto —por el fin— lo que se hace por el entendimiento y lo que se hace por la naturaleza." Y reduce a estas dos causas *per se* las dos causas *per accidens*, es decir, el azar y la fortuna. De esta distinción habla en la *Metafísica*<sup>41</sup> cuando distingue el modo en que las potencias activas racionales y las irracionales elicitán sus actos: "Respecto de éstas, es decir, de las potencias irracionales, es necesario que, cuando el agente y el paciente se encuentran, aquél haga y éste reciba la acción; pero, tratándose de aquellas, es decir, de las racionales, ello no es necesario." De esta distinción habla también San Agustín<sup>42</sup>: "Hay causa foruita, hay causa natural y hay causa voluntaria." Y explica los miembros de esta distinción.

40. Esta división del principio activo se expresa con diversos nombres, no sólo por diversos autores, sino también por Aristóteles

divina, ex sua perfecta libertate habere necessario aliquod velle, ista necessitas perfectae libertatis potest dici, isto modo, necessitas naturalis.

Sed difficultas non est nisi accipiendo 'naturam' magis stricte, prout scilicet 'natura' et 'libertas' sunt primae differentiae agentis vel principii agentis in natura et propositum: "Eorum, inquit, quae fiunt propter hoc", id est, propter finem, cuiusmodi sunt omnia quae fiunt a per se causa, "alia quidem secundum propositum, alia vero non secundum propositum". Et paulo post: "Sunt autem propter hoc quaecumque ab intellectui utique aguntur, et quaecumque a natura". Et reducit ad istas duas causas per se, duas causas per accidens, scilicet casum et fortunam. De hac distinctione loquitur IX *Metaphysicae* distinguens modum quo potentiae activae racionales et irracionales diversimode exeunt in actus suos: "Huiusmodi quidem, inquit, scilicet irracionales potentias, necesse est, quando activum et passivum appropinquantur, hoc quidem facere illud autem pati; illas vero, scilicet racionales, non necesse est"; supple hoc facere et illud pati. De hac distinctione loquitur Augustinus V *De Civitate Dei* cap. 9: "Est causa foruita, est naturalis, est voluntaria"; et declarat ibi membra.

40. Esta división principii activi diversis nominibus exprimitur, non solum apud diversos sed etiam apud Aristotelem, ut patet ex II *Physico-*

<sup>40</sup> Aristot., *Physic.* II c.5 (196b17-22).

<sup>41</sup> Aristot., *Metaph.* XI c.5 (1048a5-7).

<sup>42</sup> August., *De civ. Dei* V c.9 n.4: PL 41,151.

les, como consta en la *Física*<sup>43</sup>. Después de haber dicho: "Según propósito y no según propósito", añade: "Por el entendimiento y por la naturaleza." Y en la *Metafísica*<sup>44</sup> distingue potencias racionales e irracionales. Por estas tres expresiones: "no según propósito", "por naturaleza" y "potencia irracional", entiende el principio activo, que comúnmente llamamos naturaleza. Por las otras tres expresiones entiende el principio activo en que concurren el entendimiento y la voluntad en relación al acto extrínseco.

41. Pero cada una de estas dos potencias, tomada por sí, tiene su modo propio de principiar: El entendimiento produce por modo de naturaleza; por eso, comparado a su acto, es naturaleza; el Hijo en lo divino se produce por modo de naturaleza, aunque su principio productivo sea la memoria; la voluntad, en cambio, tiene siempre su modo propio, es decir, libre, de causar. Por eso, cuando concurre con el entendimiento, como en la producción de un artefacto, se dice que todo es producido libremente y según propósito o intención, porque la intención es el principio superior e inmediato de la producción extrínseca. Si con la voluntad concurre a veces alguna potencia naturalmente activa, como una de las potencias inferiores de las que usamos para actuar, la acción, en cuanto deriva del principio naturalmente activo, es propiamente natural; sin embargo, porque el acto en su totalidad subyace a la voluntad, usamos de tal potencia libremente y se dice que actuamos libremente por la potencia superior. De este modo habla Aristóteles en la *Metafísica*<sup>45</sup>. Dice que, además del entendimiento, ubi praemisit: "secundum propositum et non secundum propositum", et subdit: "ab intellectu et a natura"; et in IX *Metaphysicae*, "rationales et irracionales potentias". Per ista tria, "non secundum propositum", et "a natura", et "potentia irrationalis", intelligit principium activum quod communiter dicimus naturam; per alia vero tria intelligit illud aliud principium activum in quo concurrunt respectu actus extrinseci et intellectus et voluntas.

41. Sed utrumque istorum per se acceptum habet suum proprium modum principianti: intellectus quidem per modum naturae, unde ad suum proprium actum comparatus natura est, sicut Filius in divinis produciatur per modum naturae, licet eius principium productivum sit memoria; voluntas autem semper habet suum modum causandi proprium, scilicet libere, et ideo quando concurret cum intellectu, ut in productione artificialium, totum dicitur produci libere et a proposito, quia propositum est principale et immediatum principium illius productionis extrinsecae. Si autem quandocumque concurrat potentia naturaliter activa cum ipsa voluntate, sicut est de potentis inferioribus quibus utimur ad agendum, licet actio proprie, ut est huius principii, sit per modum naturae, tamen, quia totum subiacet voluntati, ideo libere utimur et dicimus libere agere a

<sup>43</sup> Aristot., *Physic.* II c.5 (196b17-22).

<sup>44</sup> Aristot., *Metaph.* IX c.5 (1048a5-7).

<sup>45</sup> Ibid. (1048a10-15).

to, se requiere un principio determinante, como el apetito o la profétesis, porque, de lo contrario, el entendimiento produciría simultáneamente efectos contrarios. La misma ciencia muestra simultáneamente cosas contrarias y, en cuanto depende de ella, sería un principio que actuaría por modo de naturaleza y causaría necesariamente todo aquello a que se halla en potencia: "Las potencias del primer tipo —racionales— son productivas de efectos contrarios, de suerte que una potencia producirá simultáneamente efectos contrarios. Pero esto es imposible. Luego es necesario que se dé otro factor decisivo".<sup>46</sup> Es decir, uno que determina a uno de los opuestos. Y añade: "Por ello —el factor decisivo— quiero decir el apetito o profétesis".<sup>47</sup>

42. *Conclusión.*—Respecto de la conclusión intentada afirmo que, aunque algún principio pudiera concurrir con la voluntad en su acción —según algunos, el objeto; según otros, el entendimiento— y tal principio concurren, en cuanto dependiera de él, fuera naturalmente activo, con todo, hablando *per se*, la voluntad no es nunca un principio natural. Ser naturalmente activo y ser libremente activo son diferencias primeras del principio activo, y la voluntad —por eso se llama voluntad— es un principio libremente activo. Por lo tanto, la voluntad no puede ser naturalmente activa más que la naturaleza —en cuanto principio distinto de la voluntad— puede ser libremente activa.

43. Pero se pregunta: ¿A qué se debe el que la voluntad, aunque actúe necesariamente, no actúe naturalmente, pues que principal agente; et hoc modo loquitur IX *Metaphysicae*, ubi vult quod ultra intellectum, requiritur aliquod determinans, ut appetitus et probacresis, aliquoquin simul faceret contraria. Nam ipsa scientia simul contraria ostendit, et ipsa, quantum est ex parte sui, esset principium per modum naturae, et necessario, quantum est ex parte sui, causaret quodlibet respectu cuius est in potentia. "Illa, inquit, contrariorum, quare, simulne faciant contraria; hoc vero est impossibile; necessarium est igitur alterum adesse, quod proprium est", hoc est determinans ad unum oppositorum; et subdit: "Dico autem sive appetitum", etc.

[15] 42. *Conclusio.*—Ad propositum, dico quod, licet aliquod principium posset concurrere in agendo cum voluntate, puta, secundum aliquos obiectum, secundum aliquos intellectus, et illud concurrens, quantum est ex se, sit naturaliter activum, tamen voluntas, per se loquendo, nunquam est principium activum naturaliter, quia esse naturaliter activum et esse libere activum, sunt primae differentiae principii activi, et voluntas, unde voluntas, est principium activum libere. Non magis igitur potest voluntas esse naturaliter activa quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, potest esse libere activa.

43. Sed quaeritur: Unde est quod voluntas, licet necessario agat,

<sup>46</sup> Ibid., IX c.5 (1048a.5-10).

<sup>47</sup> Ibid., IX c.5 (1048a.10).

la naturaleza no puede determinarla a la acción más de lo que la determina el hecho de estar necesitada a ella?

Respuesta: Todo agente natural, o es absolutamente primero, o, si es posterior, lo es por algo anterior naturalmente determinado a la acción. Ahora bien, la voluntad nunca puede ser el agente absolutamente primero, aunque tampoco puede ser determinada naturalmente por un agente superior, pues es de tal manera activa, que se determina a sí misma a la acción, en el sentido de que, si la voluntad quiere algo necesariamente, por ejemplo A, su querer no es causado naturalmente por el que causa la voluntad —aunque la causara naturalmente—, sino que, una vez puesto el acto primero por el que es causada, la voluntad, dejada a sí misma, aunque pudiera tener o no tener contingentemente un querer dado, se determinaría, sin embargo, a tal querer.

44. Por lo tanto, a la afirmación de que el principio natural no puede ser más determinado que el principio necesario, respondo: Aunque lo necesario sea sumamente determinado en cuanto excluye la indeterminación a una de las alternativas, con todo, un ser necesario es en algún modo más determinado que otro. El que el fuego sea cálido o que el cielo sea rotundo es determinado por la causa que produce simultáneamente el ser del cielo y su rotundidad. Pero lo grave está determinado a descender y no recibe necesariamente el acto de descender del generante, sino que sólo lo tiene del principio que naturalmente lo determina a descender. Pero, si la voluntad causada quiere necesariamente algo, no es determinada por la causa a tal querer, como lo grave

no tamen naturaliter agit, cum non possit natura magis esse determinata ad agendum, quam quod sit necesitata ad agere?

Respondeo: Omne agens naturale, vel est omnino primum vel, si est posterius, erit ab aliquo priori naturaliter determinatum ad agendum; voluntas autem nunquam potest esse agens omnino primum, sed nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiori; quia ipsamet est tale activum quod seipsam determinat in agendo, sic intelligendo quod si voluntas aliquid necessarium velit, puta A, non tamen illud velle causatur naturaliter a causante voluntatem, etiamsi naturaliter causaret voluntatem; sed posito actu primo quo voluntas est voluntas, si ipsa sibi relinqueretur, etsi posset contingenter habere vel non habere hoc velle, tamen seipsam determinaret ad hoc velle.

44. Quando igitur dicitur quod naturale principium non potest magis determinari quam quod necessitetur, [16] respondeo: Licet necessarium sit summe determinatum, quoad exclusionem indeterminationis ad utrum libet, tamen aliquod necessarium aliquo modo est magis determinatum quam aliud, sicut ignem esse calidum vel caelum esse rotundum est determinatum a causante dante simul esse calidi et rotunditatem; sed grave est determinatum ad descensum, non habito necessario actu descendendi ab ipso generante, sed tantum habito ab ipso principio naturaliter determinativo ad descendendum. Voluntas autem causata, si necessario vult aliquid,

es determinado a la caída, sino que solamente tiene de la causa el principio que la determina a tal querer.

45. Podría objetarse: Si el descenso es causado por gravedad intrínseca, lo grave se mueve a sí mismo. Pero, en tal caso, ¿por qué no se mueve con libertad igual a aquella por la que la voluntad se mueve al acto de querer que causa necesariamente?

Respuesta: La causación de la gravedad es natural, la de la voluntad es libre. Razón: La voluntad es voluntad, y lo grave es grave.

46. Podría, pues, decirse brevemente que el ser de la forma y el modo de ser, y el hacer y el modo de hacer son inmediatos. Por eso, como no hay otra razón de por qué este ser tiene tal modo de ser, fuera de que es tal ser, así no hay razón de por qué este ser tiene tal modo de actuar, es decir, libre o natural, fuera de que es tal principio activo, es decir, libre o natural.<sup>48</sup>

## RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

47. Al argumento en contrario<sup>49</sup> puede responderse:

La intención de Agustín en tal texto es argüir contra Cicerón, quien negó la presciencia de Dios<sup>50</sup>; no era necesario que, admiti-

non sic est determinata a causante ad illud velle sicut grave ad descensum, sed tantum a causante habet principium determinativum sui ad hoc velle.

45. Si autem dicas, si descensus causatur a gravitate intrínseca, tunc grave moveret se; quare igitur non libere aequè sicut voluntas moveret se ad illud velle, respectu cuius ipsa voluntas est ratio necessaria causandi?

Respondet: Illa causatio gravitatis est naturalis, ista libera, quia hoc est hoc et illud est illud.

46. Breviter, igitur, posset dici quod esse formae et modus essendi, agere et modus agendi sunt immediata; ideo, sicut non est alia ratio quare hoc habet talem modum essendi, nisi quia est tale ens, sic non est aliqua ratio quare hoc habet talem modum agendi, puta libere vel naturaliter, nisi quia est tale principium activum, scilicet liberum vel naturale.

## AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

[17] 47. Ad argumentum in contrarium:

Dici potest quod intentio Augustini est ibi arguere contra Ciceronem, qui negavit praescientiam Dei; nec ex illa praescientia concessa, oportet eum negare liberum arbitrium nostrum.

Augustinus autem docet qualiter praescientia Dei et liberum arbitrium  
<sup>48</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I d.10 n.6-9, 30-38 (IV 341-342, 352-363); d.2 n.327-344 (II 322-332).

<sup>49</sup> Cf. *supra* n.2.

<sup>50</sup> M. T. Cicero, *De natura deorum* III c.26ss (*Opera omnia*, ed. C. F. A. Nobbe Nova ed. stereotypa IX [Lipsiae, C. Tauchnitz, 1849] p.144ss); *De divinatione* II c.57 (IX 250-51); *De fato* c.10 (IX 290ss).

tida la presciencia, negara nuestro libre albedrío. Agustín<sup>51</sup> enseña cómo la presciencia de Dios y el libre albedrío se dan simultáneamente, por este argumento: "Así para Dios es cierto el orden de las causas, lo que concedió el mismo Cicerón." Continúa<sup>52</sup>: "Y nuestras mismas voluntades están en el orden de las causas, pues las voluntades humanas son causas de las obras humanas. Y así, el que preconoció todas las causas de las cosas, no ignoró en aquellas causas nuestras voluntades. Después añade<sup>53</sup>: "Luego ¿cómo el orden de causas, cierto a Dios precognoscente, hace que nada sea en nuestra voluntad cuando en el orden de las mismas causas nuestras voluntades ocupan un gran lugar?" Dice también en el capítulo siguiente<sup>54</sup>: "La razón de que nada es en nuestra voluntad no es que Dios preconoció que habría de ser en nuestra voluntad. Pues no conoció la nada, sino algo, y, habiéndolo él preconoció, hay algo en nuestra voluntad."

Respondiendo, quiere mostrar cómo se hallan simultáneamente la necesidad que la presciencia requiere en lo presbido y el hecho de que, no obstante, lo presbido se halle en nuestra voluntad. Ello no sería ciertamente verdad si se diese necesidad de violencia, de la que escribe: "Incluso si no queremos, hace lo que puede", tal es, por ejemplo, la necesidad de la muerte. Pero, si es una necesidad cualquiera de la que solemos decir: "Es necesario que algo sea así o que algo se haga así, no hay que temer que, si se admite tal necesidad en nuestro acto preconoció, nos prive de

simul stant, sic arguendo: "Sic, inquit, Deo certus est ordo causarum, quod concessit ipse Cicero". Subdit Augustinus: "Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, quoniam humanae voluntates humanorum operum causae sunt, atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit". Et post: "Quomodo igitur ordo causarum praescienti Deo certus id efficit, ut nihil in nostra sit voluntate, cum in ipsarum causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates?". Etiam in sequenti capitulo: "Non propterea nihil in nostra voluntate est, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate; non enim nihil praescivit sed aliquid, et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate".

Respondendo autem vult ostendere quomodo simul stant necessitas illa, quam in praescito requirit praescientia, et tamen quod praescitum sit in nostra voluntate. Hoc quidem non esset verum, si esset ibi necessitas violentiae, de qua ait: "Etiam si nolimus, efficit quod potest"; sicut est necessitas mortis. Sed si est necessitas qualiscunque, de qua solemus dicere, 'necesse est ut ita sit aliquid vel ut ita fiat aliquid', non oportet timere quod talis necessitas, si ponatur in actu nostro praescitio, nobis auferat

<sup>51</sup> AUGUSTIN, *De civ. Dei* V c.9 n.3: PL 41,150; c.4-9 n.1,2 (col. 151, 152,153).

<sup>52</sup> *Ibid.*, n.3: PL 41,150-151.

<sup>53</sup> *Ibid.*, n.4 (col. 151).

<sup>54</sup> *Ibid.*, c.10 n.2 (col. 153).

libertad. Aunque la necesidad de la prescencia o de lo presabido en cuanto tal sea necesidad de inmutabilidad, no es necesidad simple o de determinación omnimoda, sino sólo de inevitabilidad, por la suposición de que el acto es presabido.

48. Para mostrar que no cualquiera necesidad destruye la libertad, añade las palabras por las que se ha arguido<sup>55</sup>: "Ni la vida y prescencia de Dios ponemos bajo necesidad", etc.<sup>56</sup>. Si dijera sólo "prescencia", sería fácil ver cómo no la ponemos bajo necesidad que repugna a la libertad. Pues sabe algo determinado libre y contingentemente, aun suponiendo que conoce inmutablemente lo que reconoce. Lo mismo cabe decir de mi acto presabido; aunque sea inmutablemente presabido, procede contingentemente de Dios presciente; permanece igualmente mi contingencia en su ejecución.

49. Ofrece mayor dificultad lo que añade "vida", pues dice "vida y prescencia". Cabe dar una doble respuesta:

La vida se toma en el texto por el acto beatífico, como en Juan 17<sup>57</sup>: *Esta es la vida eterna que te conozco*, y como la toma también el Filósofo en la *Metafísica*<sup>58</sup>: "El acto del entendimiento es vida". Por igual razón, el acto de la voluntad es vida. Esta vida no cae, ni en Dios, bajo la necesidad que excluye la libertad.

50. Por vida se entiende la vida natural de Dios. En tal caso no debe entenderse de la vida tomada en sí, sino de la vida en

libertatem, quia ista necessitas praescientiae, vel praescitii ut praescitii, etsi sit necessitas immutabilitatis, non est tamen simpliciter necessitas inevitabilitatis sive omnimodae determinationis, sed tantum inevitabile ex suppositione ista, quia illud est iam praescitum.

[18] 48. Et ad ostendendum quod non qualiscunque necessitas tollit libertatem, subdit illud ex quo argutum est: "Neque et vitam Dei et praescientiam", etc. Si praescitiae dixisset "et praescientiam", facile esset videre qualiter illam non ponimus sub necessitate quae repugnet libertati, quia libere et contingenter praescit hoc, licet supposito quod praesciat immutabiliter praesciat. Et eodem modo est de actu meo praescito, quod licet sit immutabiliter praescitus tamen contingenter ex parte Dei praescientis; et similiter relinquatur contingencia ex parte mei exequentis.

49. Sed difficilius est quod addit: "Vitam et praescientiam". Sed ibi potest esse duplex responsio:

Una, quod vita accipitur ibi pro actu beatifico, sicut accipitur vita Joann. 17: "Haec est vita aeterna, ut cognoscant te"; et sicut loquitur Philosophus XII *Metaphysicae*: "Intellectus actus est vita"; et pari ratione actus voluntatis est vita; vita ista non cadit sub necessitate excludente libertatem, etiam in Deo.

50. Si autem intelligatur vita pro vita naturali ipsius Dei, tunc non debet intelligi de illa vita secundum se accepta, sed de ipsa ut a voluntate

<sup>55</sup> Cf. *supra* n.3.

<sup>56</sup> AUGUST., *De civ. Dei* V c.10 n.1: PL 41,152.

<sup>57</sup> Io 17,3.

