

SUAREZ Y SANTO TOMAS

NOTAS CRITICAS

(Continuación) (*)

El concepto de la bondad o malicia moral (1)

Tema de grandísima importancia en sí mismo y en todas las épocas de la historia de la cultura humana, pero más interesante que nunca en nuestros días. Porque son muchos los que hablan o escriben en esta materia, que se muestran convencidos de que los primeros principios de la moral entre los filósofos y teólogos católicos van fuera de las normas de la razón pura, y de que legítimamente pueden proponerse otras bases de la moral, pudiendo según ellos existir muchas morales.

(*) ESTUDIOS ECLESIASTICOS, t. 12, p. 199.

(1) Las obras de Suárez que más de propósito tocan a esta cuestión son: a) "*Disputationes Metaphysicae*", disp. 10, s. 2, "*Quotuplex sit bonitas*"; b) "*De Legibus*", l. 2, "*De Lege aeterna et naturali et Jure gentium*"; c) "*De bonitate et malitia humanorum actuum*". Pero cuanto al valor relativo de los pasajes de estas tres obras, hay que recordar que la "*De Legibus*" ofrece las mejores garantías de ser el pensamiento definitivo para Suárez en esta materia, como publicada por él mismo cinco años antes de su muerte. En cambio el tratado, "*De bon. et mal. act. hum.*" en lo que se oponga al "*De Legibus*" sin mencionarlo carece de autoridad, por ser póstumo y no haberle su autor dado la última mano, antes faltarle a todas luces cierta plenitud de exposición propia del estilo de Suárez. Así, por ejemplo, creemos que sería contrario a toda buena crítica aducir como doctrina que Suárez resueltamente defendió la contenida en este tratado al final de la s. 1, disp. 7, acerca de la posibilidad absoluta de que Dios no impusiese su ley eterna a la criatura inteligente y libre. El editor de los manuscritos, imperfectos a juicio del autor, hubiera debido reparar en el fragante desacuerdo con el c. 6 del libro dicho, "*De Le-*

El presentar a Suárez siguiendo a Santo Tomás en los principios más universales y básicos de la moral servirá para recordar cuán hondas raíces tiene la distinción entre el bien y el mal en este orden, y que como no es posible sin perversión y bancarrota de la razón humana confundir en sus principios lo falso con lo verdadero, tampoco se puede sin detrimento de la dignidad humana trastornar el orden moral de la conciencia humana.

Hablaremos, pues, de los fundamentos de la moralidad, de sus constitutivos más íntimos y trascendentales, de aquello que determina en principio que las acciones humanas sean buenas o malas, en el orden moral o de la libertad humana, no sólo ante unos pocos, ni sólo ante la conciencia católica, sino ante la razón humana y ante el sentido común, en el sentido más propio y universal de esta palabra.

Mas según el propósito de estas notas no haremos nuestro estudio proponiendo un tratado, ni con discusiones amplias y sutiles, sino por vía de enunciados y puntos de vista capitales en la materia propuestos por Suárez, fijándonos en cómo los halla este autor en Santo Tomás; y los deriva de sus luminosas sentencias. En lo cual nos saldrán al paso postulados y tesis de altísimo interés filosófico, opiniones y asertos admitidos y corrientes dentro del pensamiento católico, aunque tal vez no presuponga la revelación, sino que en la categoría de los principios racionales a que pertenecen sean anteriores a las mismas enseñanzas de la doctrina cristiana.

gibus". Evidentemente no bastaba decir como dijo SCHIFFINI (*Disputationes Philosophiae moralis auctore P. Sancto Sch.* vol. I *Ethica generalis*.—Augustae Taurinorum, MDCCCXCI, p. 92) que ahí S. procedió "incaute", y que se corrigió en el lugar dicho "*De Legibus*". La aparente sencillez del juicio de Schiffini envuelve un anacronismo, pues supone el tratado "*De Legibus*" preparado posteriormente al, "*de bon. et mal.*", cuando este último nunca estuvo preparado para la publicación. V. DE SCORRAILLE, t. 2, pp. 390-391, donde se explica que ni aun la división en disputas y secciones del tratado, "*de bon. et mal.*" podía entrar en los planes de Suárez en los últimos años de su vida. El jesuita alemán V. FRINS en su excelente tratado *De Actibus Humanis* (tres tomos, Friburgi Brisgoviae, 1897, 1904, 1911) se apoya mucho en S. para explicar a S. Tomás, y en el t. 2, *De Actibus Humanis moraliter consideratis*, desarrolla muchas de las tesis que mencionaremos.

Una dificultad.