<sup>58</sup> ARISTOT., *Metaph.* XII c.7 (1072b25-30).

cuanto aceptada por la voluntad divina. Ahora bien, puede darse un bien necesario en sí y con necesidad que repugna a la libertad aunque sea aceptado libremente, incluso contingentemente. Ejemplo: Si alguien se precipita voluntariamente y, al caer, continúa su querer, cae necesariamente con la necesidad de la gravedad natural, y, sin embargo, quiere libremente la caída. Así Dios, aunque viva necesariamente con vida natural y con necesidad que excluye toda libertad, con todo, quiere libremente vivir con tal vida. Luego no ponemos bajo necesidad la vida de Dios en cuanto amada por El con voluntad libre.

divina acceptata; potest autem esse aliquid bene in se necessarium, et necessitate repugnante libertati, quamvis tamen sit libere, imo contingenter acceptatum. Exemplum: si quis voluntarie se praecipitat, et semper in cadendo illud velle continuat, necessario quidem cadit necessitate gravitatis naturalis, et tamen libere vult illum casum; ita Deus, licet necessario vivat vita naturali, et hoc tali necessitate quae excludit omnem libertatem, tamen vult libere se vivere tali vita; igitur vitam Dei non ponimus sub necessitate, intelligendo vitam ut a Deo libera voluntate dilectam.

## CUESTION XVII

*Si el acto de dilección natural y el acto de dilección meritoria son de la misma especie*

*Resumen.*—El acto de dilección natural se toma en dos sentidos. En un sentido significa la elicitación del acto de amor conformemente a la inclinación natural de la criatura racional. En otro sentido significa el acto de dilección *ex naturalibus*, aunque tal acto sea en contra de la inclinación de la naturaleza racional, como son todos los pecados.

El mérito es un acto aceptado por Dios como digno de premio. El mérito añade al acto dos relaciones: una a la voluntad de Dios, otra al premio. Además, el mérito implica dos relaciones a dos causas, a la voluntad libre y a la gracia; se requiere que el acto sea elicitado según caridad.

El acto meritorio y el acto natural no se distinguen específicamente. Ello se prueba: El mérito es constituido por relación o por relaciones; y los entes absolutos no son constituidos ni se distinguen específicamente por relaciones. Además, lo que es potencial a la forma específica no difiere específicamente de ella; y el acto natural es potencial respecto del mérito.

Escoto, sin embargo, concede que en cierto sentido puede decirse que el acto de dilección natural y el acto meritorio difieren específicamente. A la objeción: "Aunque el acto de caridad o meritorio no se halle en especie opuesta a la del acto de virtud moral, se halla al menos en especie ulterior y más completa que el acto moral", contesta: Podría concederse esta conclusión. Y, en tal caso, se diría que la dilección meritoria posee cierta razón específica que la dilección natural en cuanto tal no posee. Por lo tanto, la razón de 'meritorio' sería la razón específica complementaria de la bondad precedente. Sin embargo, no es una razón específica opuesta o distinta.

En la respuesta al argumento principal observa que difieren específicamente los actos que proceden de principios totales específicamente distintos, o de principios parciales opuestos y necesarios, pero no los actos que derivan de principios subordinados. Y la caridad no es principio total ni principio parcial opuesto del acto, sino un principio subordinado a la voluntad; pertenece a la potencia el usar del hábito, no al revés.

1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra.*—A continuación<sup>1</sup> se inquiere si el acto de dilección natural y el acto de dilección meritoria son de la misma especie?<sup>2</sup>

Se arguye que no:

Los actos que son elicitados por principios distintos en especie difieren en especie. Estos actos—el de dilección natural y el de dilección meritoria—son tales. Luego difieren en especie.

Prueba de la mayor: En los principados no hay diferencia menor, sino mayor que en los principios.

Prueba de la menor: El acto de dilección natural se elicita por la voluntad propia con su acción natural; el acto de dilección meritoria, por el contrario, se elicita mediante un hábito sobrenatural, la caridad. Ahora bien, lo natural y lo sobrenatural difieren en especie.

2. Se arguye en contra de la opinión precedente:

La diferencia específica de los actos se deriva principalmente de los objetos *per se*. Ahora bien, el objeto *per se* de la dilección natural y meritoria es el mismo; ambos actos aman a Dios bajo la razón de bien sumo.

## QUAESTIO XVII

*Utrum actus dilectionis naturalis et actus dilectionis meritoriae sint eiusdem speciei*

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra.*—Deinde quaeritur utrum actus dilectionis naturalis et actus dilectionis meritoriae sint eiusdem speciei.

Arguitur quod non:

Quia illi actus differunt specie, qui elicuntur a principis diversis speciei; isti actus sunt huiusmodi; igitur etc.

Probatio maioris: Non est minor differentia in principatis, imo maior.

Probatio minoris: Actus dilectionis naturalis elicitur a voluntate propria actione naturali ipsius; actus autem dilectionis meritoriae elicitur mediante habitu supernaturali, puta caritate; naturale autem et supernaturale differunt specie.

2. Contra:

Differentia specifica actuum praecipue accipitur ex per se obiectis; nunc autem, idem est per se obiectum dilectionis naturalis et meritoriae, quia Deus sub ratione summi boni utroque actu diligitur.

<sup>1</sup> Cf. *supra*, *Quodl.* q.16 n.1.

<sup>2</sup> Cf. *Deus Scriptoris, Ordinato* I d.17 n.129-159 (V 202-215); IV d.49 q.9 y 10 (ed. Vives XXI 316-333).

3. *Respuesta a la cuestión.*—En esta cuestión hay que ver, primero, qué se entiende por dilección natural; segundo, qué se entiende por dilección meritoria; tercero, de la respuesta dada a tales cuestiones se infiere la verdad de lo investigado.

## ARTICULO I

### Sentido de dilección natural

4. En cuanto al primer problema, hay que observar que, en la cuestión, la dilección natural no significa la inclinación de la naturaleza al bien, que es coetánea a la naturaleza y tal vez no se distinga de ella, sino... el acto elícito de la dilección natural. Tal inclinación no es acto elícito; podría llamarse dilección habitual, pues se asimila al hábito en que precede al acto y permanece sin él.<sup>3</sup>

5. Sin embargo, el acto de dilección natural del que se quiere podría entenderse, de un modo, por el acto elícito según la inclinación natural, como cuando la mente actualmente se ama a sí o actualmente quiere lo que le es cómodo; y, de otro modo, por el acto natural de la dilección en cuanto distinto del acto sobrenatural; es decir, por el acto que la voluntad puede elicitar naturalmente de sí, aunque no sea según la inclinación natural, como un acto vicioso que la voluntad puede tener de sí, aunque, según el Damasceno<sup>4</sup>, semejante acto sería anatural o antinatural.

[2] 3. *Ad quaestionem.*—Hic, primo, videndum est quid intelligendum sit per dilectionem naturalem; secundo, quid per dilectionem meritoriam; tertio, ex his inferatur veritas quaesiti.

## ARTICULUS I

### De dilectione naturali

4. De primo: Non intelligitur hic dilectio naturalis illa inclinatio naturae ad bonum, quae est coeaeva ipsi naturae, imo forte non aliud ab ipsa natura, sed quaeritur de actu elícito dilectionis naturalis; illa autem inclinatio non est actus elícitus, et pro tanto posset dici dilectio habitualis, quia assimilatur habitui in hoc quod est praecedens actum et permanens sine actu.

5. Actus autem dilectionis naturalis, de quo quaeritur, posset uno modo intelligi actus elícitus secundum illam inclinationem naturalem, puta quando mens actus diligit se vel actu vult sibi commodum. Alio modo posset intelligi actus naturalis dilectionis, distinguendo contra supernaturalem; ille scilicet quem voluntas ex seipsa actu naturali potest habere, licet non

Parece que, en la cuestión, el acto natural de dilección se entiende más bien de este modo. El primer argumento<sup>5</sup> lo entiende así. Hay que observar, sin embargo, que la dilección natural entendida del primer modo va acaso incluida, al menos en la mayoría de los casos, en la dilección natural tomada del segundo modo. Pues podemos elicitar con poder natural muchos actos de dilección—no todos— a los que estamos inclinados naturalmente. No todos, pues tenemos inclinación natural al acto perfectísimo acerca del fin último y, sin embargo, no podemos llegar a él por nuestra naturaleza.<sup>6</sup>

## ARTICULO II

### Sentido de dilección meritoria

6. *Relaciones incluidas en lo meritorio.*—En cuanto al segundo problema,<sup>7</sup> afirmo que el acto meritorio es el acto especialmente grato a Dios, es decir, digno del premio debido por él. Dije 'especialmente', pues Dios acepta todos los actos con aceptación general, amándolos según su bondad y ordenándolos a sí mismo como a fin, mientras el acto meritorio lo acepta especialmente en orden a algún bien que debe darse justamente por él. 'Meritorio', por lo tanto, añade al acto doble relación: Una a la voluntad aceptante, otra al bien al que la voluntad aceptante lo ordena. Es similar a esta segunda relación la relación importada por

sit secundum inclinationem naturalem, sicut voluntas ex seipsa potest habere actum vitiosum, et tamen ille actus est praeter naturam vel contra naturam, secundum Damascenum. Hoc secundo modo magis videtur intelligi in quaestione, quia sic procedit primum argumentum; tamen primo modo intelligendo dilectionem naturalem, illa forte continetur sub dilectione naturali secundo modo accepta, saltem ut in pluribus; quia plures actus dilectionis, ad quos naturaliter inclinamur, possumus potestate naturali elicere, licet non omnes, quia ad perfectissimum circa ultimum finem est inclinatio naturalis, licet ad illum non possit natura attingere ex se.

## ARTICULUS II

### De dilectione meritoria

[3] 6. *Relationes quae in meritorio includuntur.*—De secundo, dico quod actus meritorius est actus Deo specialiter acceptus, tanquam scilicet dignus praemio reddendo pro illo actu. "Specialiter" dixi, quia omnia acceptat acceptatione generali, diligendo ea secundum bonitatem suam et ordinando ea ad seipsum ut ad finem, sed actum meritorium specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum iuste reddendum pro eo. 'Meritorium' igitur addit supra actum duplicem relationem: unam ad voluntatem ut acceptantem, et aliam ad illud bonum ad quod voluntas acceptans illud

<sup>3</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.49 q.10 n.2-3 (ed. Vivès XXI 518-19).

<sup>4</sup> Damasc., *De fide orth.* II c.30: PG 94,976.

<sup>5</sup> Cf. *supra* n.1.

<sup>6</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. n.12-39, 57 (I 9-22, 35).

<sup>7</sup> Cf. *supra* n.3.

el acto de usar. Usar es ordenar el objeto querido a otro como a fin, al modo que la voluntad meritoria ordena el acto meritorio a otro objeto como a premio.

Pero ninguna relación importada por 'meritorio' es real, ninguna pertenece al acto por algo real que se dé en él, sino sólo por el acto de la voluntad que lo acepta. Y es que no sólo es el entendimiento capaz de comparar un objeto con una comparación que no es de la naturaleza de la cosa, sino que lo es también la voluntad; como el entendimiento lo compara conociéndolo, la voluntad lo compara aceptándolo. Acaso este poder de comparar el objeto con una comparación que no es de la naturaleza del objeto pertenece a estas dos potencias por una razón común a ellas, por su inmaterialidad.

7. A la pregunta de si la comparación del objeto por el acto de la voluntad es una relación de razón puede responderse: Si la relación de razón se toma estrictamente, es decir, por la relación causada en el objeto por un acto de la parte racional por esencia, o sea, por un acto del entendimiento, la relación causada por la voluntad no es una relación de razón. Pues es causada inmediatamente por la voluntad en cuanto elicitada inmediatamente un acto comparativo. Síguese que, si se toma la relación de razón estrictamente, no toda relación es real o de razón, sino que hay un tercer tipo de relación, relación de la voluntad comparante. Pero la relación de razón puede entenderse de otro modo, por cualquiera comparación hecha por un acto de la parte racional por esencia o ordinat. Et huic relationi secundae similis est illa quae importatur in hoc quod est uti. Uti enim est obiectum volum ordinare ad aliud ut ad finem, sicut voluntas, apud quam meretur quis, actum istum meritorium ordinat ad aliud ut ad praemium. Neutra autem relatio importata per 'meritorium' est realis, quia non competit actu ex natura alicuius realis in actu, sed tantum per actum voluntatis quo actus acceptatur. Non solum enim intellectus potest comparare obiectum aliqua comparatione quae non est ex natura rei, sed etiam voluntas potest, hoc acceptando, sicut intellectus cognoscendo. Et forte posse comparare obiectum comparatione quae non est ex natura obiecti, competit illis potentiis per rationem communem in eis, scilicet propter immaterialitatem eorum.

7. Et si quaeras, de comparatione causata in obiecto per actum voluntatis, an sit relatio rationis, [4] potest dici quod, stricte accipiendo relationem rationis, scilicet pro habitudine causata in obiecto per actum partis rationalis per essentiam scilicet intellectus, illa non est relatio rationis; quia comparatio ista immediate causatur per voluntatem, sicut ipsa immediate habet actum comparativum; et tunc sequitur quod, sic stricte accipiendo relationem rationis, non omnis relatio est realis vel rationis, sed est tertia, scilicet relatio voluntatis comparantis. Alio modo potest intelligi relatio rationis pro quacunque comparatione facta per

por participación; en este sentido, la comparación de la voluntad puede decirse relación de razón.

8. Ulteriormente, 'meritorio' connota o cuasi preexige en el acto una doble relación a cuasi doble principio.

Una a la voluntad, en cuanto es el principio que elicit a o impera libremente el acto. Nada es aceptado como meritorio si no se halla libremente en el poder del operante. Más, lo que es común al mérito y al demérito, o sea, la imputabilidad, requiere la relación a la voluntad en cuanto ésta posee el acto en su poder. Nada se imputa a alguien como premiable o punible ni, por consiguiente, como laudable o vituperable si no se halla en su poder; la alabanza es en cierto sentido premio, y el vituperio castigo.

La otra relación que lo 'meritorio' requiere en el acto es a la forma sobrenatural por la que la persona o la potencia operante es aceptada, es decir, a la gracia o a la caridad<sup>8</sup>. El acto no es aceptado como digno de premio si no es aceptada la persona que lo elicit, según las palabras del Génesis<sup>9</sup>: *Miró Dios a Abel y a sus ofrendas*. Miró a Abel antes que a sus ofrendas, porque la oblación de la persona no amada no place. Por eso continúa el Génesis: *Pero a Cain y a sus ofrendas no miró*.

9. Sin embargo, se duda qué relación a la caridad se requiere para que el acto sea meritorio. Parece que basta que resida la caridad en el operante; por el hecho de que éste es especialmente

actum partis rationalis, sive per essentiam sive per participationem, et sic ista potest dici relatio rationis.

8. Ulteriorius, 'meritorium' connotat sive quasi praexigit in actu duplicem habitudinem eius quasi ad duplex principium.

Una est ad voluntatem ut libere elicentem vel imperantem actum. Nihil enim acceptatur ut meritorium, nisi sit libere in potestate operantis; imo illud quod est commune ad meritum et demeritum, quod potest intelligi per hoc quod est imputabile, requirit istam habitudinem ad voluntatem ut in potestate sua habentem actum. Nihil enim imputatur alicui, nec ut praemiable nec ut punibile, nisi sit in potestate eius, nec per consequens ut laudabile vel vituperabile; laus enim quodammodo praemium est, vituperium quidem poena.

Alia autem habitudo requiritur ipsius actus ad formam supernaturalem, quae acceptatur ipsa persona vel potentia operans, quae ponitur esse gratia vel caritas. Non enim actus alicuius acceptatur ut dignus praemio, nisi persona operans sit accepta, secundum illud Génesis 4: "Respexit Deus ad Abel et ad munera eius"; prius ad Abel quam ad munera, quia non placet oblatio non dilecti. Unde sequitur ibi: "Ad Cain vero et ad munera eius non respexit".

[5] 9. Sed qualis requiritur habitudo actus ad caritatem ad hoc ut sit meritorium, dubium est. Videtur enim quod sufficit caritatem inesse

<sup>8</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* prol. n.18 (I 12-13); I d.17 n.142as (V 207ss); III d.19 qu. n.7 (ed. Vives XIV 718-719); d.18 qu. n.4 (ibid. 663-664); II d.7 n.11 (ed. Vives XII 386-387); IV d.6 q.6 n.2 (ed. Vives XVI 578-579).  
<sup>9</sup> Gen 4,4.



amado según caridad, su acto será aceptado especialmente. Así vemos que la súplica de uno ante alguien es aceptada y la de otro no lo es, aunque no haya diferencia en el principio activo de las súplicas; la única diferencia que se da es que el uno es especialmente amado por el suplicado y el otro no.

10. Contra esto se arguye: Uno que posee la caridad puede pecar venialmente. Respuesta: Tal acto no es aceptable, porque contiene algo repugnante. Pero para que un acto que no contiene ningún elemento repugnante similar sea aceptado basta el principio de la aceptación de la persona.

11. A esto se opone, parece, el hecho de que quien posee la caridad puede elicitar un acto indiferente<sup>10</sup>. No se ve repugnancia en que elicite un acto sin ordenarlo al fin último actual o virtualmente, es decir, en virtud de un acto inmediatamente ordenado a él. Tal acto no sería meritorio, pero tampoco sería pecado; uno no está obligado por ningún precepto a ordenar todos sus actos a Dios actual o virtualmente —del modo dicho.

12. *Conclusión.*—Luego cabe decir que, para que el acto sea meritorio, no basta que lo acompañe la caridad existente en la persona; se requiere, además, que el acto sea elicitado según la inclinación de la caridad inherente. Dios, quien se ama a sí solo y por ipsi operanti, quia ex quo secundum caritatem est specialiter dilectus, actus eius specialiter acceptabitur. Sicut videmus quod supplicatio unius apud aliquem acceptatur et alterius non, licet inter eos non sit differentia in aliquo quod sit principium activum respectu actus supplicandi, sed tantum in hoc est differentia, quod iste est specialiter dilectus ab illo qui rogatur, et ille non.

10. Sed contra hoc arguitur: Quia habens caritatem potest peccare venialiter. Dicitur quod ille actus non est acceptabilis, quia habet aliquid repugnans, sed ad hoc quod actus aliquis non habens aliquid tale repugnans acceptetur, sufficit solum principium acceptationis personae.

11. Contra hoc videtur esse quod ab habente caritatem potest aliquis actus indifferens elici, quia non apparet repugnancia quod aliquem actum elicit non ordinans actualiter ad finem ultimum vel virtualiter, hoc est virtute alicuius actus immediate ordinati ad illum. Ille igitur non est meritorius, nec tamen est peccatum, quia nullo praecepto astringitur quis actualiter omnem actum suum ordinare in Deum vel virtualiter, modo praedicto.

12. *Conclusio.*—Potest, igitur, dici quod ad hoc quod actus sit meritorius, non sufficit quod habeat secundum caritatem inexistens personae, sed ultra hoc requiritur quod secundum inclinationem caritatis inexistens actus elicatur. Deus enim, qui se solum et propter seipsum diligit, potest aliquam formam deformem dare creaturae, quam habens specialiter

si mismo, puede dar a la criatura una forma deforme; y quien la posee es amado especialmente, y la obra a la que tal forma inclina es aceptada especialmente por ser según su inclinación.

### ARTICULO III

#### Solución de la cuestión

13. *Los actos de dilección natural y meritoria no difieren en especie.*—En cuanto al tercer problema principal<sup>11</sup>, puede decirse que los actos de dilección natural y meritoria no difieren en especie si hablamos de la diferencia *per se* importada por las razones de tales actos, pero difieren si hablamos de la diferencia *per accidens*, es decir, de alguna diferencia concomitante, como la diferencia de objetos u otra similar, incluyendo la diferencia específica del acto en el ser de naturaleza.

14. Prueba de la conclusión así entendida:

Una forma absoluta no se distingue en especie de otra sólo por la relación, sino por una diferencia absoluta del mismo género, como se dice en los *Predicamentos*<sup>12</sup>: "Son diversas las especies y las diferencias de los géneros diversos no puestos subalternadamente." Luego lo absoluto no se distingue específicamente por algo relativo. Pero, como se dijo antes en la cuestión sobre diligatur, et opus eius, ad quod ipsa inclinat, pro quanto sit secundum ipsius inclinationem, specialiter acceptetur.

### ARTICULUS III

#### Quaestionis solutio

[6] 13. *Actus dilectionis naturalis et meritoriae non differunt specie.* De tertio principali, potest dici quod actus dilectionis naturalis et meritoriae non differunt specie, et hoc loquendo de per se differentia quam important per se ratio naturalis et ratio meritorii; non autem per accidentem, de differentia scilicet aliqua concomitante, puta differentia obiectorum vel aliqua tali, intelligendo etiam de differentia actus specifica in esse naturae.

14. Haec conclusio sic intellecta probatur sic:

Quia forma absoluta non distinguitur specie ab alia per solam relationem, sed per aliquam differentiam absolutam eiusdem generis; secundum illud in *Praedicamentis*: "Diversorum generum, et non subalternationum, diversae sunt species et differentiae"; absolutum igitur non distinguitur specificè per aliquod respectivum. Actus autem dilectionis est

<sup>10</sup> Cf. DENS SCOTUS, *Ordinatio* II d.41 qm. (ed. Vivès XIII 431-436).

<sup>11</sup> Cf. *supra* n.3.

<sup>12</sup> ARISTOT., *Praedic.* c.3 (1b17-18).

ello<sup>13</sup>, el acto de dilección es una forma absoluta, mientras lo 'meritorio', como se dijo<sup>14</sup>, sólo importa relación. Luego el acto de dilección no se distingue por ella.

15. Aun cuando se negara una de las premisas de esta razón, al menos son verdaderas, parece, estas dos: Que no hay distinción específica por la sola relación de razón o por una relación no real. Y que 'meritorio', como se dijo<sup>15</sup>, sólo importa formalmente una relación o relaciones de razón, no reales, a la voluntad aceptante y al premio en orden al cual se acepta.

16. *Obiectiones y respuestas*.—Cabría decir que, aunque estas razones concluyan que el acto de dilección natural no se distingue del acto meritorio en el género de naturaleza, puede, sin embargo, distinguirse de él en el género de costumbre. La distinción en este género se basa en relaciones, pues las circunstancias dicen formalmente relaciones. Acaso algunas, como la circunstancia del fin, dicen relaciones no reales; el que alguien quiera un acto concreto por un fin determinado, actualmente sólo implica, parece, la relación de lo querido a tal fin por el acto de la voluntad.

Contra esto se arguye: Lo que es potencial propio respecto de la forma específica no se distingue específicamente de la especie, porque, en cuanto es potencial, no se halla completamente en especie ninguna. Ahora bien, el acto natural, como aquí hablamos, es potencial propio respecto del acto meritorio, pues el acto, con forma absoluta, ut habitum est, prius in quadam quaestione de hoc motu; 'meritorium' autem, ut dictum est, non importat nisi respectum; igitur etcetera.

15. Si istius rationis altera praemissarum negaretur, saltem ambae istae videntur verae; quod non est distinctio specifica rei a re per solum respectum rationis vel non realem; nunc autem, 'meritorium', ut dictum est, non importat formaliter nisi respectum vel respectus, et non reales, puta ad voluntatem acceptantem et ad praemium in ordine ad illud ad quod acceptatur.

16. *Obiectiones et responsa*.—Diceretur quod, etsi istae rationes concludant quod non distinguatur actus ab actu in genere naturae, tamen distingui potest in genere moris, quia illa distinctio fit per respectus, cum circumstantiae formaliter dicant respectus. Et forte aliquae dicant respectus non reales, sicut videtur de circumstantia finis, nam quod aliquis velit hunc actum propter hunc finem non videtur dicere in actu nisi relationem voliti per actum voluntatis ad talem finem relati.

[17]. Contra hoc: Illud quod est proprium potenziale ad formam specificam, non distinguitur specificè ab ipsa specie, quia ipsum ut est potentiale, non est complete in aliqua specie; nunc autem, actus naturalis, ut hic loquimur, est proprium potentiale respectu illius quod dicit actus

<sup>13</sup> Cf. *supra*, *Quod* II, q.13 n.8-16.

<sup>14</sup> Cf. *supra* n.6-8.

<sup>15</sup> Cf. *supra* n.6-7.

siderado en cuanto está en el poder natural de la voluntad, es capaz del orden que lo 'meritorio' importa. Ejemplo: Si el animal estuviera constituido sólo por la forma de animal y no por la forma específica bajo el género animal, no sería específicamente distinto de alguna especie bajo el género animal, porque sería potencial propio respecto de la forma específica. Cabe decir otro tanto de la naturaleza del acto comparada a las condiciones que lo 'meritorio' importa.

17. Cabría objetar: En tal caso no podría decirse que el acto moral se distingue específicamente del 'meritorio' en la especie moral, porque el acto moral se halla en la especie de virtud moral, mientras el 'meritorio' se halla en la especie de otra virtud, es decir, de la virtud sobrenatural. Y, sin embargo, esta razón no vale. Estas virtudes —la moral y la sobrenatural— difieren específicamente; y, por consiguiente, los actos difieren también específicamente en el género moral. Ahora bien, el acto de virtud moral es acto moral en el sentido de que está en el poder natural, no excede tal poder.

Respuesta: El acto que está completamente circunstanciado según virtud moral, es potencial respecto de la virtud que lo 'meritorio' importa. Es incluso potencial más inmediato que el acto natural, es decir, que el acto natural en su pura naturaleza, presupuesto por la virtud moral. Es razonable que el acto meramente natural reciba primero la perfección que no trasciende el poder de la naturaleza, cual es la perfección de la virtud moral, y que, ulteriormente, una vez lograda tal perfección, reciba la perfección meritoria, quia actus sub illa ratione consideratus, sub qua est in potestate naturali voluntatis, capax est ordinis illius quem importat 'meritorium'. Exemplum huius: si animal esset tantum constitutum per formam animalis et non per formam specificam sub animali, illud non esset distinctum specie ab aliqua specie sub animali, quia esset proprium, potentiale respectu formae specificae; ita est de natura actus comparata ad illas condiciones quae importat 'meritorium'.

17. Diceretur: quod tunc actus moralis non posset dici distinguí specie a 'meritorio' in specie moris, quia iste actus est in specie virtutis moralis; actus autem meritorius est in specie alterius virtutis, puta supernaturalis; istae autem virtutes differunt specificè, igitur et actus differt actus in genere moris; et tamen ille qui est actus virtutis moralis est actus naturalis, intelligendo quod est in naturali potestate voluntatis, quia actus virtutis moralis non excedit totam potestatem illam.

Respondeo: Actus qui est complete circumstantiatus secundum virtutem moralem, est potentiale respectu virtutis quam dicit 'meritorium'; imo est immediatus potentiale quam actus naturalis; naturalis, hoc est naturae nudeae, ut praesupponitur virtuti morali. Est enim rationale ut cendit totam facultatem naturae, cuiusmodi perfectio est secundum virtutem

simplemente sobrenatural. Luego la razón antes dada<sup>16</sup>, es decir, que lo potencial no se distingue específicamente de aquello respecto de lo cual es potencial, no sólo concluye del acto meramente natural en cuanto es anterior a la perfección moral, sino también del acto perfectamente moral, pues bajo la premisa mayor puede incluirse una menor que sería verdadera, no sólo del acto meramente natural, sino también del acto moral.

18. Cuando se argue: La virtud moral difiere en especie de la caridad; por lo tanto, el acto de virtud moral difiere en especie del acto meritorio en el género moral, la consecuencia no vale tratándose de virtudes subordinadas. Aunque podría parecer que los actos de virtudes opuestas serían específicamente distintos al menos en el ser moral, sin embargo, cuando una virtud es superior y la otra inferior, no es necesario que la bondad que el acto deriva de una sea absolutamente distinta en especie de la bondad que tiene de la otra, sino más bien que la virtud superior de bondad ulterior, cuasi complementiva de la bondad dada por la inferior. Así la caridad se dice forma de otras virtudes, porque la bondad meritoria, propia del acto que de algún modo es de caridad, es complementiva de toda otra bondad del acto.

19. Contra esto se argue: Aunque el acto, en cuanto es de caridad o meritorio, no se halle en especie opuesta a la del acto en cuanto es virtud moral, se hallaría al menos en especie ulterior y más completa que el acto en cuanto moral. Tal distinción específica basta para el caso.

moralem; et ulterius, illa habita, recipiat perfectionem simpliciter super-naturalem. Non solum igitur de actu mere naturali, ut scilicet prior est perfectione morali, sed etiam de actu perfecte morali, concludit ratio prius facta, scilicet quod potendale non distinguitur specificè ab illo respectu cuius est potendale, quia sub illa maiori potest accipi minor vera non solum de actu mere naturali sed de actu morali.

[8] 18. Et cum arguitur quod virtus moralis differt specie a caritate, igitur actus differt specie ab actu in genere moris; consequentia non valet, quando sunt virtutes subordinatae; licet enim de virtutibus disparatis videretur quod eorum essent actus distincti specie, saltem in esse moris, tamen quando una est superior et alia inferior, non oportet quod bonitas quam habet actus ab una sit distincta absolute specie a bonitate quam habet ab alia, sed magis quod virtus superior tribuat bonitatem ulteriorem, quae sit quasi complementiva bonitatis illius quam tribuit inferior. Et hoc modo caritas dicitur esse forma aliarum virtutum, quia bonitas meritoria, quae competit actui aliquo modo a caritate, est complementiva bonitatis cuiuscunque alterius in actu.

19. Contra hoc: Saltem actus, ut est caritatis sive meritorius, licet non sit in specie disparata ab actu ut est virtus moralis, erit tamen in specie ulteriori et completiori quam sit actus unde moralis, et talis distinctio specifica sufficit ad propositum.

<sup>16</sup> Cf. *supra* n.16.

En cuanto a esta objeción, podría concederse la conclusión; y, en tal caso, se diría que la dilección meritoria posee cierta razón específica que la dilección natural en cuanto natural no posee, aunque la misma dilección numérica, en cuanto presupuesta por la nota de meritorio, sea natural. Luego la nota de 'meritorio' es la nota específica complementiva de la bondad precedente, pero no es una nota específica distinta (*disparata*); ni prueba más el medio del potencial propio<sup>17</sup> y de la perfección complementiva antes usado<sup>18</sup>. Si la justicia general fuera la virtud suprema y la forma de otras virtudes morales, habría que decir de ella algo similar a lo dicho respecto de la caridad.

20. De otro modo cabe decir que la nota de 'meritorio' no es específica y complementiva en el género de moralidad, porque no dice una bondad o rectitud intrínseca del principio activo, sino que lo presupone solamente y dice ulteriormente una relación a la voluntad aceptante. Sin embargo, si lo 'meritorio' no presupone 'precisamente' la bondad moral del acto, sino la bondad que da la caridad, como esta bondad es actualmente más completa que la bondad moral, síguese que el acto meritorio posee alguna bondad específica ulterior a la bondad moral. Pues, aunque lo 'meritorio' no importe tal bondad ulterior, lo preexige. Y ello parece probable, pues, de otro modo, podría ser meritorio un acto que no tuviera ninguna bondad ulterior a la bondad natural.

21. Contra esto se argue: Puede darse un acto incluso completamente existente en la especie de moralidad sin que se

Hic, uno modo posset concedi conclusio; et tunc dilectio meritoria diceretur habere quamdam rationem specificam, quam non habet aliqua dilectio naturalis unde naturalis, licet eadem dilectio numero sit naturalis, considerata ut praesupposita rationi meritorii. Ratio igitur 'meritorii' est ratio specifica complementiva bonitatis praecedentis, non autem specifica disparata; nec plus probat medium prius positum de potenciali proprio et perfectione complementiva. Si autem iustitia generalis est virtus suprema et forma aliarum virtutum moralium, tunc de illa esset aliquo modo simile et de caritate.

[9] 20. Aliter, dicitur quod ratio 'meritorii' non est aliqua ratio specifica et complementiva in genere moris, quia non dicit aliquam bonitatem vel rectitudinem intrinsecam activi, sed tantum illam praesupponit et dicit ulterius respectum ad voluntatem acceptantem. Sed si 'meritorium' non praesupponat praecise bonitatem actus moralem, sed bonitatem quam tribuit caritas, cum illa sit completior bonitate morali in actu, sequitur quod actus qui est meritorius habet aliquam bonitatem specificam ulteriorem quam bonitatem moralem. Licet enim 'meritorium' non importet talem bonitatem ulteriorem, tamen praexigit; et hoc videtur probabile, quia alias posset actus esse meritorius, qui tamen nullam haberet bonitatem ultra bonitatem moralem.

21. Contra hoc: Actus potest haberi etiam complete existens in

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*

<sup>18</sup> Cf. *supra* n.18.

posea el hábito de virtud. Tal es generalmente el acto de elección que genera a la virtud moral. Por consiguiente, a *simili*, toda la bondad que tiene el acto cuando la caridad está presente podría tenerla sin su presencia.

Respuesta: La razón prueba que podría tener toda aquella rectitud, porque tendría la misma conformidad a la regla, es decir, al dictamen verdadero, y, por lo tanto, tendría la misma bondad moral, pues tal rectitud es bondad moral o no se da sin ella. Pero el acto de caridad, más allá de su rectitud, es decir, más allá de su conformidad al conocimiento directivo, posee bondad propia por ser según inclinación de la caridad. El ser según tal inclinación es tener bondad caritativa propia, lo que no sucede en las virtudes morales.

22. *Más objeciones.*—Contra la conclusión<sup>19</sup> que se defiende en la solución de la cuestión se objeta.

El conocimiento natural de Dios y el conocimiento de la fe infusa son actos específicamente distintos en el entendimiento. Luego por igual razón la dilección natural y la dilección caritativa en el afecto son específicamente distintas.

23. Prueba del antecedente: El acto de fe infusa es determinadamente verídico, no puede ser falso. En cambio, el acto de fe adquirida de una fuente natural puede ser falso. Ahora bien, en los actos cognitivos, lo que es determinadamente verídico se distingue específicamente de lo no determinadamente verídico;

specie moris, licet non habeatur habitus virtutis, sicut est generaliter de electione, qua generatur virtus moralis; igitur a simili, omnem bonitatem quam actus habebit, quando caritas inest, habere posset si non inesset.

Respondeo: Ratio probat quod omnem illam rectitudinem posset habere, quia conformitatem eandem ad regulam, puta dictamen verum, et ideo in moralibus haberetur eadem bonitas moralis, quia illa rectitudo est bonitas moralis vel non est sine ea. Sed actus caritatis ultra rectitudinem, hoc est, conformitatem sui ad cognitionem directivam, habet propriam bonitatem ex hoc quod est secundum inclinationem caritatis; imo esse secundum illam inclinationem est habere propriam bonitatem caritativam; non sic de virtutibus moralibus.

[10] 22. *Aliae obiectiones.*—Contra conclusionem quae tenetur in solutione quaestionis, obicitur sic:

Cognitio naturalis de Deo et cognitio fidei infusae sunt actus differentes specie in intellectu; igitur, pari ratione, dilectio naturalis et dilectio caritativa in affectu.

23. Antecedens probatur: Quia actus fidei infusae est determinate veridicus, ita quod non potest ei subesse falsum; actui autem credulitatis acquisitae ex naturalibus potest subesse falsum; in cognitivis autem illud quod est determinate veridicum distinguitur a non determinate verídico

consta de la *Ética*<sup>20</sup>: "La sospecha y la opinión que pueden conllevar falsedad se distinguen específicamente de las virtudes intelectuales, que son hábitos determinadamente verídicos."

24. El antecedente se prueba también porque el conocimiento natural científico de Dios difiere específicamente —ello es manifiesto— de toda fe.

La consecuencia se prueba: 1) Por un argumento a *simili*, pues parece que sucede algo similar en los actos del entendimiento y en los actos de la voluntad; 2) por la causa, pues, cuando los conocimientos previos difieren en especie, los actos consecuentes de la voluntad difieren también en especie; los actos de la voluntad que son de la misma especie sólo preexigen *per se* actos previos de la misma especie.

25. *Respuesta.*—El antecedente<sup>21</sup> puede negarse respecto del acto natural y sobrenatural de creer. El creer sobrenatural es acto elicitado según inclinación de la fe infusa, mientras el creer natural es acto elicitado según certeza recibida de un testigo. Ahora bien, como se dijo en una de las cuestiones anteriores<sup>22</sup>, uno puede creer con un mismo acto simultáneamente por el testimonio del testigo y por inclinación de la fe infusa si se da. Luego es realmente el mismo acto. Y, en cuanto es natural, es potencial respecto de la perfección que recibe de la fe infusa. Pero el potencial propio no se distingue específicamente de lo perfecto que tiene perfección propia más allá de lo potencial.

subesse falsum, distinguuntur a virtutibus intellectualibus, quae sunt habitus determinate veridici.

24. Probatur etiam antecedens de cognitione naturali scientifica de Deo, de qua videtur manifeste quod differat specie a quacunque credulitate.

Consequentia probatur: Tum per locum a simili, quia videtur esse simile de istis actibus in intellectu et de illis in voluntate; tum a causa, quia quando cognitiones praeviae differunt specie, actus voluntatis sequentes differunt specie, quia ea quae sunt eiusdem speciei non praexiunt per se nisi aliqua eiusdem speciei.

25. *Contra ista.*—Ad illud antecedens potest negari aliquando de actu credendi naturali et supernaturali, quia credere supernaturale est actus ut elicitor secundum inclinationem fidei infusae; credere autem naturale est actus elicitor secundum certitudinem acceptam ab aliquo testificante. Nunc autem, ut dictum est prius in quadam quaestione, simul potest quis uno et eodem actu credere ex testimonio asserentis et credere secundum inclinationem fidei infusae, si inest; igitur idem est actus in re; et ille, ut est naturalis, est potentialis ad illam perfectionem quam recipit a fide infusa. Proprium autem naturale non distinguitur specie a perfecto, habente ultra illud potentiale propriam perfectionem.

<sup>20</sup> ARISTOT., *Ética ad Nic.* VI c.3 (1139b15-24).

<sup>21</sup> Cf. *supra* n.22.

<sup>22</sup> Cf. *supra*, Quodl. q.14 n.23.

<sup>19</sup> Cf. *supra* n.13.

26. A la prueba del antecedente <sup>26</sup> puede responderse: El conocimiento cierto, que tiene certeza propia intrínseca —por sí o por el objeto, en cuanto está incluido en él, o por una causa *per se*— se distingue específicamente del conocimiento incierto. Ejemplo: El conocimiento del principio es cierto por el objeto, es decir, por el principio que es verdad manifiesta por sí o al menos es manifiesto de los términos que son *per se* las causas de la evidencia del principio y están incluidos en el mismo. Pero la conclusión es cierta por el principio, como por la causa de su certeza. Ahora bien, el acto de fe infusa no es cierto por ninguno de estos modos, sino sólo por un factor extrínseco. La luz de la fe infusa, por ser cierta participación de la luz divina, sólo puede inclinar el entendimiento a una proposición determinadamente verdadera. Luego la certeza actual deriva de cierta comparación a un factor extrínseco infalible al que el acto se conforma. Tal certeza no procede de la perfección intrínseca del acto; si se elicitara con igual intensidad sólo según la fe adquirida, sería igualmente perfecto en cuanto a todo lo que le es intrínseco.

27. Se argue en contra: Al menos esta certeza la tiene por su causa *per se*; y ello basta.

Respuesta: Sea cualquiera la causalidad de la fe infusa respecto del acto de creer, no hace que tal acto sea más cierto para el entendimiento que lo tiene que si no lo causara. La certeza es naturalmente apta para inherir en el entendimiento excluyendo de

[11] 26. Ad probationem antecedentis: Potest dici quod cognitio certa, quae habet propriam certitudinem intrinsecam, et hoc vel a se, vel ab objecto, ut includitur in ipsa, vel ab aliqua per se causa, distinctur specie ab incerta cognitione. Exemplum: cognitio principii seipsa est certa, vel ab objecto, scilicet a principio quod est a se verum manifestum, vel saltem est manifestum ex terminis qui sunt per se causae evidentiae principii et includuntur in ipso. Conclusio autem est certa per principium, tanquam per causam suae certitudinis. Sed per nullum istorum modorum est actus fidei infusae certus, sed tantummodo a quodam extrínseco. Illud enim lumen fidei infusae, quia est participatio quaedam luminis divini, non potest inclinare intellectum, nisi in aliquod determinate verum. Certitudo ergo illa in actu est ex quadam comparatione ad quodam extrínsecum infallibile, cui actus ille conformatur. Non est autem ex ipsa intrínseca perfectione actus, quia aequae perfectus esset, quantum ad quodlibet intrínsecum sibi, si aequae intense eliceretur praecise secundum fidem acquisitam.

27. Contra: Saltem istam certitudinem habet a per se causa sua, et hoc sufficit.

Respondeo: Qualiscunque sit causalitas fidei infusae respectu actus credendi, tamen non facit actum illum esse certiores intellectui habenti actum quam si ipsa fides infusa non causaret. Certitudo enim nata est inesse intellectui de actu suo excludens non tantum deceptionem, sed etiam

<sup>23</sup> Cf. *supra* n.23.

su acto no sólo la decepción, sino también la duda. Ello acontece si el entendimiento no percibe el motivo de la certeza de su acto. Pues, si no lo puede percibir, podría, parece, dudar. Pero el entendimiento no percibe el principio que causa la certeza.