Contra nuestras esperanzas halagüeñas de traer a la memoria del lector las ideas primordiales de una moral absoluta con enunciados de Suárez, surgirá en seguida en la mente de los entendidos en las luchas escolásticas cierta aprensión de imposibilidad de entenderse en estos mismos elementos de la moral.

A primera vista la dificultad es formidable. Porque es el caso, que si comparamos las afirmaciones de S. con las de alguno de los más famosos representantes modernos de la escuela tomista posteriores al mismo, por ejemplo, con las, "De Bonitate Actuum Humanorum" de los Salmanticenses (1), nos sorprenderá un número casi increíble de divergencias entre estos grandes representantes de la Teología y moral católica (2).

(1) V. *Collegii Salmanticensis Fr. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli, Parenti suo Eliae consecrati Cursus Theologicus Summam Theologicam Angelici Doctoris D. Thomae complectens. Tomus sextus. Tractatus XI*, etc., edición de 1878.

(2) BALLERINI (*Antonii Ballerini e Soc. Jesu Opus Theologicum Morale in Busembaum medullam absolvit et edidit Dominicus Palmieri ex eadem Soc. vol. 1 Tractatus continens generales: de Actibus Humanis*, etc., Prati, 1889.—Tract. 1, c. 8 *De Moralitate* n. 136) hace este reparo contra una de las divergencias a que aludimos. Cita a los Salmanticenses, tract. 20, c. 1, nn. 3 y 4, que dividen en cuatro las opiniones acerca del constitutivo de la moralidad. La segunda sentencia, dicen, afirma que la moralidad consiste en un ser de razón. La defiende Vázquez, etc. La tercera, que consiste en una denominación extrínseca tomada o de la naturaleza racional, o bien de la ley, o de la libertad. Tal afirma Suárez, 1. 2, tract. 3, disp. 1, 3. La cuarta y verdadera defiende que la esencia de la moralidad ni consiste en algún ser de razón, ni en denominación alguna extrínseca, sino en algún modo de ser que dice relación real trascendental con respecto al objeto en cuanto puede ser regulado ("regulabile") por la razón. Y tras algunas breves añadiduras, Ballerini prueba con evidencia que los Salmanticenses se equivocaron en proponer como adversario suyo a Vázquez, que dice lo mismísimo que ellos; y en seguida se pone a probar lo mismo con respecto a Suárez escribiendo: "Item Suárez in loco ab iisdem citato sect. 3 non abludit ab eorum sententia, inquiens: "tertia opinio esse potest, hoc esse morale actus esse respectum quemdam ad rectam rationem, id est, legem regulantem actum voluntatis." Confieso, que no acierto a comprobar esta cita de Ballerini, que ha de tener una primera equivocación en lo de escribir tract. 20, que no tiene que ver con esto, y la división de los tratados en la ed. 1878 es del todo distinta de lo ahí supuesto, en capítulos (c. 1, nn. 3 y 4). Sin duda acierta en lo de Vázquez, lo cual nos confirma en que en este tratado

Lo más sorprendente, por no decir desconcertante en todo esto, es que en ocasiones las tesis, que se proponen como irreconciliables e incompañibles entre sí, tienen según sus defensores cada una de ellas el sufragio casi universal de todos los autores mejor calificados, o son, "communiter receptae", y aun más.

Mas esto mismo, que parece el colmo de la desunión de opiniones en la filosofía o teología escolástica, acaba por producirnos un sentimiento optimista, y nos trae al espíritu que no es tan fiero el león como le pintan, haciéndonos creer que la diversidad y oposición en esta materia se resuelve en una gran conformidad en el fondo de la doctrina, conformidad que en vano se buscará fuera del catolicismo.

Este faro luminoso de verdad en los elementos fundamentales de la moral entre los autores católicos brilla aun en los mismos escritores en los que un profano no verá sino un aumento de la multiplicidad de opiniones, cuando éstos no hicieron sino decir con un matiz propio y peculiar de quien no habla precisamente de memoria, los mismos principios que otros habían expuesto desde otro punto de vista.