28. La otra prueba del antecedente <sup>28</sup> referente al acto científico se funda, parece, en lo que es manifestamente verdadero. Pero, en tal caso, hay que negar la consecuencia <sup>25</sup>. No se sigue: 'Si las intelecciones se distinguen en especie, se distinguen también las voliciones', a no ser que se añada en el antecedente que las intelecciones, en cuanto previas *per se* a las voliciones, se distinguen en especie; es decir, si no se añade que se requiere distinción específica en las intelecciones para que puedan tener tales voliciones. Pero ello no sucede en el caso; si uno, sabiendo por razón natural que Dios es bueno, elicit el acto de fruición acerca de Él; y otro, creyendo que Dios es bueno, lo ama, ni el acto científico en cuanto tal ni el acto de fe en cuanto tal se requiere *per se* para tener el acto de dilección; ambos se requieren bajo una razón común, es decir, en cuanto son ostensivos del objeto diligible.

29. Similarmente podría responderse también a la primera prueba del antecedente <sup>26</sup>, basada en la fe infusa y adquirida <sup>27</sup>: Aunque tales actos difieren en especie, no difieren *per se* en cuanto son previos al amor. Es decir, no es necesario que se distinguan dubitationem. Et hoc non est nisi intellectus percipiat illud a quo actus habet quod sit certus, quia si nihil potest percipere unde sit certus, videtur quod possit dubitare; intellectus autem non percipit illud principium certificant.

[12] 28. Alia autem probatio antecedentis, quae tangit de actu scientifico, videtur accipere manifeste verum, et tunc neganda est consequentia; non enim sequitur, 'si intelecciones distinguantur specie, igitur et volitiones', nisi addatur in antecedente quod intelecciones, ut sunt per se praeviae ad volitiones, distinguuntur specie, hoc est, quod requiratur in eis distinctio specifica ad hoc ut possent habere tales volitiones; et ita non est in proposito, quia si quis naturali ratione sciens Deum esse bonum eliciat actum fructuonis circa ipsum, et aliter credens ipsum esse bonum diligit ipsum, nec primus actus requiritur per se ad habendum dilectionem, vel scientificus, nec secundus, ut creditivus, sed utroque requiritur sub quadam ratione communi, scilicet ut ostensivus obiecti diligibilis.

29. Consimiliter, etiam, posset dici ad aliam probationem antecedentis de credulitate infusa et acquisita; esto quod illi actus differunt specie; hoc non est per se, inquantum sunt praevia ad diligere; hoc est, inquantum praecedunt ipsos actus diligendi, non requiritur illa differentia istorum

<sup>24</sup> Cf. *supra* n.24.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*

<sup>26</sup> Cf. *supra* n.23.

<sup>27</sup> A ella se respondió anteriormente desde otro punto de vista. Cf. *supra* n.26.

específicamente en cuanto preceden a los actos de amor. Ejemplo: Si a alguien se le demostrara conclusivamente y a otro dialécticamente que un objeto determinado debe quererse, el acto por el que uno querría el objeto no diferiría específicamente del acto por el que lo querría el otro. En los conocimientos, en cuanto son previos, no se requiere esta diferencia específica.

### RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

30. *Respuesta inválida de algunos*.—Al argumento principal<sup>28</sup>:

Se ha respondido que el hábito no es la causa de la sustancia del acto, sino de su modo. Y que podría concederse que tal modo difiere a su manera en especie de la sustancia del acto<sup>29</sup>.

31. Aunque a algunos parezca que esta respuesta tiene probabilidad si se habla del modo que el hábito da al acto y consiste en operar deletable, fácil, pronta y expeditamente—pues parece que el hábito adquirido da comúnmente al acto estos modos, o este modo si son uno—, o si se habla del modo que sobre los modos indicados da el hábito de virtud a los actos virtuosos, y consiste en actuar recta o virtuosamente, con todo, ninguno de tales modos puede ser actualmente propio de la caridad o del acto meritorio. Lo 'meritorio', como se dijo<sup>30</sup>, significa un acto aceptado por la voluntad divina en orden a la retribución. Ahora actorum specifica. Exemplum: si alicui demonstrative concluderetur hoc esse volendum et alteri dialectice, tamen actus quo iste vellet hoc non differt specie ab actu quo ille vellet idem, quia in cognitionibus, inquantum sunt praeviae, non requiritur ista differentia specifica.

### AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

[13] 30. *Responsio non valida*.—Ad argumentum principale:

Dicitur quod habitus est causa non substantiae actus, sed modi in actu, et ille modus posset concedi differre specie suo modo a substantia actus.

31. Ista responsio, licet videatur secundum aliquos probabilitatem habere, loquendo de illo modo quem habitus attribuit actui, cuiusmodi est deletabiliter vel faciliter vel prompte operari vel expedite, (istos quidem modos, vel etiam istum modum, si sint unus modus, videtur habitus acquisitus communiter tribuere actu), vel si ultra hoc dicatur quod habitus aliquis, puta virtutis, virtuosus tribuit recte vel virtuose agere, tamen nullus istorum modorum in actu potest esse proprius caritati vel actui meritorio; quia 'meritorium', ut dictum est, dicit actum acceptatum voluntati divinae in ordine ad praemium reddendum. Nunc autem, nihil

<sup>28</sup> Cf. *supra* n.1.

<sup>29</sup> GODEFRIDUS DE FONTI, *Quodlib.* II q.1 in corp. (ed. Pelzer in *Ph.R.* II [Louvain 1904] p.94).

<sup>30</sup> Cf. *supra* n.6.

bien, el que el acto sea aceptado por la voluntad o el que la voluntad lo acepte de ese modo es lo mismo. Y nada causado puede ser la razón formal de que la voluntad acepte el acto de ese modo, entendiendo por razón formal la que media entre la potencia y el acto. Luego no parece que pueda decirse que la caridad es el principio del modo que le corresponde propiamente al acto.

32. *Respuesta válida*.—Por consiguiente, cabe responder de otro modo al argumento: La mayor, es decir 'los actos que son elicitados por principios diferentes en especie difieren en especie', es verdadera de los principios totales, porque los actos reciben de ellos su entidad total y, por lo tanto, su unidad y distinción. Es igualmente verdadera de los principios parciales opuestos y exigidos *per se* en cuanto opuestos. Pero, si los principios son subordinados o si no se requiere *per se* que sean opuestos, no es necesario que los actos se distingan en especie. Ahora bien, la caridad no es el principio total del acto ni es un principio opuesto respecto de la voluntad, sino un principio subordinado. Pertenece a la potencia el usar del hábito, no al revés. La caridad no se requiere tampoco *per se* ni para la sustancia del acto ni para el acto en cuanto meritorio; sólo se requiere como algo previo para que el acto sea aceptable.

33. Ni siquiera para esto se requiere como algo previo con necesidad propia del orden esencial de las causas, sino sólo con necesidad que deriva de la disposición de la voluntad, que contingentemente dispuso no aceptar el acto si no es elicitado según tal inclinación. Pero el principio que distingue específicamente aliud est actum acceptari a voluntate divina sic quam voluntatem sic acceptare actum; nihil autem causatum potest esse ratio formalis voluntati quod sic acceptet actum, et hoc intelligendo ut ratio formalis medians inter potentiam et actum; igitur de caritate non videtur posse dici quod ipsa sit principium illius modi in actu, qui modus sibi proprie correspondet.

32. *Responsio valida*.—Potest, igitur, aliter dici ad argumentum: Quod maior illa, quod 'actus illi differunt specie qui eliciuntur a principiis differentibus specie', vera est de principiis totalibus, quia ab illis habent totaliter actus entitatem suam, et per consequens unitatem suam et distinctionem. Vera est etiam de principiis partialibus, dum tamen sint principia disparata et per se requisita inquantum disparata, quia si sint subordinata vel non per se requiratur quod sint disparata, non oportet quod actus specie distinguantur. Nunc autem, caritas non est principium totale actus, nec disparatum respectu ipsius voluntatis, sed subordinatum, quia potentiae est uti habitu, non e converso. Nec est per se requisita non solum ad substantiam actus, sed nec ad actum inquantum meritorium, sed requiritur ut quoddam praeivium ad hoc quod actus sit acceptabilis.

33. Sed nec requiritur ut tale praeivium necessitate ordinis essentialis causarum, sed tantum necessitate dispositionis illius voluntatis, quae contingenter disposuit non acceptare actum nisi secundum istam inclinationem sit elicitus. Principium autem specie distinguens, vel est per se principium



el acto es su principio *per se* —y, por consiguiente, principio que le da alguna entidad real que procede de él—, o es al menos principio suyo según aquello por lo que se distingue específicamente. O, si es principio que distingue dispositivamente, es necesario que disponga *per se* a que el efecto en cuanto distinto sea causado según orden esencial. Ninguna de estas condiciones compete al acto por el hábito de la caridad.

34. En esta conexión debe indicarse ordenadamente cuál es el acto imputable a alabanza o a vituperio, cuál el acto nudo y el acto virtuoso según virtud moral y cuál el acto caritativo y el acto meritorio.

El primero dice relación a la potencia que elicita libremente el acto.

El segundo añade relación a la virtud que inclina a él, o mejor, a la regla de la virtud, es decir, al dictamen de la razón recta.

El tercero dice relación a la caridad que inclina a él.

El cuarto, a la voluntad divina, que lo acepta especialmente.

El tercero incluye alguna bondad que no incluye el segundo y es preexigida para el cuarto, no por la naturaleza de la cosa, sino por disposición de la voluntad aceptante.

Illius in se, et per consequens dans sibi aliquam entitatem realem quae sit eius in se, vel saltem est principium eius secundum illud secundum quod distinguitur specie; vel si est principium dispositive distinguens, oportet hoc ut distinctum causetur; nullum istorum competit actui per habitum caritatis.

34. Nota hic per ordinem quis sit actus imputabilis ad laudem vel vituperium, actus nudus, actus virtuosus secundum virtutem moralem, actus caritativus et actus meritorius.

Primus dicit respectum ad potentiam libere elicentem actum.

Secundus addit respectum ad virtutem inclinantem vel verius ad regulam virtutis, scilicet rationem rectam, ut dictantem.

Tertius dicit respectum ad caritatem inclinantem.

Quartus ad voluntatem divinam specialiter acceptantem.

Tertius dicit bonitatem aliquam ultra secundum, et praecaxtiam ad quartum, non ex natura rei, sed ex dispositione voluntatis acceptantis.

## CUESTION XVIII

Si el acto externo añade alguna bondad o malicia al acto interno

*Resumen.*—El sentido de la cuestión es de si, cuando el acto interno y externo acerca del mismo objeto se dan en el mismo supósito, el externo añade al interno bondad moral específicamente distinta de la bondad que corresponde a los grados de la intención y a otras circunstancias suyas.

La bondad moral es la integración de todas las condiciones que, según la recta razón, convienen al acto, o al agente por el acto. Se da doble bondad, esencial, o absoluta, y accidental, o relativa. La bondad natural sólo se da en los agentes carentes de entendimiento, y la bondad moral sólo en los seres inteligentes. La conveniencia del objeto a tal acto y a tal agente se determina por la naturaleza del agente, del acto y del objeto. La bondad que deriva del objeto se dice *ex genere*, porque es potencial respecto de las bondades ulteriores. La primera de éstas es la circunstancia del fin, a la que siguen las demás circunstancias. La bondad es *ex integra causa*, la malicia *ex quocumque defectu*. La malicia es doble, privativa y contraria. Pueden darse muchas bondades en un acto.

El acto imputable es el que se halla en el poder de la voluntad mediata o inmediatamente. En él se dan dos relaciones: Una al dominio de la voluntad, otra a la pena o al premio. Hay diferencias entre el imputable mediato e inmediato.

En el acto externo hay bondad distinta de la bondad del acto interno. Ello se prueba por la autoridad de San Agustín, quien escribe: "Uno se hace miserable por la sola mala voluntad, pero se hace más miserable por el poder por el cual el deseo de la mala voluntad se satisface". Es obvio que no habla de la miseria de la culpa. Dice, pues, que el acto malo exterior se añade a la miseria de la culpa preexistente en el acto interior malo. Además, la bondad es la integridad de los elementos que, según la recta razón, deben convenir al acto. Ahora bien, la integridad de los elementos que, según el dictamen de la recta razón, deben convenir al acto interior y la integridad de los que deben convenir al acto exterior es diversa. Por lo tanto, es diversa también su bondad —y malicia— moral. Que la integridad que conviene al acto interno y externo es diversa se prueba: Aunque al acto externo en cuanto objeto querido y no en cuanto ejercitado actualmente podría convenirle en cierto modo denominativamente —con denominación externa— lo que conviene realmente al acto interior, no le conviene del mismo modo. Pues ni las potencias operativas son capaces del mismo acto ni son de la misma naturaleza, o al menos podrían tener distintas conveniencias, lo que basta para la conclusión.



1. *Planteamiento de la cuestión. Argumentos en pro y en contra*.—La cuestión siguiente<sup>1</sup> compara el acto intrínseco de la voluntad con el acto extrínseco, e inquiere si éste añade bondad o malicia a aquél<sup>2</sup>.

Se arguye que no<sup>3</sup>:

Lo que no tiene razón de voluntario, no tiene razón de bueno o de malo. Ahora bien, el acto externo, en cuanto distinto del interno, no tiene razón de voluntario, sólo tiene voluntariedad del acto interno. Luego el acto externo no tiene bondad o malicia propia. Y, no teniéndola, mal puede añadirse al acto interno. Luego no se la añade.

2. Se arguye en contra de la opinión precedente:

Lo prohibido por preceptos negativos encierra ilicitud propia y distinta. Ahora bien, el acto externo es prohibido por un precepto, y el acto interno por otro. Consta claramente de los preceptos: *No fornicarás*<sup>4</sup> y *no desearás la mujer de tu prójimo*<sup>5</sup>. Y también de estos otros: *No robarás*<sup>6</sup> y *no desearás los bienes del prójimo*<sup>7</sup>.

## QUAESTIO XVIII

*Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiae ad actum interiorem*

[1] 1. *Quaestio et argumenta pro et contra*.—Deinde quaeritur de comparatione actus intrinseci voluntatis ad actum extrinsecum: Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiae ad actum interiorem. Arguitur quod non:

Quia quod non habet rationem voluntarii, non habet rationem boni vel mali; actus autem exterior, ut distinctus ab interiori, non habet rationem voluntarii, quia non habet quod sit voluntarius nisi ab actu interiori; igitur actus exterior secundum se non habet bonitatem vel malitiam; non adderet autem, nisi tale aliquid secundum se haberet; igitur etc.

2. Contra:

Quae praeceptis negativis distinctis prohibentur, habent propriam et distinctam rationem illiciti; nunc autem alio precepto prohibetur actus exterior et alio interior, ut patet de istis praeceptis: "Non moechaberis", et "non concupisces uxorem" etc. Et similiter de istis praeceptis: "Non furum facies", et "non concupisces rem proximi" etc.

<sup>1</sup> Cf. *supra*, *Quodl.* q.16 n.1.

<sup>2</sup> Cf. *Duns Scotus, Ordinatio* II d.42 q.5 (ed. Vivès XIII 448-477).

<sup>3</sup> *Aristot., Ethica ad Nic.* III c.7 (1113b5-19).

<sup>4</sup> Ex 20,14.

<sup>5</sup> Ex 20,17.

<sup>6</sup> Ex 20,15.

<sup>7</sup> Ex 20,17.

3. *Respuesta a la cuestión*.—Esta cuestión ofrece mayor dificultad respecto de la bondad moral del acto. Es claro que su bondad natural, como quiera que se entienda, es distinta. La naturaleza del acto interno y la del externo es diversa. Más, tales actos son emitidos inmediatamente por potencias diversas: el interno, por la voluntad; el externo, por una potencia externa, aunque bajo el imperio de la voluntad.

4. En segundo lugar, la cuestión no ofrece dificultad respecto del acto interno y externo, que son distintos por ser emitidos por supósitos diversos, como cuando uno tiene un acto interno y otro un acto externo; o por ser emitidos en tiempos distintos por el mismo supósito, como cuando uno en un tiempo sólo tiene acto interno y otro un acto externo, sino respecto del acto interno y externo que van unidos, como cuando, en el mismo supósito, al acto interno sigue el externo.

5. En tercer lugar, la cuestión no debe entenderse de la adición de la bondad o malicia intensiva, sino de la extensiva. Sucede frecuentemente que, tanto en los actos buenos como en los malos, el acto de deseo de lo ausente es más remiso que el acto de lo presente, que San Agustín llama amor<sup>8</sup>: "El apetito del instante es amor del fruyente." Y acaso el acto que versa sobre el objeto presente no sólo es más intenso que el que versa sobre el objeto ausente, sino simplemente distinto. Pero, sean un mismo acto o dos actos distintos, el acto de amor es al menos intencionalmente más perfecto que el acto de deseo; satisface la voluntad

[2] 3. *Ad quaestionem*.—Ista quaestio habet maiorem difficultatem de bonitate actus moralis, quia de bonitate actus naturalis manifestum videtur, quidquid per illam intelligatur, quod ipsa est alta et alta alterius naturae. Patet autem quod alia est natura actus interioris et exterioris; imo isti actus eliduntur immediate a diversis potentiis: interior a voluntate, exterior a potentia aliqua exteriori, licet per imperium voluntatis.

4. Secundo, etiam habet difficultatem intelligendo de actu illo et isto, non quando sunt diversi sive in diversis suppositis, puta si unus habeat actum interiorem et alius exteriorem, sive in eodem supposito, puta si unus nunc solum habeat interiorem et alias exteriorem; sed difficultatem habet de actibus istis quando sunt coniuncti, puta quando in eodem ex actu interiori sequitur actus exterior.

5. Tercio, non est intelligenda quaestio de additione bonitatis et malitiae secundum intensivam, sed secundum extensionem; frequenter quidem evenit, quod tam in bonis quam in malis, actus desiderii, qui est respectu absentis, est remissior actu illo qui est praesentis, quem Augustinus vocat amorem, IX *De Trinitate* ult., dicens quod: "Appetitus instantis sit amor fruentis". Et forte non tantum est actus interior circa obiectum praesens quam circa absens, sed simpliciter alius actus; sed, sive sit idem actus desiderii et amoris, sive alius et alius, saltem actus amoris est perfectior intensivo; quicquid enim voluntatem eo modo quo

<sup>8</sup> August., *De Trin.* IX c.12 n.18: PL 42,971-972.

como no la puede satisfacer el acto de deseo. Es decir, cuando se da el acto externo, el interno es ocasionalmente intensificado. Pero no es esto lo que se inquiere en la cuestión. Se inquiere si el acto externo añade por sí otra bondad a la bondad propia del acto interno.

6. El sentido en que la cuestión presenta mayor dificultad es, pues, éste: Si el acto externo, unido al interno en el mismo súposito, posee bondad moral propia distinta de la bondad del acto interno.

7. Para su solución hay que investigar tres puntos: Primero, de dónde recibe el acto su bondad o malicia moral; segundo, si recibe su laudabilidad o vituperabilidad o culpabilidad de la misma fuente; tercero, si la bondad o la laudabilidad del acto externo y del interno es diversa.

## ARTICULO I

### Fuente de la bondad o malicia moral del acto

8. *Descripción de la bondad moral.*—La bondad moral del acto es la integridad de todo lo que, según el dictamen de la recta razón del agente, debe convenirle al acto o al agente en su acto.

9. *Declaración de la conveniencia según el dictamen de la recta razón.*—Declaración de esta descripción:

Como la bondad primaria del ente, llamada bondad esencial

actus desiderii non potest eam quietare; quando igitur exterior habetur, tunc vel occasionaliter actus interior intenditur. Sed de hoc non quaeritur, sed an actus exterior ex se addat bonitatem aliam illi, quae est in actu interiori.

6. Est igitur intellectus quaestionis istae, in quo praecipuam habet difficultatem: an actus exterior, quando in eodem est coniunctus interiori, habeat bonitatem moralem propriam, distinctam a bonitate actus interioris.

7. Ubi sunt tria videnda: Primo, a quo actus habeat bonitatem moralem vel malitiam. Secundo, an ab eodem habeat quod sit laudabilis, vel vituperabilis sive culpabilis. Tercio, si est alia bonitas vel laudabilitas tam in actu exteriori quam interiori.

## ARTICULUS I

### A quo actus habeat bonitatem moralem vel malitiam

[3] 8. *Bonitas moralis describitur.*—De primo, bonitas moralis actus est integritas eorum omnium, quae recta ratio operantis iudicare debere ipsi actui convenire vel ipsi agenti in suo actu convenire.

9. *Declaratur convenientia indicata secundum veliam rationem.*—Haec descriptio declaratur: Sicut enim bonitas primaria entis, quae dicitur bonitas essentialis, quae est integritas vel perfectio entis in se, impor-

y consistente en la integridad o perfección del ente en sí, importa positivamente la negación de imperfección—exclusión de imperfección y de disminución—, así la bondad secundaria del ente, que es accidental o adventicia, consiste en la integridad de conveniencia o en la conveniencia íntegra de tal bondad a tal ente o, viceversa, tal ente a tal bondad.

Estas dos conveniencias van comúnmente juntas. Ejemplo de la primera: la salud se dice buena para el hombre porque le conviene, y la comida se dice buena porque posee el sabor que le conviene. Un ejemplo de ambas lo hallamos en Agustín<sup>9</sup>: "Buena salud sin dolores ni cansancio"; he aquí el ejemplo del primer miembro—de la primera conveniencia—; la salud es buena para el hombre porque le conviene. Después continúa: "Y buen rostro de hombre de dimensiones parejas, alegremente afectado y excelentemente coloreado"; he aquí el ejemplo del segundo miembro—de la segunda conveniencia—; el rostro se dice bueno por los elementos que le convienen.

Hay diferencia entre ambos casos; lo que conviene a uno se dice ciertamente bueno para él, es decir, se dice que es perfección o bondad suya, pero no se dice denominativa o accidentalmente bueno en sí. Por el contrario, aquello a que conviene algo se dice denominativamente bueno porque posee lo que le conviene. En el primer caso, hay denominación como de la forma por el sujeto; así como el alma se dice "humana", algo se dice bien "humano" porque es bueno para el hombre. En el segundo caso, por el contrario, hay denominación del sujeto por la forma; así se dice:

tal positive negationem imperfectionis, per quod excluditur imperfectio et diminutio sic bonitas entis secundaria, quae est accidentalis sive superveniens entitati, est integritas convenientiae vel integra convenientia eius alteri cui debet convenire vel alterius sibi.

Et istae duae convenientiae communiter sunt connexae. Exemplum primum: sanitas dicitur bona homini, quia sibi conveniens, et cibis dicitur bonus, quia habet saporem sibi convenientem. Exemplum utriusque: potest haberi ab Augustino VIII *De Trinitate* cap.3: "Bona, inquit, valendo sine doloribus et lassitudine"; hoc pro primo membro, quia valendo est bona homini, quia est ei conveniens. Et subdit Augustinus: "Et bona facies hominis dimensa pariter, et affecta hilariter, et lucenter colorata"; hoc pro secundo membro, quia talis facies dicitur bona, habendo illa quae sibi conveniunt.

Et est differentia, quia illud quidem quod est conveniens alicui, dicitur ei bonum, hoc est, illi perfectio vel bonitas, sed non dicitur denominative vel accidentaliter bonum, in se. Illud autem, cui aliquid convenit, dicitur denominative bonum, eo quod habet illud quod sibi convenit. Et in primo est denominatio quasi formae a subiecto, sicut anima dicitur "humana", sic aliquid dicitur bonum homini, quia bonum "humanum"; sed in secundo,

<sup>9</sup> AUGUST., *De Trin.* VIII c.3 n.4: PL 42,9,19.

El hombre es bueno según un bien suyo determinado. Ahora bien, el acto es apto para convertir al agente y también para poseer una condición que le conviene. Por lo tanto, lo que posee tal bondad puede decirse bueno con bondad accidental de ambos modos. Ello es también generalmente verdad del acto natural. Por consiguiente, la bondad que consiste en que algo posea lo que le conviene, no sólo es bondad accidental, sino también natural<sup>10</sup>.

10. Ulteriormente, hay agente, el carente de entendimiento y voluntad, que no juzga ni puede juzgar de lo que conviene a su acto. En tal caso, lo que conviene al acto es determinado por las solas causas naturales, y el agente es inclinado a la acción por ellas; o si, sobre ello, hay juicio de un entendimiento y acción de una voluntad, tal juicio y acción sólo derivan de Dios, en cuanto director y motor universal de toda la naturaleza. La bondad del acto del agente carente de entendimiento es meramente natural.

Hay otro agente, el que actúa por entendimiento y voluntad, que juzga de la conveniencia de su acto y lo tiene en su poder. La bondad secundaria íntegra de tal acto se llama moral.

11. Más allá de este juicio general de la conveniencia del acto, que es común al acto del agente que actúa por conocimiento o sin conocimiento, hay agentes que actúan por conocimiento in-

ter converso, est denominatio subiecti a forma, cum dicitur, 'homo est bonus secundum illud bonum suum'; actus autem natus est convertitur agenti, et etiam habere aliquam conditionem sibi convenientem; utroque agentis modo habens illam potest dici bonus bonitate accidentaliter. Et hoc verum est generaliter de actu etiam naturali, et per consequens bonitas ista in habendo illud quod sibi convenit, non tantum est bonitas accidentaliter, sed naturalis.

[4] 10. Ulterius: Aliquod agens, de eo quod convenit actui suo, non iudicat, nec illud in potestate sua habet, sicut est agens sine intellectu et voluntate; et ibi, vel ex solis causis mere naturalibus determinatur quid conveniat actui, et ex eis inclinatur agens ad agendum; vel si ultra illud sit iudicium alicuius intellectus et motor alicuius voluntatis, hoc non est nisi ipsius Dei, in quantum est universalis director et motor totius naturae; et ista bonitas in actu agentis sine intellectu est mere naturalis.

Aliud est agens, quod de conveniencia sui actus iudicat, et illam in potestate sua habet, sicut agens per intellectum et voluntatem, et bonitas secundaria talis agens, íntegra dicitur bonitas moralis.

11. Ultra istud iudicium generale de conveniencia actus, quod est communiter de actu agentis per cognitionem sive sine cognitione, sunt

<sup>10</sup> Sigue una adición: "Esta conveniencia, o es de la naturaleza de los extremos, o, si debe reducirse al juicio de algún entendimiento, es una natural, pues, siendo el entendimiento la medida de la conveniencia, deberá reducirse al juicio de aquel entendimiento que es la medida de toda la naturaleza; es decir, el entendimiento divino. Como este entendimiento conoce perfectamente todo ente, conoce perfectamente la conveniencia o inconveniencia de un ente a otro."

trínseco según juicio especial<sup>11</sup>. Algunos de ellos sólo actúan con conocimiento sensitivo; aprehenden en algún modo la conveniencia del objeto, juzgan o no de la conveniencia del acto; no trascienden la bondad natural. Otros actúan por conocimiento intelectual, el único que juzga propiamente de la conveniencia; son capaces de poseer una regla intrínseca de rectitud de su acto; sólo ellos pueden elicitar un acto bueno con bondad moral.

12. Sin embargo, para que el acto posea esta bondad, no basta que el agente sea capaz de juzgar de su conveniencia; es necesario que de hecho juzgue rectamente de él y que lo realice según tal juicio. Si el agente está equivocado en su conocimiento propio, pero actúa conforme al conocimiento recto de otro, no actúa rectamente, pues debe regular su acto por conocimiento propio y, en la hipótesis, no actúa según él, sino contra él. Similarmemente, tal agente pone un acto que tiene en su poder. Ahora bien, tiene en su poder el acto cual lo conoce y lo pone; el poder del libre albedrío consiste formal u ocasionalmente en el conocimiento y la elección. Por lo tanto, aparece claro cómo la bondad moral del acto es la conveniencia juzgada según la recta razón del agente.

13. *Declaración de 'todo lo que debe convenir al acto' según el dictamen de la recta razón.*—Las otras palabras<sup>12</sup>: 'de todo lo que debe convenir al acto', se declaran de este modo:

aliqua, quae secundum iudicium speciale agunt ex cognitione intrinseca sibi; et quaedam cum cognitione sensitiva tantum, quae aliquo modo apprehendunt convenientiam obiecti, sive iudicent de convenientia actus sive non, saltem non transcendunt bonitatem naturalem; alia agunt ex cognitione intellectiva, quae proprie sola est iudicativa de tali convenientia, et talia nata sunt habere regulam intrinsecam rectitudinis in suo actu, et in solis istis potest esse actus bonus habens bonitatem moralem.

12. Sed non sufficit ad illam, quod in agente sit potentia iudicativa de convenientia sui actus, sed oportet quod actu recte iudicet de actu et secundum illud iudicium actus fiat. Si enim cognitio propria sit erronea, licet agatur conformiter cognitioni rectae alterius cognoscentis, quia tamen tale agens natum est regulari in suo actu per propriam cognitionem et secundum illam non agit sed contra illam, ideo non recte agit [5]. Consimiliter, talem actum elicit qualem habet in sua potestate; habet autem in potestate sua talem actum qualem cognoscit et elicit, quia potestas liberi arbitrii vel formaliter vel concomitantiter existit in cognitione et electione. Sic igitur patet qualiter bonitas moralis actus est convenientia iudicata secundum rectam rationem operantis.

13. *Declaratur pluralitas eorum quae recta ratio dicitur debere convenire actui*.—Quod autem addebatur 'omnium eorum, quae debent con-

<sup>11</sup> Notará el lector que este párrafo no hace mucho sentido si guardea conexión lógica estricta con lo que precede.

<sup>12</sup> Cf. supra n.8.

Todo juicio empieza de algo cierto. El primer juicio de la conveniencia no puede presuponer una conveniencia dictada por otro entendimiento; de lo contrario, no sería juicio primero. Presupone, pues, algo cierto y no juzgado por otro entendimiento, o sea, la naturaleza del agente, la potencia según la cual actúa, y la razón quidditativa del acto. De la naturaleza de estos factores, sin ninguna otra presuposición, el juicio concluye que un acto es conveniente a un agente que actúa por una potencia determinada. De la naturaleza del hombre, de la potencia intelectual y del acto de entender aparece lo que conviene que el hombre entienda. Aparece también claro, una vez conocida la naturaleza de la intelección, lo que no le conviene entender. Similarmente, de la naturaleza del hombre, de la potencia y del acto aparece manifestado por qué a la bestia no le conviene o, más propiamente, le repugna el entender. En este primer juicio, que se funda 'precisamente' en la naturaleza del operante, de la potencia operativa y del acto, no hay inconveniencia, es decir, no hay conexión indebida o no-ordenada, sino inconveniencia, es decir, imposibilidad absoluta de conveniencia.

14. Ulteriormente, de las razones de estas tres entidades: la naturaleza, la potencia y el acto del agente, puede concluirse cuál es el objeto conveniente a un acto en cuanto propio de un agente determinado. Por ejemplo, se puede concluir que al acto de comer le conviene el alimento restaurativo de lo perdido, pero no le conviene lo que no es apto por naturaleza para ser alimento.

Omne iudicium incipit ab aliquo certo. Primum iudicium de convenientia non potest presupponere aliquam convenientiam dictatam ab alio intellectu, quia tunc non esset primum. Presupponitur igitur aliquod certum et non ab illo intellectu iudicium, et huiusmodi est: natura agentis, et potentia secundum quam agit, et ratio quidditativa actus. Ex ratione enim istorum quidditativa concludit hunc actum esse convenientem huic agenti secundum istam potentiam vel disconvenientem, nullo presupposito nisi rationibus istorum terminorum; sicut ex ratione hominis et potentiae intellectivae et actus intelligendi, patet quod convenit homini per intellectum intelligere, patet etiam quod non convenit sibi per intellectum tangere, cognita ratione illius actus qui est tangere. Similiter patet ex rationibus naturae, potentiae et actus, quare bruto non convenit intelligere, vel magis proprie sibi repugnat intelligere; in isto quidem primo iudicio, quod praecise accipitur ex natura operantis et potentiae operativae et ipsius actus non est inconveniencia, hoc est, indebita sive inordinata connectio, sed disconvenientia, hoc est, impossibilitas absolute convenienti.

[6] 14. Ulterius: Ex rationibus istorum trium concludi potest quid sit obiectum conveniens tali actui, ut est talis agentis; puta de actu comedendi, quod convenienter transeat super cibum restaurativum depediti, non autem super illud quod non est natum esse nutrimentum, sicut

to; v. gr., la piedra o algo similar, que, aunque fuera alimento para otro animal, no lo es para el hombre.

Esta determinación del objeto es la primera perteneciente al género moral, no como una diferencia que coloca al acto en tal género, sino como un receptivo potencial de la determinación moral. Cuando el acto tiene un objeto conveniente al agente y a la acción, es capaz de determinación moral según circunstancias ordenadas. Por ello se dice que el acto recibe su bondad genérica del objeto; como el género es potencial respecto de las diferencias, así la bondad del objeto es la primera en el género moral, sólo presupone la bondad de la naturaleza; y es capaz de toda bondad específica en el género moral.

15. El proceso en la bondad específica, que se dice bondad de las circunstancias, es éste:

La primera bondad deriva, parece, de la circunstancia del fin; de la naturaleza del agente, de la acción y del objeto se concluye inmediatamente que un acto dado debe competir a un agente en orden a un fin determinado y debe ser elegido y apetecido por tal fin. Esta circunstancia no es del acto en cuanto puesto o no puesto 'precisamente' en su ser real, sino en cuanto querido y relacionado al fin por un acto de la voluntad. Más, la elección por el fin debido no es menos buena en el caso de que el acto externo no obtenga el fin que en el caso de que lo obtenga.

A la circunstancia del fin sigue, parece, la circunstancia del laps vel aliquid huiusmodi, quod licet alii animali esset nutrimentum non tamen homini.

Ista determinatio obiecti est prima determinatio quae pertinet ad genus moris, non tanquam differentia determinans ad aliquid in illo genere, sed tanquam potentiale receptivum determinationis moralis; quia quando actus habens obiectum convenientem agenti et actioni, tunc est capax determinationis moralis secundum circumstantias ordinatas; propter quod dicitur ex obiecto actus habere bonitatem ex genere, quia sicut genus est potentiale respectu differentiarum, sic bonitas ex obiecto est prima in genere moris, presupponens solum bonitatem naturae, et capax omnis bonitatis specificae in genere moris.

15. In ista autem bonitate specifica, quae dicitur bonitas ex circumstantia, talis est processus:

Prima bonitas videtur esse circumstantia finis, quia ex natura agentis et actionis et obiecti statim concluditur quod talis actus non debet competere tali nisi in ordine ad talem finem, et debet eligi et appeti propter finem talem; et ista circumstantia non est ipsius actus, ut in esse reali positi vel non positi praecise sic, sed est ipsius actus ut voluit et per actum voluntatis ad talem finem relati; imo, non minus est electio bona, quae sit propter finem debitum, esto quod per actum illum electum extra non attingatur finis electionis quam si attingeretur.

Post circumstantiam finis videtur sequi circumstantia modi agendi,

modo de la acción; cuál debe ser este modo se concluye de todos los factores indicados o de algunos de ellos.

Sigue la conclusión respecto del tiempo. Una acción determinada por un fin determinado, que tiene un modo determinado, no debe convenirle siempre a un agente determinado, sino cuando es ordenable a tal fin o cuando puede tener tal fin.

La última de todas las circunstancias parece ser la del lugar. Incluso hay actos cuya bondad completa no es determinada por el lugar.<sup>13</sup>

16. Queda, pues, aclarada la pluralidad de los elementos que, según el dictamen de la recta razón, deben convenir al acto. Según la descripción dada<sup>14</sup>, para que su bondad sea perfecta, el acto debe poseerlos íntegramente. Por eso Dionisio<sup>15</sup> escribe: "El bien es—depende—de una e íntegra causa; el mal, por el contrario, de los defectos particulares." Dice "toda causa", es decir, debe concner íntegramente todas las circunstancias.

17. Se arguye en contra: Como consta de la *Ética*<sup>16</sup>, las circunstancias son relaciones, y el bien es cualidad. La virtud es también cualidad en los *Predicamentos*<sup>17</sup>.

Respuesta: En la *Física*<sup>18</sup> se dice: "Toda virtud y malicia son respecto de algo". Luego el que los actos sean buenos o virtuosos importa una relación o varias relaciones. Sin embargo, lo 'bueno', o 'virtuoso', como 'sano' y 'pulcro', tiene un modo quae concluditur ex omnibus praedicatis vel aliquibus eorum talis vel talis debere esse.

Postea, concludi potest de tempore, quia tali agenti talis actio propter talem finem etiam talem habens modum non debet semper convenire, sed talem finem habere.

Última autem omnium videtur circumstantia loci; imo, multi sunt actus quorum etiam bonitas completa moralis non determinat locum.

16. Sic, igitur, patet de pluralitate eorum quae recta ratio dicat debere convenire actui, quia ad hoc ut sit perfecte bonus, debet habere, secundum descriptionem iam positam, omnium istorum integritatem. Unde Dionysius *De divinis nominibus* parte 4: "Bonum est ex una et tota causa, malum autem ex particularibus defectibus"; tota, inquit, causa, hoc est, integra ex omnibus circumstantiis.

[17] 17. Contra: Circumstantiae sunt relationes, et bonum est qualitas. X *Ethicorum*. Virtus etiam est qualitas in *Praedicamentis*.

Respondet: VII *Physicorum*: "Virtus omnis et malitia ad aliquid sunt". Actus igitur esse 'bonos' vel 'virtuosos', importat relationem vel multas relationes; sed tamen habet modum denominandi vel praedicandi

<sup>13</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.10 q.4m. (ed. Vivès XII 424-427).

<sup>14</sup> Cf. *supra* n.8.

<sup>15</sup> Ps.-Dionysius, *De divinis nominibus*, c.4.30: PG 3.806.

<sup>16</sup> Aristot., *Ethica ad Nic.* X c.2 (1173a13-22).

<sup>17</sup> Aristot., *Prædic.* c.8 (8b30).

<sup>18</sup> Aristot., *Physic.* VII c.3 (246b2-8).

de denominación o de predicación propio de la cualidad. Ello acontece en general con la cualidad de la cuarta especie.

18. *De dónde recibe el acto la malicia moral*.—Según la segunda parte del texto de Dionisio<sup>19</sup>, hay que ver de dónde recibe el acto la malicia moral:

De un modo, la malicia puede oponerse privativamente a la bondad en acto. De otro modo, puede oponersele contrariamente. De un modo, el hombre se dice malo contrariamente cuando tiene un hábito vicioso, que ciertamente es un hábito positivo, aunque con privación de la perfección debida; y, de otro modo, se dice malo sólo privativamente cuando carece de la bondad que debería tener, aunque no tenga un hábito vicioso positivo contrario.<sup>20</sup>

19. Esta distinción la hallamos en Boecio<sup>21</sup>. Al exponer la propiedad de la cualidad escribe: "Dicen que la injusticia no es contraria a la justicia. Pues piensan que la injusticia es privación, no contrariedad, de la justicia." Añade refutando a los que tal afirman: "Muchos hábitos se expresan con el término 'privación', como la iliberalidad y la imprudencia, que nunca se opondrían a las virtudes que son hábitos si no fuesen también hábitos."<sup>22</sup>

20. Esta distinción se muestra también por razón. Alguien puede no actuar con la circunstancia debida y, sin embargo, no actuar con circunstancia indebida; por ejemplo, cuando no or-qualitatis, sicut 'sanum' et 'pulchrum', et communiter ita est de quarta specie qualitatis.

18. *Unde actus habeat malitiam moralem*.—Iuxta secundam partem auctoritatis Dionysii, videndum est unde actus habeat malitiam moralem:

Uno modo, potest malitia opponi privative bonitati in actu; alio modo, contrarie; sicut etiam homo dicitur malus contrarie quando habet habitum vitiosum, qui est habitus quidem positivus licet cum privatione perfectionis debita; alio modo dicitur malus privative tantum, scilicet quia caret bonitate quam deberet habere, licet non habeat habitum vitiosum contrarium positivum.

19. Distinctio ista potest haberi a Boetio *Super Praedicamenta*, exponendo primam proprietatem qualitatis: "Dicitur, inquit, iustitiae iniustitiam non esse contrariam". Putant enim iniustitiam privationem esse iustitiae, non contrarietatem. Et subdit hoc reprobando: "Multae habitudines 'privativis' vocabulo proferuntur, ut iliberalitas atque imprudentia, quae nunquam virtutibus opponerentur, quae sunt habitus, nisi ipsae quoque habitus essent".

20. Per rationem apparet ista distinctio: Potest enim aliquis agere non cum circumstantia debita, et tamen non cum circumstantia indebida;

<sup>19</sup> Cf. *supra* n.16.

<sup>20</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.7 q.4m. n.12 (ed. Vivès XII 387).

<sup>21</sup> Boetius, *In categorias Aristot.* III: PL 64.255.