La gran probabilidad, por no decir evidencia, de lo que venimos diciendo se impone ante divisiones en el opinar acerca de estos principios, cuales son las que presenta a sus lectores el grave y benemérito filósofo P. Donat (1) acerca de la norma fundamental de la

especialmente hay divergencias y contradicciones entre autores respetabilísimos, las cuales no pasan de ser cuestiones verbales. Pero con todo respeto para con la grande erudición de Ballerini, hemos de reconocer, que al citar a Suárez contra los Salmanticenses, aduciendo palabras del primero, que demostrarían que decía lo mismo que los segundos, sufrió Ballerini un lapsus calami; porque aquellas palabras no son la expresión de una sentencia de S., sino la de una opinión que resueltamente no admite. Se hallan en disp. 1, s. 2 (no la 3), n. 7, y véanse los epígrafes de los números siguientes: 8. "Reiicitur propter duofalsa quae supponit"; 9. "Praenotatio duplicis sensus dictae opinionis"; 10. "Impugnatur iam in primo sensu"; 11. "Praenotatio triplicis respectus in secundo sensu posito num. 9"; 12. "Impugnatur iam secundus sensus quoad primum respectum multifariam"; 13. "Impugnatur deinde quoad secundum respectum"; 14. "Impugnatur deinde quoad tertium respectum". No podía alejarse más de aquel modo de decir.

(1) *Summa Philosophiae Christianae. VII Ethica generalis auctore Josepho D. Dr. Theol. et Prof. in Universitate Cenipontanae* (Ceniponte, 1920). *De norma moralitatis. n. 123.*

moralidad. Porque descompone en este punto como en tres partidos a los filósofos y moralistas católicos, poniendo en el primero a San Agustín y a S. Tomás con la generalidad de los autores antiguos, añadiendo los nombres de Gregorio de Valencia, Silvestre Mauro, Balmes, Mausbach, Ch. Pesch y Castelein. Estos afirman, dice, que la norma de moralidad consiste en el fin último, o en el orden de las cosas con respecto al fin último. El segundo partido lo constituiría la escuela tomista con su idea de que la norma es la ley eterna o la razón divina, en cuanto contiene el recto orden de las cosas. El tercero lo formaría Suárez y con él otros que enseñan que la norma es la misma naturaleza racional del hombre; pero éstos suelen exigir, se añade en la división, que dicha naturaleza se tome en su totalidad, con sus relaciones consigo misma y con las demás criaturas y con Dios. Este grupo lo forman Vázquez, Suárez, Lessio, Laymann, Viva y entre los más modernos Frins y Cathrein.

Lo importante a propósito de nuestra dificultad es que luego se reconoce que los del segundo partido, no se diferencian gran cosa de los de la primera opinión; y que muchos que en el modo de hablar parecen pertenecer al tercero pertenecen al primero y al segundo. Y aun podría añadirse que en definitiva la diferencia entre todas estas opiniones no consiste sino en mirar la cuestión desde diferente punto de vista, y verla cada cual por el lado desde donde la mira.

Nótese esta gradación en la manera de mirar el problema moral: 1) Lo que conviene al hombre según lo mejor que hay en el hombre; 2) Lo que conforme a su fin último conviene al hombre...; 3) Lo que dicta la razón que conviene al hombre...; 4) Lo que en virtud de la ley natural conviene al hombre...; 5) Lo que por razón de la ley eterna existente en Dios conviene al hombre...

Suponemos que lo que conviene al hombre es por antonomasia el bien moral, que será el objeto de las operaciones humanas por excelencia, que son las libres; y se sobreentiende que lo mejor que hay en el hombre es su naturaleza racional tomada en toda su amplitud con sus respectos de natural dependencia de Dios y de naturales vínculos con sus semejantes.

Dentro de estas hipótesis, o mejor postulados evidentes, es manifiesto que la afirmación de uno cualquiera de los criterios de moralidad indicados no importa la negación de los demás. Si afirmado uno se quieren excluir los otros, no será esto por una consecuencia necesaria, sino por una predilección en la manera de plantear el pro-

blema moral. Esto es lo que expresábamos al afirmar que las tres opiniones propuestas por el P. Donat no se excluían mutuamente.

Cuando Suárez, por ejemplo, afirmando en substancia lo 1) excluye las otras opiniones, no niega su verdad, sino que se anfianza en su punto de vista de que conviene dar una explicación inmediata del bien moral según que en un caso particular puede ser objeto inmediato de nuestra percepción. Cuando el que afirma lo 2) persiste en no querer admitir lo 1) es que tiene muy fijo que lo primero que importa al hombre (a la naturaleza racional en cuanto tal), su bien por excelencia, es su último fin; y tiene muchísima razón en esto, sólo que ningún católico, ni nadie que sepa filosofar, le niega esto, sino que él tiene esta preferencia de mirar las cosas humanas por este lado, y otros en el problema presente quieren ir más a las inmediatas. Y así podríamos continuar acerca de los otros números, o maneras posibles de considerar la cuestión.