<sup>22</sup> Ibid.

dena el acto al fin debido, pero tampoco a un fin indebido. En este caso, el acto es malo privativamente, no contrariamente, como el acto ordenado a un fin indebido; y de muchos actos similares se forma un hábito similar en malicia, es decir, en malicia privativa, no contraria. Ejemplo: El dar limosna, no por un fin bueno, es decir, por amor de Dios o para subvenir al prójimo, pero tampoco por un fin malo, por ejemplo, por vanagloria o para perjudicar a alguien, es un acto malo privativamente, no contrariamente.

Dionisio se refiere a la malicia privativa cuando afirma que la carencia particular de una circunstancia requerrida necesariamente hace al acto malo. El acto no es malo contrariamente si no tiene alguna circunstancia positiva que encierra alguna deformidad.

21. Dicho brevemente: Como la bondad moral es conveniencia íntegra, la malicia moral es inconveniencia. La malicia privativa es inconveniencia privativa, es decir, carencia de la conveniencia debida y la malicia contraria, es decir, una condición que repugna a la conveniencia.

22. *Corolario*.—De lo que precede se sigue este corolario: El mismo acto substrato puede tener múltiple bondad moral; no sólo puede ser rectamente circunstanciado por muchas circunstancias particulares que integran una bondad—que no son muchas bondades—, sino que puede ser circunstanciado por todas las circunstancias pertenecientes a una virtud y todas las circunstancias pertenecientes a otra virtud; o sea, según diversos dicta-puta quando non ordinat actum ad finem debitum, nec tamen ipsum ordinat ad finem indebitum; tunc ille actus est *malus privative*, non *contrarie*, sicut ille qui ordinatur ad finem indebitum, et ex multis talibus actibus generatur habitus consumilis in malitia, scilicet *privativa*, non *contraria*. Exemplum huius: dare elemosynam non propter finem bonum, scilicet *amorem Dei* vel *subventionem proximi*, non tamen propter *malum finem*, puta *vanam gloriam* vel *nocumentum alicuius*, est actus *malus privative*, non tamen *contrarie*.

[8]. De malitia privativa loquitur Dionysius quod quicumque defectus particularis cuiuscunque circumstantiae necessario requisitae reddit actum sic malum; sed malus contrarie non est nisi habeat circumstantiam positivam habentem aliquam deformitatem.

21. Breviser igitur: sicut bonitas moralis est íntegra convenientia, sic malitia moralis est inconveniencia; et malitia quidem privativa disconvenientia privativa, hoc est, carencia convenientiae debita; malitia autem contraria est disconvenientia contraria, hoc est conditio aliqua repugnans convenientiae.

22. *Corollarium*.—Ex dictis sequitur corollarium: Quod in eodem actu substrato potest esse multiplex bonitas moralis, quia idem actus potest esse recte circumstantionatus, non solum multis circumstantiis particulatibus, quae non sunt multae bonitates sed integrant unam bonitatem, sed

dos perfectos de la prudencia respecto de diversos fines propios. Ejemplo: Voy a la iglesia por justicia, porque estoy obligado por obediencia o por voto; voy también por caridad hacia Dios para orar o para rendir culto de latría a Dios; y voy por caridad fraterna, para edificar al prójimo. Brevemente, todo acto bueno, sólo con bondad moral o con la bondad meritoria ulterior, es tanto mejor cuanto más motivos ordenados de actuar concurren en él.

23. Similarmente, en un mismo acto pueden concurrir muchas malicias, tantas cuantas son las dictadas de los elementos opuestos que debería contener<sup>21</sup>.

etiam potest idem actus esse circumstantionatus complete, omnibus circumstantiis pertinentibus ad unam virtutem, et etiam omnibus pertinentibus ad aliam virtutem; et ita secundum dictamina diversa perfecta prudentiae, respectu multorum finium propriorum.

Exemplum: vado ad ecclesiam ex iustitia, quia teneor per obedienciam vel ex voto; vado etiam ex caritate ad Deum, ut oram vel ut exhibeam Deo cultum latriciae; et vado etiam ex caritate fraterna, ut aedificem proximum. Et, breviter, in quocumque actu, sive bono tantum bonitate morali sive ultra bonitate meritoria, quanto concurrunt plura motiva ordinata agendi, tanto melior est.

23. Consimiliter, in eodem actu possunt concurrere multae malitiae, tot quidem quot sunt dictamina de oppositis quae deberent inesse.

<sup>21</sup> Sigue una adición que en la edición Wadding-Vivès se halla en el apéndice. Fíjela aquí: "Nota que más allá de la bondad natural de la voluntad que le compete en cuanto ente, bondad que compete a todo ente positivo y, en grado mayor o menor, según la diferencia de su entidad, más allá de tal bondad, digo, hay triple bondad moral según sus grados."

La primera se llama bondad *ex genere*, la cual compete a la voluntad por el hecho de versar sobre un objeto que no sólo le es conveniente naturalmente, como el sol a la visión, sino que le es conveniente según el dictamen de la recta razón. Esta es la primera bondad moral, que por lo mismo puede llamarse *ex genere*, porque es como elemento material respecto de toda bondad posterior o ulterior en el género moral. Pues el acto que tiene un objeto conveniente es como formable por cualquiera otra circunstancia moral, y, por lo tanto, es como potencial, no completamente potencial fuera del género moral, en el género moral, porque tiene ya algo de este género, es decir, el objeto debido al acto.

La segunda bondad puede llamarse bondad virtuosa o de la circunstancia, la cual compete a la voluntad del hecho de que es elicida por la voluntad con todas las circunstancias que, según el dictamen de la recta razón, le deben competir al elicitar la voluntad; pues, según Dionisio en *De divinis nominibus* c.4 [§ 30: PG 3,806], lo bueno es *ex íntegra causa*. Tal bondad es como bondad moral específica, pues ya tiene todas las diferencias morales que contraria la bondad *ex genere*.

La tercera bondad puede llamarse meritoria o gratuita en la aceptación divina en relación al premio. Tal bondad conviene al acto por el hecho de que, supuesto ya la doble bondad indicada, es elicida en conformidad al principio de merecer, que es la gracia o la caridad. Ejemplo de la primera bondad, dar limosna. Ejemplo de la segunda bondad, dar limosna al pobre que la necesita y en el lugar que le puede convenir por el amor de Dios. Ejemplo de la tercera bondad, ejecutar tal acción de dar limosna, no sólo por inclinación natural—como pudo ejecutarla el hombre en el estado de inocencia y acaso podría ejecutarla incluso ahora el pecador si, permaneciendo pecador y no penitente, fuera movido por piedad natural hacia el prójimo—, sino sólo por caridad, por la cual el que ejecuta el acto es amigo de Dios en cuanto Dios mira sus obras. Esta triple bondad es ordenada, de suerte que la primera es presupuesta por la segunda, y la segunda por la tercera, no al revés. A esta triple bondad corresponde triple malicia: la primera es malicia *ex genere*; se da cuando el acto que sólo tiene bondad natural,



## ARTICULO II

**Fuente de la laudabilidad o vituperabilidad o culpabilidad del acto**

24. *Sentido de los términos, particularmente de 'imputable'.* En cuanto al segundo problema principal<sup>24</sup>, afirmo que los términos 'laudable', 'vituperable' y, más generalmente, 'premiabile' y 'punible', se conciben bajo el nombre común de 'imputable'.

La razón de esta nota común es una, es decir, que el acto se halla en el libre poder del agente. Y, aunque a este poder concurren el entendimiento y la voluntad, la indiferencia por la que podría no realizarse el acto que se realiza y viceversa —entendiendo la indiferencia divisivamente, no conjuntamente; es decir, en el sentido de división, no de composición—, tal indiferencia o indeterminación a una alternativa sólo puede reducirse completamente a la voluntad.

Toda otra potencia activa lo es naturalmente, y, por ello, en cuanto depende de ella, es activa de un efecto determinado, es decir, de una parte de la contradicción, de suerte que, aunque sea indeterminadamente activa de muchos efectos opuestos, como el sol es causa de muchos efectos en la tierra, con todo, considere

## ARTICULUS II

A quo actus habeat quod sit laudabilis vel vituperabilis  
sive culpabilis

[9] 24. *Ratio terminorum, specialiter 'imputabilis'.*—De secundo principali, dico quod 'laudabile' et 'vituperabile', imo generalius 'premiabile' et 'punibile' continentur sub hoc communi quod est 'imputabile'.

Et illius communis est una ratio, haec scilicet: actum esse in libera potestate agentis; et, licet ad istam potestatem concurrant intellectus et voluntas, tamen illa indifferentia qua posset non fieri illud quod fit et posset fieri illud quod non fit, intelligendo divisim non coniunctim, in sensu scilicet divisionis non compositionis; ista, inquam, indifferentia vel indeterminatio ad alteram partem, non potest complete reduci nisi in ipsam voluntatem.

Quia quaecumque alia potentia activa est naturaliter activa, et ita determinate unius quantum est de se; unius, inquam, partis contradictionis, ita quod, licet sit indeterminata activa respectu multorum disparatorum, sicut sol est causa multorum effectuum hic inferius, tamen, loquendo de quacumque una contradiccióne, causa quaecumque talis est determinata ad

tenere malicia por el primer elemento que debe constituirle en el género moral, porque versa sobre un objeto inconvenciente; por ejemplo, si se odia a Dios. La segunda malicia deriva de alguna circunstancia que desordena el acto, aunque éste tenga un objeto conveniente. La tercera malicia es elemental.

<sup>24</sup> Cf. *supra*, n.7.

rando una contradicción cualquiera, tal causa está determinada a una alternativa; por ejemplo, el sol está determinado a generar esta hierba y este gusano; y dígame lo mismo de otros efectos. Ahora bien, sola la voluntad posee la indiferencia respecto de los contradictorios y se determina por sí misma a uno de ellos, como consta de la *Metaphisica*<sup>25</sup>; de lo contrario, causaría simultáneamente efectos contrarios.

Por esta razón, porque el acto de la voluntad se halla en su poder con semejanza indiferencia, aunque supuesta la inteleción, el acto es imputable *per se* al agente. Por eso, San Agustín<sup>26</sup> escribe: "Es suficientemente claro... que, si el movimiento se declara culpable, no es natural, sino voluntario." Y después de las palabras del discípulo agrega<sup>27</sup>: "Si el movimiento por el que la voluntad se convierte no fuese voluntario y no estuviese en nuestro poder, no sería el hombre digno de alabanza ni de culpa", como se dijo más arriba en la cuestión sobre la necesidad natural en la voluntad<sup>28</sup>.

25. 'Imputable', por lo tanto, importa dos relaciones: Una, al poder o dominio del agente; otra, a algo correspondiente según justicia al acto, o al agente por el acto. La segunda relación sigue a la primera. Porque el agente es señor de su acto, se debe algo a su acto, y a él por su acto. La primera relación permanece invariada *per se* en el acto bueno o malo. La segunda, sin embargo, varía, no formalmente según bien o mal, sino —presupuesta la unam partem, puta sol ad generandum herbam hanc determinare et hunc vermem, et sic de aliis.

Voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria, et talem quod ipsa est sui determinativa ad alterum eorum, ex IX *Metaphysicae* cap.4; aliter, simul ageret contraria.

Propter hoc igitur quod actus eius sic indifferenter est in eius potestate, licet non nisi supposita intellectione, ideo *per se* est imputabilis agenti. Unde, II *De libero arbitrio* dicit Augustinus: "Satis comperitur est, etc. motus, si culpae deputatur, non est naturalis, sed voluntarius". Et post verba discipuli: "Motus, quo voluntas convertitur, nisi esset voluntarius et in nostra potestate positus, neque laudandus esset homo neque culpandus"; ut supra in quaestione de necessitate naturali in voluntate.

25. 'Imputabile' igitur duos respectus importat: Unum ad potestatem vel dominium agentis, et alium ad aliquid correspondens actui vel agenti secundum iustitiam et hoc propter ipsum actum; et secundum sequitur ad primum; quia cum iste est dominus sui actus, ideo actui et agenti debetur aliquid propter actum. Primus respectus manet non variatus *per se* in actu bono vel malo; secundus autem variatur, non

<sup>25</sup> *Aristot., Metaph.* IX c.5 (1018a5-13).

<sup>26</sup> *August., De libero arbit.* III c.1 n.2.3: PL 32.1271-1272.

<sup>27</sup> De hecho, las palabras que siguen son del discípulo.

<sup>28</sup> Cf. *supra*, *Quodlib.* q.16 n.2-4788.



distinción de bueno o malo que se juzga según alguna conveniencia o inconveniencia expuesta en el artículo primero<sup>26</sup>— según las remuneraciones correspondientes al uno o al otro. Pues el bien es imputable para alabanza o premio; y el mal, por el contrario, para vituperio o pena. El acto neutro o indiferente se le imputa al agente en cuyo poder está, como en cierto modo vituperable, porque pudo actuar ordenadamente; o al menos se le imputa como no laudable por defecto suyo, pues pudo haber actuado laudablemente.

26. De lo precedente aparece claro que el acto no es formalmente bueno—con bondad moral—e imputable por la misma razón; la bondad moral la deriva de la conveniencia con la regla según la que debe elicitar, y la imputabilidad la deriva de que se halla en el libre poder del agente. Lo laudable y vituperable, en cambio, importan ambas razones. Aunque formalmente digan que el acto es imputable con determinación de aquello—premio o castigo—a que es imputable, materialmente connotan la razón por la que es imputable en un sentido u otro, es decir, connotan la bondad o la malicia según las cuales debe ser imputado a castigo o a premio.

27. *Distinción de 'imputable'.*—Con todo, respecto de 'imputable' puede hacerse una distinción:

En un sentido más propio puede decirse 'imputable' lo que se halla inmediatamente en el poder de la voluntad. En este sen-

quidem formaliter secundum bonum vel malum, sed, praesupposita differentia boni vel mali quae attenditur secundum convenientiam vel inconvenientiam aliquam, dictam in primo articulo, variatur penes aliqua correspondentia isti et illi. Bonum quippe sic est imputabile quod ad laudem vel praemium; malum autem sic quod ad vituperium vel poenam. Accus autem neuter sive indifferens, dum tamen sit in potestate agentis, imputatur velut quodammodo vituperabilis, quia potest ordinare agere, vel saltem ut non laudabilis, et hoc propter defectum eius qui ponit laudabiliter egisse.

[10] 26. Ex hoc patet quod non ab eodem formaliter est actus bonus bonitate morali et imputabilis; sed primum habet ex convenientia ad regulam, iuxta quam debet elici; secundum ex eo quod est in libera potestate agentis. Laudabile autem et vituperabile ambo ista important; quia, et licet formaliter dicant hoc quod est imputabile cum determinatione illius ad quod est imputabile, tamen materialiter connotant illud propter quod ipsum est ad hoc imputabile, scilicet bonitatem vel malitiam, propter quas ad poenam vel praemium imputandum est.

27. *Distincio 'imputabilis'.*—De 'imputabili' tamen distingui potest: Quod uno modo, propriissime accipiendo, illud potest dici 'imputabile'

<sup>26</sup> Cf. *supra* n. 588.

tido, sólo el querer es imputable, sólo él se halla inmediatamente en el libre poder de la voluntad.

En otro sentido puede decirse 'imputable' todo lo que se halla simplemente, aunque no inmediatamente, en el poder de la voluntad. En este sentido, el acto de otra potencia, cuya posición o no posición puede ser impedida por el acto de la volición, es imputable a la voluntad. Pues toda la coordinación, incluyendo el acto de la otra potencia, está en el poder de la voluntad.

28. Hay también otras dos diferencias entre el acto imputable del primer modo y el imputable del segundo modo.

Una es que, para el acto imputable del primer modo, sólo se requiere la potencia de la voluntad y la intelección preexistida por su acto. La razón es que el acto imputable del primer modo es efecto inmediato de la voluntad. En este sentido pueden entenderse las palabras de Agustín<sup>29</sup>: "Nada se halla en el poder de la voluntad como la voluntad misma." Por 'voluntad' enténdase, no su ser, sino su acto propio. Pero para la ejecución del acto imputable en el segundo modo se requiere otra potencia además de la voluntad.

29. De ello se sigue la segunda diferencia:

La contingencia o indiferencia del acto imputable del primer modo es en cierto modo mayor, pues para él sólo se requiere la voluntad supuesta suficiente luz intelectual. Por eso nada posterior puede impedir su elicitación. Para el acto imputable del segundo modo, en cambio, se requiere otra facultad, cuya impoten-

quod est immediate in potestate voluntatis, et sic solum velle est imputabile, quia ipsum solum est immediate in potestate libera voluntatis.

Alio modo 'imputabile' potest dici quicquid est simpliciter in potestate voluntatis, licet non immediate. Et sic actus alterius potentiae, quem voluntas mediante actu suo volendi potest impetrare ut eliciatur vel impedire ne eliciatur, est imputabilis voluntati, quia tota coordinatio usque ad illum actum, etiam includendo istum actum, est in potestate voluntatis.

[11] 28. Et est differentia secunda inter imputabile primo modo et secundo: Una, quia ad imputabile primo modo non requiritur nisi ipsa potentia voluntatis, et illud quod requiritur propter actum eius, cuiusmodi est intelligere. Et ratio est quia illud est immediate effectus voluntatis, et de hoc potest accipi illud I *Retractionum*, cap. 9: "Nihil est tam in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas". Intellige voluntas, non quantum ad suum esse, sed quantum ad actum suum proprium. Ad actum, autem, imputabilem, secundo modo requiritur potentia alia a voluntate exequens illum actum.

29. Ex hoc sequitur alia differentia:

Quod uno modo est maior contingencia sive indifferentia respectu actus primo modo imputabilis, quia scilicet non requiritur ad illum nisi voluntas, supposita ostensione sufficienti intellectus; unde per alia pos-

<sup>29</sup> AUGUST., *Retract.* I c. 9 [8] n. 3 y c. 22 [21] n. 1: PL 32, 506, 620.

cia puede impedir la potencia de la voluntad respecto del acto. Es decir, su contingencia no sólo depende de la indiferencia de la voluntad, como la contingencia del primer acto. Y, como la contingencia en la acción de cualquiera otra cosa o potencia se aparta de la naturaleza de la contingencia simple más que la contingencia de la voluntad en su causación, síguese que la contingencia del acto de la voluntad imputable del primer modo es simplemente mayor que la del acto imputable del segundo modo.

Sin embargo, por cuanto el acto imputable del segundo modo depende de diversos factores, y cualquiera de ellos o su defecto puede impedir que el efecto suceda, cabe decir que tal efecto es más contingente.

### ARTICULO III

#### Si es diversa la bondad o la laudabilidad del acto interno y del acto externo

30. *Dos puntos a estudiar.*—En cuanto al tercer problema principal<sup>31</sup> puede decirse, en primer lugar, que el acto externo, es decir, el imperado, tiene alguna bondad moral propia, distinta de la del acto ilícito; en segundo lugar, hay que investigar si tiene o no imputabilidad propia.

teriora quaecumque impediri non potest ne eliciatur. Sed ad actum secundo modo imputabilem, requiritur alia potentia per cuius impotentiam impeditur potentia ad actum illum; non igitur ex sola indifferentia voluntatis est contingencia eius, sicut contingencia primi actus. Cum igitur contingencia cuiuslibet alterius causae vel potentiae in agendo magis recedat a ratione contingentiae simpliciter quam contingencia voluntatis in causando, sequitur quod simpliciter maior est contingencia respectu actus voluntatis primo modo imputabilis quam alterius.

Pro quanto tamen actus secundo modo imputabilis dependet a pluribus, ex quorum quocumque vel defectu eius potest accidere ne ille effectus eveniat, potest dici effectus ille magis contingens vel, magis proprie, multiplicitus contingens.

### ARTICULUS III

Si est alia bonitas vel laudabilitas tam in actu exteriori quam interiori

[12] 30. *Duo videnda.*—De tertio principali, primo potest dici quod actus exterior, scilicet imperatus, habet bonitatem moralem propriam, aliam quam actus interior elicitus; et secundo, videbitur qualiter habet vel non habet propriam imputabilitatem.

<sup>31</sup> Cf. *supra* n. 7.

#### 1. EL ACTO EXTERNO TIENE BONDAD MORAL PROPIA

31. *Doble prueba.*—La primera conclusión se prueba doblemente:

Por Agustín<sup>32</sup>: "Por la sola mala voluntad el hombre se hace miserable, pero se hace más miserable por el poder por el que el deseo de la mala voluntad se satisface; ciertamente, aunque sería miserable queriendo el mal de este modo, lo sería menos si no hubiese podido tener nada de lo que malamente quiso." Evidentemente, no cabe entender este texto de la miseria de la pena; el que desea y no puede conseguir lo que desea tiene más pena que el que satisface sus deseos. Hay que entenderlo, pues, de la miseria de la culpa. Luego el acto malo externo añade a la miseria de la culpa que preexistió en el acto interno malo.

32. Por razón: Del artículo primero<sup>33</sup> consta que la bondad moral es la integridad de los elementos que, según la recta razón del agente, deben convenir a su acto. Ahora bien, la integridad de los elementos que, según el dictamen de la recta razón, deben convenir al acto interno y la integridad de los que deben convenir al acto externo son diversos. Por lo tanto, es también diversa su bondad moral y su malicia moral, sea privativa, por ser diversa la carencia de las cualidades que deben convenir, sea contraria, por ser diversa la inconveniencia que repugna a los elementos que le deben convenir.

#### 1. ACTUS EXTERIOR HABET BONITATEM MORALEM PROPRIAM

31. *Probatur dupliciter.*—Primum probatur dupliciter:

Primo, per Augustinum III *De Trinitate* cap.5 vel 14: "Mala voluntate vel sola quilibet miser efficitur, sed miserior potestate qua desiderium malae voluntatis impletur, profecto quamvis et sic male volendo miser esset; minus tamen esset, si nihil eorum quae perperam voluisset habere potuisset". Patens est quod hoc non potest intelligi de miseria poenae, quia desiderans et non potens habere quod desiderat plus habet de poena quam ille cuius desideria implentur; intelligitur igitur de miseria culpae; actus igitur malus exterior addit ad miseriam culpae, quae praefuit in actu interiori malo.

32. Secundo, probatur idem per rationem: Ex primo articulo habetur quod bonitas moralis est integritas eorum quae secundum rectam rationem operantis dicuntur debere convenire ipsi actui. Est autem alia integritas eorum quae secundum dictamen rectae rationis debet convenire actui interiori, et eorum quae actui exteriori; igitur et alia bonitas moralis: et per consequens alia malitia moralis, et hoc sive privativa tantum, quia alia carentia eorum quae debent convenire, sive contraria, quia alia inconveniencia repugnans illis quae debent convenire.

<sup>32</sup> AUGUST., *De Trin.* XIII c.5 n.8; PL 42,1020.

<sup>33</sup> Cf. *supra* n.888.

33. Prueba de la menor: La recta razón no dicta que al acto debe convenirle lo que no puede convenirle. Ahora bien, es imposible que al acto externo convenga lo que conviene o puede convenir al acto interno —entendiendo ambos actos en su ser real y lo que les conviene en cuanto les conviene en tal ser—. Aunque al acto externo en cuanto objeto querido y no en cuanto ejercitado en acto podría competirle en cierto modo denominativamente, con denominación exterior, lo que conviene realmente al acto interno, no le conviene del mismo modo; pues ni las potencias operativas son capaces del mismo acto ni son de la misma razón; o al menos el acto interno y externo podían tener conveniencias distintas —lo que basta para la conclusión.

Teniendo esto en cuenta, es clara la respuesta a ciertas objeciones contra lo predicho.

34. *Objecciones.*—Contra lo que precede se arguye:

La verdad del acto de entender y del objeto entendido es la misma. Luego *a pari* la bondad del acto de querer y del objeto querido es la misma.

El antecedente parece manifiesto por estos ejemplos: Como la verdad del principio es inmediata, su conocimiento puede decirse inmediato, y el conocimiento de la conclusión mediató. Similarmen-te, como el conocimiento del principio procede de los términos y el de la conclusión de los principios, la verdad les compete de la misma manera.

33. Probatio minoris: Recta ratio non dicitur actui convenire debere quod impossibile est sibi convenire; nunc autem, actui exteriori impossibile est convenire illud quod convenit actui interiori vel convenire potest; et hoc intelligendo de utroque actu ut in esse reali, et de eo quod sibi convenit ut in tali esse; licet enim actui exteriori, in quantum est obiectum volitum et non ut actu elicito, posset aliquo modo competere denominative, denominatione quadam exteriori, illud quod convenit actui interiori realiter, non tamen idem eodem modo convenit illi et isti; quia etiam potentiae operative non sunt capaces eiusdem actus; imo, nec eiusdem rationis; nec per consequens actus illi essent capaces convenientiae eiusdem rationis; vel ad minus, quod sufficit ad propositum, poterunt habere convenientiam aliam et aliam.

Et per hoc patet ad aliquas instantias contra praedicta.

[13] 34. *Obiectiones.*—Contra ista instatur:

Primo, quia eadem est veritas actus intelligendi et ipsius obiecti intellecti; igitur, pari ratione eadem est bonitas actus volendi et obiecti voliti.

Antecedens videtur manifestum in exemplis: quia sicut veritas principii est immediata, sic notitia eius potest dici immediata et conclusiois mediatá. Similiter notitia principii est ex terminis, et conclusiois ex principiis, sic istis competit veritas.

35. Confirmación: Donde algo se da por otro, sólo hay uno. Pero el acto externo sólo tiene bondad por la bondad del acto interno. Luego sólo hay una bondad en ellos.

36. Además, el pecado, según Anselmo en *Sobre la concepción virginal*<sup>34</sup>, es carencia de la justicia debida. Ahora bien, en el acto interno y externo sólo hay una carencia de la justicia debida, pues, según él, la justicia y la injusticia sólo pueden darse naturalmente en la voluntad.

37. Además, donde hay una aversión y una libido hay, parece, una razón formal de pecado. Pero en el acto interno y externo sólo hay una aversión, pues la voluntad es la sola potencia a la que pertenece tanto el apartarse del fin como el convertirse a él. Dígase otro tanto de la libido a la que a veces Agustín llama concupiscencia<sup>35</sup>: "Es propiamente veneno de la caridad". Luego inherir propiamente en la potencia en la que puede inherir naturalmente la caridad. Esta potencia es sola la voluntad.

38. *Respuesta a las objeciones. A la primera.*—A la primera<sup>36</sup>: Aunque la verdad, que formalmente pertenece al acto de entender, sea en cierto modo, es decir, objetivamente, la verdad del objeto entendido, en cuanto éste tiene ser en el entendimiento; y, parejamente, aunque la bondad que formalmente pertenece al acto de querer sea en cierto modo, denominativamente, la bondad del objeto querido en cuanto querido, con todo, el acto, en

35. Confirmatur idem: Quia ubi unum propter alterum, ibi tantum unum; sed actus exterior non habet bonitatem nisi tantum propter bonitatem actus interioris; igitur non est ibi alia et alia bonitas.

36. Praeterea, peccatum, secundum Anselmum *De conceptu virginali*, est carentia iustitiae debita; non est autem in actu interiori et exteriori nisi una iustitiae debita carentia, quia iustitia vel iniustitia, secundum ipsum, non est nata esse nisi in voluntate.

37. Praeterea, ubi est una aversio et una libido, ibi videtur esse una ratio formalis peccati; sed in actu interiori et exteriori non est nisi una aversio, quia voluntas est illa potentia cuius solius est averti a fine sicut converti ad finem; libido etiam, quae aliquando vocatur ab Augustino cupiditas, ut 83 *Questionum*, quae 36: "Est proprie venenum caritatis"; igitur inest proprie illi potentiae cui nata est caritas inesse; haec est voluntas sola.

[14] 38. *Solutio obiectionum. Ad primum.* — Ad primum: Esto quod eadem veritas quae est ipsius actus intelligendi formaliter, sit quodam alio modo, scilicet obiective, ipsius obiecti intellectui, et hoc in quantum obiectum habet esse in ipso intellectu; et, consimiliter, bonitas quae est formaliter actus volendi sit quodammodo denominative ipsius obiecti voliti, in quantum volitum est; tamen, actus ille bene potest habere aliquam bo-

<sup>34</sup> ANSELMUS, *De conceptu virg.* c.5: PL 158,438-439.

<sup>35</sup> AUGUST., *De diversis quest.* 83 q.36 n.1: PL 40,25.

<sup>36</sup> Cf. supra n.34.

cuanto puesto en su ser real fuera de la voluntad, bien puede tener bondad propia, como tiene conveniencia debida o inconveniencia propia en tal ser real.

39. La respuesta a la confirmación<sup>37</sup> puede deducirse de lo dicho. Aunque el acto externo tiene ya conveniencia a su norma por el acto interno o mediante el acto interno, con todo, tiene conveniencia distinta de la del acto interno. Pues una misma entidad no es causa ni medio respecto de sí misma ni tampoco es causa o razón de mediar respecto de sí misma.

Un ejemplo de ello lo tenemos en los actos del entendimiento. Aunque la conclusión tenga verdad del principio, con todo tiene verdad propia, tiene conformidad propia de lo que se afirma con la existencia de la cosa y con los términos propios de la conclusión. La conclusión no es verdadera formalmente con la verdad del principio, es verdadera con verdad mediata y determinada, y, por lo tanto, tiene verdad determinable.

Similarmenete, las diversas conclusiones que siguen ordenadamente del mismo principio tienen verdades propias distintas, y acaso la anterior es más verdadera y más necesaria, pues no depende en su necesidad de la posterior, mientras la posterior depende de la anterior.

De modo análogo, las conclusiones falsas que repugnan a la verdad tienen falsedades propias, pues poseen inconveniencias propias de lo enunciado con la realidad.

En cuanto a la noción de verdad propia, como tiene conveniencia debida o inconveniencia propia en tal ser real, bien puede tener bondad propia, como tiene conveniencia debida o inconveniencia propia en tal ser real.

39. Ad confirmationem: Illa potest deduci ad oppositum; quia si actus exterior habet convenientiam ad regulam suam per actum interiore sive mediante actu interiori, igitur habet aliam quam actus interior; quia idem non est causa nec etiam medium respectu sui ipsius, nec etiam est causa vel ratio mediandi respectu sui ipsius.

Exemplum huius habetur in actibus intellectus: conclusio enim, licet habeat veritatem a principio, tamen habet propriam veritatem, quia propriam conformitatem eius quod affirmatur ad existentiam rei et ad ipsos terminos proprios conclusionis. Non enim conclusio est vera formaliter veritate principii, sed est vera veritate mediata et determinata, et ita habet veritatem determinabilem.

Consimiliter, multae conclusiones sequentes ordinate ex eodem principio habent veritates proprias distinctas, et forte prior est verior et magis necessaria, quia in necessitate sua non dependet a posteriori, sed e converso.

Consimiliter, conclusiones falsae repugnantes eidem vero habent proprias falsitates, quia proprias inconvenientias eius quod enuntiat ad illud quod est in re.

<sup>37</sup> Cf. *supra* n.35.

Algo parejo cabe decir de los actos de la voluntad. No sólo el acto de querer es apto por naturaleza para tener conveniencia o inconveniencia propia con el dictamen recto, sino que el acto imperado es también apto por naturaleza para tener, mediante el acto de querer, conveniencia y conformidad propia. Y aunque sea una misma la norma a la que deben conformarse ambos actos, con todo, los actos que se conforman son diversos, y, por lo tanto, tienen de su parte conformidades o conveniencias diversas, aunque a la misma norma.

40. Podrás replicar: La verdad no conviene a nada fuera del entendimiento, sólo conviene al acto del entendimiento o al objeto en cuanto está en el entendimiento; *a simili*, la bondad no conviene al acto externo en cuanto elicitado externamente, o precisamente como a objeto del acto de querer.

Respuesta: La consecuencia puede negarse según el texto de la *Metafísica*<sup>38</sup>: "No hay falsedad y verdad en las cosas, como si lo bueno fuera verdadero y lo malo fuera falso en sí, sino en la mente."

De otra manera, puede negarse el antecedente. Si algún entendimiento es la regla del objeto entendido, como lo es en el entendimiento divino, que ejemplariza y regula a la criatura, el objeto puede decirse verdadero, no sólo en cuanto es conocido en acto, sino en sí. Pues es ejemplarizado y conforme al ejemplar en su ser.

41. *A la segunda objeción.*—Respuesta a la segunda objeción<sup>39</sup>: En un sentido, la justicia puede entenderse como rectitud.

Consimiliter de actibus voluntatis: Non solus actus volendi natus est habere convenientiam vel inconvenientiam propriam ad dictamen rectum, sed actus imperatus natus est mediante illo habere convenientiam et conformitatem; et licet idem sit cui debet conformari actus iste et ille, tamen ea quae conformantur sunt diversa, et ideo habent ex parte sui diversas conformitates sive convenientias, licet ad idem.

[15] 40. Si dicas: Quod veritas non convenit alicui extra intellectum, sed tantum actui intellectus vel obiecto ut est in intellectu, igitur a simili bonitas non convenit actui exteriori ut exterius elicto seu praecise ut obiecto actus volendi.

Respondet: Consequentia negari posset iuxta illud VI *Metaphysicae* in fine: "Non est falsum et verum in rebus, ut quod quidem bonum verum, quod autem malum falsum, sed in mente".

Aliet, posset negari antecedens: Quia si intellectus aliquis sit regula intellectui, sicut est de intellectu divino exemplante et regulante creaturam, illud potest dici verum non tantum ut est actu cognitum, sed etiam ut est in se, quia secundum esse suum in se est exemplatum et conforme exemplari.

41. *Ad secundum.*—Ad aliud: Dico quod iustitia potest accipi uno

<sup>38</sup> Aristot., *Metaf.* VI c.4 (1027b25-30).

<sup>39</sup> Cf. *supra* n.36.

tud habitual o hábito de la voluntad, que hace a la voluntad habitualmente recta, incluso cuando no quiere nada en acto. En este sentido, el durmiente que posee tal hábito se dice justo, y el que carece de él o posee la injusticia contraria se dice injusto. En otro sentido, la rectitud puede entenderse por la rectitud actual o en acto, que consiste en la conformidad del acto elicito a su forma.

El primer miembro de la distinción se concede bastante comúnmente. Prueba del segundo miembro: El acto no se dice formalmente recto o justo por la justicia habitual, en la voluntad. Pues, permaneciendo ésta, puede darse un acto de pecado venial o un acto indiferente, ninguno de los cuales es acto justo ni recto; para que el acto sea justo y recto es necesario que la rectitud por la que se dice formalmente recto inhiera 'precisamente' en él en cuanto existente. Además, acaso la rectitud no inhiera inmediatamente en la voluntad, sino en el acto, y, mediante el acto, en la voluntad. Pues la voluntad es apta por naturaleza para recibir inmediatamente el hábito y la operación. Ahora bien, la justicia actual no es ni hábito ni acto, sino que es sólo cierta condición del acto, es decir, su conformidad a la regla.

42. Esto parecería más claramente si el acto no pasara instantáneamente, sino que permaneciera por algún tiempo. Pues, como el mismo movimiento en número y especie puede ser veloz en su primera parte y tardío en su segunda parte—de lo que se sigue que ni la velocidad ni la tardanza son absolutamente idénticas al movimiento—, así el acto continuado podría ser elicito modo prout est rectitudo habitualis sive habitus voluntatis, et ab illa dicitur voluntas recta habitualiter etiam quando nihil vult actu; et sic dicitur dormiens iustus qui habet habitum, et alius iniustus qui caret isto habitu vel habeat iniustitiam contrariam. Alio modo potest accipi rectitudo pro rectitudine actuali sive in actu, quae est conformitas actus eliciti ad suam regulam.

Primum membrum distinctionis conceditur satis communiter. Secundum probatur: Quia actus non dicitur formaliter rectus vel iustus ab illa iustitia habituali in voluntate, quia stante illa potest haberi actus peccati venialis, vel actus indifferens, quorum neuter est actus iustus nec rectus; sed oportet quod rectitudo, qua formaliter actus dicitur rectus, praecise insit dum actus inest; imo forte non inest immediate voluntati sed ipsi actu, et mediante illo voluntati, quia voluntas nata est immediate recipere habitum et operationem; iustitia autem actualis neutrum horum est, sed tantum est conditio quaedam ipsius actus, puta conformitas eius propria ad suam regulam.

[16] 42. Istud autem esset manifestius, si actus non esset rapitum transiens, sed idem aliquandiu manens; quia sicut motus pro parte sui potest esse velox et idem numero et specie pro secunda parte sui tardus, ex quo sequitur quod nec velocitas nec tarditas omnino sunt idem motui; ita posset actus prius eliciri conformiter regulae rectae, et idem actus con-

tando al principio en conformidad con la regla y después en disconformidad a ella; es decir, el acto sería recto en su primera parte y no recto en su parte posterior. Sin embargo, porque el acto pasa instantáneamente o, si permanece, permanece con su rectitud y si permanece el mismo, no se convierte de recto en no recto ni al acto recto en la primera parte sucede un acto no recto en la segunda parte, la diferencia del acto y de su rectitud no es tan manifiesta.

Con todo, esta diferencia se concluye de los modos expuestos y también porque la relación que no sigue necesariamente a la naturaleza del fundamento no es totalmente idéntica a él. Y la rectitud no sigue necesariamente a la naturaleza del acto. Así también, aunque la justicia actual primaria se dé 'precisamente' en el acto de querer, sin embargo, la justicia actual segunda o secundaria puede darse en el acto imperado; también éste tiene rectitud propia, aunque dependiente de la rectitud del acto de querer.

Por lo tanto, cuando se dice que la justicia sólo se da en la voluntad, ello es verdad de la justicia habitual, que es rectitud observada por sí, como la define Anselmo; pues la nota expresada por 'observada' conviene al hábito. O, extendiéndolo más, ello es verdad también de la justicia actual primaria, pues la voluntad la observa por sí, es decir, la posee en el acto recto que tal justicia elicita. Pero, si se habla de la justicia actual secundaria, es necesario decir que ella no pertenece a la voluntad subjetivamente, sino sólo causalmente. Por lo tanto, incluso respecto de la justicia actual secundaria, puede salvarse de algún modo la definición de la justicia, pues es rectitud de la voluntad, no en cuanto inhiera

tinuatus etiam posset eliciri postea non conformiter illi regulae; et ita esset actus pro priori parte rectus et pro posteriori non rectus. Sed quia actus rapitum transit, vel si manet manet communiter cum eo sua rectitudo, nec idem manens mutatur a recto in non rectum, nec sibi recto pro priori parte succedit alia pars non recta, ideo non ita manifesta est differentia actus et suae rectitudinis.

Concluditur tamen ista differentia modis praedictis, et per hoc etiam quod relatio non consequens necessario naturam fundamenti, non est omnino eadem fundamentum; nunc autem, rectitudo non necessario consequitur naturam actus; iustitia etiam actualis estis primaria, sit praecise in actu volendi, tamen secunda vel secundaria potest esse in actu imperato per actum volendi; quia et ille habet rectitudinem propriam, licet dependenter a rectitudine actus volendi.

Quando, igitur, dicitur quod iustitia non est nisi in voluntate, verum est de iustitia habituali, quae est rectitudo propter se servata, ut definit Anselmus, servatum enim convenit habitui; vel, magis, extendendo, verum est de iustitia actuali primaria, quia voluntas illam propter se servat, hoc est, tenet in actu suo quem illa iustitia rectum elicet. Si autem sit sermo de iustitia actuali secundaria, illam oportet dicere esse voluntatis non subjective sed causaliter tantum; et ita adhuc de ista potest aliquantulac salvari definitio

formalmente en ella, sino en cuanto la voluntad la causa o la impera. Es observada también por sí como efecto puesto voluntariamente.

43. *Corolarios*.—De lo precedente se siguen algunos corolarios que declaran también la conclusión inentada.

Primer corolario: Mientras permanece la misma justicia habitual, hay tantas justicias actuales cuantos son los actos elicitos; y, si un acto se elicita con conato mayor que otro, una de ellas puede ser más intensa que otra. Mientras el hábito permanece igual, el acto primero puede ser elicitado con mayor conato —en cuyo caso tendría justicia actual más intensa correspondiente a su intensidad—, y el segundo acto puede ser elicitado con conato menor, aunque sea cierto que en tal caso el hábito es menor.

44. Segundo corolario: Cada acto malo individual tiene malicia actual propia. Como cada acto es apto por naturaleza para tener bondad propia, por tener conveniencias o conformidades a la misma regla o a distintas reglas, así puede tener carencia propia de conformidad.

45. Tercer corolario: Las malicias difieren del mismo modo que las bondades que deberían inherir en el acto; si las bondades difieren en especie, las malicias difieren en especie; si las bondades difieren en número, las malicias difieren en número. Pues las privaciones se distinguen como deberían distinguirse los hábitos; por ejemplo, la sordera y la ceguera difieren a su modo en especie privativa, como el oído y la vista difieren en especie

illa iustitiae, quia illa est rectitudo voluntatis, non ut voluntati formaliter inhaerens, sed voluntatis ut causae vel imperantis; est etiam propter se servata, tanquam effectus voluntarie positus.

[17] 43. *Corollaria*. — Ex isto, sequuntur quaedam corollaria, per quae etiam declaratur propositum.

Unum: Quod manente eadem iustitia habituali sunt tot iustitiae actuales quot sunt actus eliciti, quatum una potest esse intensior alia, si actus unus cum maiori conatu elicatur quam alius: et si habitus maneret aequalis, imo actus prior potest elici cum maiori conatu, et tunc habebit iustitiam actualement intensiorem correspondentem intensiori suae, et secundus actus potest elici cum minori conatu, licet certum sit quod tunc habitus sit minor.

44. Aliud: Quod singuli actus mali habent proprias malitias actuales, quia sicut nai sunt habere proprias bonitates, quia conveniencias vel conformitates sive eidem regulae sive aliis, sic singuli habent proprias carências.

45. Aliud: Quod malitiae eo modo differunt quo bonitates quae deberent inesse; si specie, specie; si numero, numero. Privaciones enim distinguuntur sicut habitus nai essent distinguí; puta surditas et caecitas, suo modo differunt specie privativa, sicut auditus et visus specie positiva;

positiva; y dos cegueras difieren en número privativamente, como dos vistas difieren en número positivamente.<sup>40</sup>

46. *Más corolarios*.—De lo que precede aparece claro que no sólo la distinción de los vicios, hablando físicamente, sino también la distinción de los pecados, hablando teológicamente, en especie, número e incluso en género, puede tomarse no sólo de la distinción de la conversión —pues ésta no constituye *per se* ni distingue el pecado—, sino también de la razón propia de la privación, que es la razón formal de la distinción privativa, como el hábito lo es de la distinción positiva.

47. Aparece también claro cómo un pecado es más grave que otro según especie distinta de gravedad o según gravedad distinta en la misma especie. Pues, como el acto debe tener bondad mayor en especie o en intensidad dentro de la misma especie, así, si carece de la bondad debida, es peor privativamente, y, si tiene alguna condición positiva repugnante, es peor contrariamente.<sup>41</sup>

48. En tercer lugar aparece manifiesto cómo los pecados pueden continuarse al infinito en los condenados sin que por ello se consuma su naturaleza o su hábito natural o alguna otra cosa en su naturaleza. Pues ninguna naturaleza creada puede romper la naturaleza intelectual o algo que le es natural; y, si pudiera disminuir, podría alguna vez destruirla totalmente.<sup>42</sup> et haec caecitas et illa numero privative sicut hic visus et ille differunt numero positive.

46. *Alia corollaria*.—Et hic patet quod non solum distinctio vitiolorum, physice loquendo, sed etiam peccatorum, theologice loquendo, et hoc specie et numero et etiam genere, accipi potest non tantum per distinctionem conversionis, quia illa nec per se constituit nec etiam distinguit peccatum ut peccatum, sed accipitur secundum rationem propriam huius privationis quae est formalis ratio distinguendi privative, sicut habitus positive.

[18] 47. Apparet etiam quomodo unum peccatum est gravius alio, sive intelligatur secundum distinctam speciem gravitatis, sive secundum distinctam gravitatem et in eadem specie, quia actus eo modo quo debet habere bonitatem maiorem, sive in specie sive intensiori in specie, eodem modo, si caret bonitate debita, est peior privative, et si habet conditionem aliquam positivam repugnantem, est peior contrarie.

48. Tertio, apparet quomodo peccata possunt continuari in infinitum in damnatis, et tamen natura non consumetur, nec habilidades naturalis, sive quodcumque aliud in natura. Nam nulla creata natura potest naturam intellectualem vel aliquid naturale in ipsa corrumpere, et si posset diminuire, posset aliquando destruere totaliter illam.

<sup>40</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.37 q.1 n.9 (ed. Vivès XIII 359).

<sup>41</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV d.50 q.6 n.12-13 (ed. Vivès XVI 560-570); II d.21 q.2 n.3 (ed. Vivès XIII 141); d.37 q.1 n.8-10 (ibid., 558-560).

<sup>42</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.37 q.1 n.4 (ed. Vivès XIII 351).



49. Parejamente, el efecto contingente de una causa no la acompaña necesariamente. Por lo tanto, lo opuesto a tal efecto o a alguna condición suya no destruye ni disminuye la causa. Ahora bien, la malicia del acto es una privación en el efecto contingente de la voluntad. Luego no disminuye a la voluntad.

50. De qué priva entonces el pecado añadido al pecado, según el dicho de Agustín en el *Enchiridion*<sup>48</sup>: "En tanto hay maldad en cuanto quita bondad."

Respuesta: La malicia actual de un acto elicito no priva del bien que inhiera simultáneamente con ella. Ello es claro. No es necesario tampoco que prive del bien que inhirió, pues, como se dijo antes<sup>49</sup>, el acto que pasa instantáneamente no es transmutado de bueno en malo.

Pero, si por el bien que inhirió se entiende el hábito gratuito, que es destruido por el pecado, no cabe entender que es destruido por todo pecado. El segundo pecado no lo destruye, había sido destruido ya. Pero el primer pecado por su razón, *per se*, no lo destruye más que el segundo; de lo contrario, sería simplemente más grave que el segundo, privaría de un bien mayor; el caso, sin embargo, es que, a veces, el segundo es más grave que el primero. De hecho, el segundo pecado destruye *per se* el bien actual y destruiría también el bien habitual si se diera. Luego el pecado en general priva de lo que debería inherir, como la ceguera priva al ciego de nacimiento de la vista que debió tener, no de

49. Similiter, effectus contingens alicuius causae non necessario comitatur suam causam; igitur oppositum talis effectus vel alicuius conditionis in ipso non destruit vel diminuit talem causam. Malitia autem in actu est privatio aliqua in illo quod est effectus contingens voluntatis; igitur nihil diminuit de ipsa voluntate.

50. Quid ergo admittit peccatum additum peccato, cum, secundum Augustinum in *Enchiridion* "in tantum sit malum, quantum admittit de bonitate?"

Respondeo: Malitia actualis in aliquo actu elicito non admittit bonum, quod simul secum inest, patet; nec oportet quod admittat bonum quod infuit, quia, ut dictum est prius, actus rapit transiens non mutatur de bono in malum.

Si autem intelligatur per bonum quod infuit habitus gratuitus qui admittit peccatum, hoc non potest intelligi de quocumque peccato, quia secundum peccatum non admittit illum, quia iam ademptum fuit; nec primum peccatum ex per se ratione sua magis admittit illud quam secundum, quia tunc peccatum primum esset simpliciter gravius secundo, quia maius bonum admittet; contingit autem quandoque quod secundum sit gravius primo, et ita natum esset admittere maius bonum, et ita per se admittit bonum illud actuale, admittet etiam per se bonum habituale, si inesset. Admittit igitur peccatum generaliter illud quod deberet inesse, sicut

<sup>48</sup> August., *Enchir.* c.12 n.1: PL 40,237.  
<sup>49</sup> Cf. *supra* n.42.

la que tuvo. Así dice Agustín<sup>45</sup> que el ángel pecador "cayó no de lo que recibió, sino de lo que hubiera recibido si hubiera querido sujetarse a Dios." Y, si se añadiera pecado a pecado en un proceso infinito, cada uno privaría de la bondad propia que debería inherir. No hay inconveniente en que un bien finito que contiene virtualmente, por así decirlo, infinitos efectos que sucesivamente serían elicitados, contenga también infinitas bondades correspondientes.

51. *A la tercera objeción.*—Respuesta a la tercera objeción<sup>46</sup>, basada en la aversión: Por la aversión del fin puede entenderse su actual noción; es claro que no todo pecador se aparta de este modo, pues tal vez a menudo el pecador no considera actualmente el fin, o, si lo considera, no lo mira con malicia.

En otro sentido, por aversión puede entenderse, no la aversión formal, sino la cuasi virtual. Puede darse una aceptación de la voluntad incompatible con la volición, al menos eficaz, del fin y su consecución. Tal sucede cuando la voluntad quiere absolutamente algo inordinado que aparta de la consecución del fin; por ejemplo, cuando quiere algo contra un precepto divino, sin cuya observancia es imposible conseguir el fin. Incluso entendida de este modo, la aversión sólo se da en la voluntad.

En un tercer sentido más amplio, puede llamarse aversión toda malicia que aparta de la volición eficaz o de la consecución del fin. Tal malicia puede darse en un acto imperado de la voluntad, pues,

in caeco nato caecitas admittit visum, non qui infuit, sed qui debuit inesse, et ita dicit Augustinus XI *Super Genesim* de angelo peccante, quod "cecidit non ab eo quod accepit, sed ab eo quod accepisset si Deo subdi voluisset"; et si in infinitum adderetur peccatum peccato, quodlibet admittet bonitatem propriam quae deberet inesse; nec est inconveniens in uno bono finito virtualiter contineri, sicut infinitos effectus successive elicendos, sic et infinitas rectitudines eorumdem.

51. *Ad tertium.*—Ad aliud, de aversione: Aversio a fine potest intelligi actualis nolitio ipsius finis; et patet quod non omnis peccans avertitur isto modo, cum forte frequenter peccans non actualiter consideret finem, vel si considerat, non illum in se ex malitia respicit.

[19]. Alio modo, potest intelligi aversio non sic formalis, sed quasi virtualis, quod potest poni acceptatio aliqua voluntatis incompatibilis volitioni finis, saltem efficaci, vel consecutioni finis; sicut quando voluntas vult omnino aliquid inordinatum et deordinans a consecutione finis: puta aliquid contra praeceptum divinum, sine cuius observatione possibile non est consequi finem; adhuc isto modo intelligendo, aversio est solius voluntatis.

Tercio modo, largius potest dici aversio quaecumque malitia separans a fine efficaciter volendo vel consequendo; et talis malitia potest esse in

<sup>45</sup> August., *Super Gen.* XI c.23 n.50: PL 34,441.  
<sup>46</sup> Cf. *supra* n.37.



si el acto de imperio es malo, la voluntad no sigue queriendo eficazmente el fin último ni lo consigue.<sup>49</sup>

52. Por lo tanto, como la referibilidad o casi ordenabilidad al fin puede llamarse conversión, la inordenabilidad puede decirse aversión. Consiguientemente, la afirmación de que sólo hay una aversión en el acto interno y en el externo es verdadera si entendemos la aversión en los dos primeros modos. Más, tal aversión sólo se da en el acto interno. Pero, si se afirma que la razón formal del pecado es la aversión en estos dos sentidos, hay que negarlo. Basta la inordenabilidad del acto imperado, que puede llamarse aversión en el tercer sentido, para que haya pecado.

53. En cuanto a lo que se añade de la libido<sup>50</sup>, si por ella se entiende la voluntad improba, es decir, el querer inmoderado, no se da formalmente en todo pecado, aunque formal o causalmente concurre en él. Luego para que la libido o la concupiscencia sea convertible con pecado, es necesario extenderla, no sólo al acto interno inmoderado de la voluntad, sino también al acto imperado.

## 2. EL ACTO EXTERNO ES IMPUTABLE

54. En cuanto al segundo punto que debe aclararse en este artículo<sup>51</sup>, o sea, el referente a la imputabilidad, por la distinción

actu voluntatis imperato, quia cum imperare actum sit malum, non stat voluntatem efficaciter velle finem ultimum nec etiam consequi ipsum.

52. Sicut igitur referibilibus vel quasi ordinabilibus ad finem potest dici conversio, sic inordinabilibus potest dici aversio; quando igitur accipitur quod non est nisi una aversio in actu interiori et exteriori, verum est duobus primis modis intelligendo; imo non est talis aversio nisi in actu interiori; et si sic intelligatur quod aversio sit formalis ratio in peccato, negandum est, imo sufficit illa inordinabilis actus imperati quae potest dici aversio tertio modo dicta.

53. Quod etiam additur ibi de libidine, si libido intelligatur esse improba voluntas, hoc est, immoderatum velle, libido non est formaliter in omni peccato, sed vel formaliter vel causaliter concurrit ad peccatum. Si igitur libido vel cupiditas debet esse convertible cum peccato, oportet extendere ista non tantum ad actum interiorum voluntatis immoderatum, sed etiam ad actum imperatum.

## 2. ACTUS EXTERIOR EST IMPUTABILIS

[20] 54. De secundo in isto articulo, scilicet de imputabilitate, patet ex distinctione posita in secundo articulo; si scilicet accipiendo solum illud

<sup>49</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* II d.41 q.4m. n.2-3 (vol. Vviss NIII 431-433); d.43 q.1 n.2 (ibid., 483); d.57 q.1 n.8 (ibid., 338-339).

<sup>50</sup> Cf. *supra* n.37.

<sup>51</sup> Cf. *supra* n.30.

expuesta en el artículo segundo<sup>50</sup>, es obvio que en sentido estricto sólo debe decirse imputable lo que se halla inmediatamente en el poder de la voluntad; es decir, la volición y la noción.

Pero, si en general se dice imputable lo que está simplemente en el poder de la voluntad, el acto imperado es propiamente imputable. Aunque no esté inmediatamente en el poder de la voluntad, es ejecutado mediante un acto de volición, que no sólo se halla en el poder de la voluntad según sí, sino también en cuanto es principio del acto externo, pues por su acto interno la voluntad puede poner el acto externo. Ejemplo: El siervo mata por mandato del señor; la muerte se imputa, aunque mediatemente, al señor, porque el acto del siervo estaba en su poder.

55. Si se arguye, como antes<sup>51</sup>, que el acto externo sólo es imputable mediante el interno, respondo: De ello se sigue la conclusión intentada, es decir, que la imputabilidad del acto externo y la del interno son distintas. Lo mismo no puede ser el medio y la razón de mediar respecto de sí mismo. Ello puede declararse también como se declaró antes<sup>52</sup>, cuando se habló de la bondad propia del acto externo. Aunque el término sea el mismo, diversos fundamentos tienen diversas relaciones a él. El acto externo y el interno son fundamentos diversos. Luego su imputabilidad, aunque les conviene en relación a la voluntad, será distinta, como su causalidad o el modo en que se hallan bajo el poder de la causa es distinto, aunque la causa sea la misma.

dicatur imputabile quod est immediate in potestate voluntatis, patet quod solum velle vel nolle est imputabile.

Si autem imputabile generaliter dicatur illud quod est simpliciter in potestate voluntatis, sic actus imperatus proprie est imputabilis; quia etsi non sit immediate in potestate voluntatis, est tamen mediante actu volendi, qui actus non solum secundum se est in potestate voluntatis sed etiam ut principium actus exterioris, quia voluntas potest per interiorem ponere illum exteriorem. Exemplum: servus ex precepto domini occidit, illa occisio imputatur domino, quia in potestate sua erat actus servi, licet mediante.

55. Et si arguitur, sicut prius, quod ille non est imputabilis nisi mediante isto, respondo: Ex hoc sequitur propositum, quod illius et istius est alia imputabilitas; idem enim non est medium nec ratio mediandi respectu sui ipsius; et potest idem declarari, sicut prius de propria bonitate: quia quamquam terminus sit idem, tamen in diversis fundamentis sunt diversi respectus ad eundem terminum; actus ille et iste sunt diversa fundamenta; igitur licet imputabilitas conveniat istis in ordine ad eandem voluntatem, tamen illa erit alia sicut est alia causalitas vel aliud subiacere potestati causae, licet causa sit eadem.

<sup>50</sup> Cf. *supra* n.27.

<sup>51</sup> Cf. *supra* n.36.

<sup>52</sup> Cf. *supra* n.31-33.

## RESPUESTA AL ARGUMENTO PRINCIPAL

5. Respuesta al primer argumento principal<sup>53</sup>:

'Voluntario' puede decirse lo que se halla subjetivamente en libertad, o lo que es querido por la voluntad, o lo que es im-  
o por ella. Lo primero, la presencia subjetiva en la volun-  
o hace completamente que algo sea voluntario; puede darse un hábito en la voluntad involuntariamente, es decir, cuando la voluntad se halla triste. Lo segundo, lo querido por la voluntad, se dice voluntario participativamente, porque su aceptación como objeto es voluntaria. Debería llamarse querido más bien que voluntario. Voluntario propiamente se dice lo que está en el poder de la voluntad. Tal es lo voluntario del tercer modo, lo imperado por la voluntad. Por lo tanto, el acto externo es simplemente voluntario como el interno, aunque no lo sea con igual prioridad, pues presupone el interno.

Prueba de la menor: Aunque el acto externo, separado del interno, es decir, puesto en su ser sin el interno, no es voluntario, porque el efecto más remoto no se dice voluntario si no es puesto en su ser por el efecto más próximo, que es el acto interno, sin embargo, cuando el acto externo se une al interno y procede de él, tiene, en cuanto acto distinto, razón —razón distinta— de voluntario, pues tiene razón de voluntario mediato, mientras el acto interno es voluntario inmediato, no mediato.

## AD ARGUMENTUM PRINCIPALE

## [21] 56. Ad primum argumentum principale:

'Voluntarium' potest dici illud quod est subiective in voluntate vel illud quod est volitum a voluntate vel illud quod est imperatum a voluntate. Primum non facit complete quod aliquid sit voluntarium, quia habitus potest esse in voluntate, et tamen non voluntarie voluntas habet illud, quia tristitia est in voluntate subiective. Secundum dicitur voluntarium participative, quia acceptatio eius ut objecti est voluntaria; ipsum enim magis diceretur volitum quam voluntarium; voluntarium enim proprie dicitur quod est in potestate voluntatis, et sic dicitur tertio modo; et sic actus exterior est voluntarius, sicut actus interior simpliciter, non tamen est acque primo, sed illo praesupposito.

Ad probationem minoris: Dico quod, licet actus exterior separatus ab actu interiori, hoc est sine illo positus in esse, non sit voluntarius, et hoc quia effectus remotior non dicitur voluntarius nisi ponatur in esse per actum interiorum qui est effectus propinquior, tamen quando actus exterior coniungitur cum interiori et ex illo procedit, tunc ille exterior, ut distinctus, habet rationem voluntarii, et distinctam, quia voluntarii mediate; actus autem interior non sic est voluntarius, sed immediate.

<sup>53</sup> Cf. *supra* n.1.

## CUESTION XIX

Si la unión de la naturaleza humana al Verbo en Cristo es sólo la dependencia de la naturaleza asumida respecto de la persona del Verbo

*Resumen.*—En Cristo se da orden de dependencia de la naturaleza humana respecto del Verbo. La unión no es de información ni de agregación. Por otra parte, no es una relación mutua. Luego es relación de dependencia. Sabemos por la fe que sólo el Hijo fue encarnado. De ello se infiere que tal dependencia no es la dependencia de lo causado respecto de la causa, que la razón de terminar no es común a las tres personas, que tal razón es propiedad personal.

No repugna a la persona divina terminar la dependencia de la naturaleza creada ni en cuanto es persona ni en cuanto es divina. La razón es que al ser independiente no repugna el terminar alguna dependencia. No repugna al Verbo el terminar la dependencia de lo comunicable respecto del sujeto. En los seres creados se da dependencia de sus naturalezas respecto del supósito al que están comunicadas, y hay que llegar a un incommunicable que termina la dependencia. Por ejemplo, el accidente es terminado de este modo en el supósito creado en el que inhiere como en supósito extrínseco. Luego *a fortiori* el supósito divino puede terminar extrínsecamente la dependencia de la naturaleza humana.

La persona creada no está constituida por algo positivo. Ello se prueba por la autoridad del Damasceno. Además, toda naturaleza creada se halla en potencia obediencial para depender de la persona divina. Luego no es personalizada por algo positivo o será personalizable de nuevo. Además, en caso contrario, si la naturaleza asumida fuera abandonada, carecería de un elemento positivo o sería necesario que lo recibiera de nuevo, lo que repugna, pues no es accidente, ni materia, ni forma ni sustancia compuesta.

La negación de la dependencia actual y de la dependencia apudtual constituyen a la persona creada.

No repugna a la naturaleza creada el ser comunicada a una persona extrínseca. Ello se prueba: como se dijo, la persona divina puede terminat esta dependencia. Además, el accidente depende de un supósito extrínseco; y, por lo tanto, la sustancia puede también depender de este modo. Ello consta también por la autoridad del filósofo. Por otro lado, el accidente recibe, por así decirlo, el modo de sustancia, cuando está separado, y, por lo tanto, la sustancia puede también recibir en cierta manera el modo de accidente, dependiendo del supósito.