Nos parece abundar en esta opinión de fácil concordia entre los escolásticos y moralistas católicos el P. Ferretti, quien por una parte parece disentir de Suárez (1) al dar sólo el calificativo de fundamental a lo que S. llama en absoluto bondad o malicia moral o norma o constitutivo de la misma bondad a malicia; mas por otra, en su obra, *De Essentia Boni Malique Moralis-Disputatio Philosophica adversus hodiernos errores* (Romae, 1905), c. 2—*Sententia vera*—, después de haber escrito, n. 5, que la sentencia que va a demostrar como verdadera es la de Santo Tomás, a la que se adhieren casi todos los esco-

(1) V. *Institutiones Philosophiae Moralis auctore Augusto F. in Pontificia Universitate Gregoriana Phil. Professore*, ed. tertia, vol. 1, Romae, 1899, p. 222, donde preguntando precisamente, "Cur hae sint mediate dissentaneae a fine ultimo, vel ei consentaneae?" dice: "Breviter hic respondeo...: quia sunt immediatae repugnantes vel convenientes naturae humanae quae exigit amari atque honorari; et consequenter sunt etiam repugnantes vel convenientes bonitati divinae, cuius natura humana est expressa imago, et ad quam immediate refertur tanquam ad principium primum finemque ultimum." Mas luego, p. 223, reduce o contrae lo dicho afirmando en general que, "Scholastici in priore reponunt bonitateni et malitiam fundamentalem." Bueno será registrar de paso que esta palabra que subrayamos, *fundamentalem*, *fundamentaliter*, *fundamentum*, es una de las más ocasionadas en la materia para luchas meramente verbales. Sobre la cual diríamos que como queremos para nosotros la libertad para omitirla, así nos entenderíamos alegremente con quien ejercitase la suya empleándola aunque fuese con profusión, y como la prodigan los Salmanticenses l. c. disp. 1, dubium VI, § 2, nn. 89 y 90.

lásticos, prosigue en el n. 6, en estos términos: *Inter Scholasticos insignem tenet locum Suárez, ex cuius operibus plura in rem nostram afferemus testimonia.*

Vamos, pues, a presentar el método de Suárez propio de un grande y decidido discípulo de Santo Tomás, revisando algunas de sus principales proposiciones acerca de los constitutivos de la bondad y malicia moral.

Proposiciones de Suárez

1.

Bondad objetiva.—“En los objetos de los actos humanos que son buenos moralmente, es necesaria cierta honestidad que convenga a los mismos de por sí y no por el acto, la cual bien se puede llamar bondad objetiva” (1).

S. muestra aquí, como innumerables otras veces, que toma su opinión de S. Tomás, señalando el pasaje, 1, 2, q. 19, a. 1 ad 3, y aun hace, lo que muchísimas veces omite, recitando las palabras de este lugar: “Bonum per rationem praesentatum voluntati ut obiectum, et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis”, texto evidentemente a propósito.

De estas palabras del Santo deduce S. que se presupone el bien en el objeto, y que este bien según el orden de la razón, de cierto modo ya pertenece “ad genus moris”, a la categoría de lo moral. Hay, pues, en semejante objeto alguna bondad conocida por la razón, la cual expresamos diciendo que el objeto es honesto.

“Unde 1, 2, q. 20, a. 1, ad 1 ait idem D. Thomas”, prosigue S.; y lo que dice ahí el Santo es que el acto exterior a la voluntad en cuanto es primero que el interior en el orden de la razón, no tiene su bondad prestada del acto interno; sino que más bien tiene tal bondad que es fundamento de la del mismo interno. En lo cual se ha de tener en cuenta, dice S., que S. Tomás, al decir que los actos ex-

(1) “*De bon. et mal.*” disp. 2. “*De Bonitate et Malitia objectiva humanorum actuum*”, s. 1, n. 3. “Prima assertio affirmativa.—Dicendum primo. In obiectis humanorum actuum, qui sunt boni moraliter, necessaria est aliqua honestas, quae conveniat obiecto ex se, et non per actum, et illa recte dici potest bonitas obiectiva. Hanc conclusionem sumo ex D. Thoma”, etc.

ternos u objetos tienen su bondad en cuanto se hallan bajo la razón (sub ordine rationis) no entendió que no les convenga en su propia realidad; pues la misma razón los juzga buenos no sólo en la aprehensión de la mente, sino en su realidad o existencia. De suerte que para que tal juicio sea verdadero, es menester que el objeto tenga su bondad según que se presenta al entendimiento.

E insiste S. sobre que S. Tomás explicó, que esta bondad corresponde a los actos humanos exteriores, según que están concebidos por la mente; porque así es como se ofrecen a la voluntad para que los quiera o no; y con este modo de argumentar enseñó el S. D. que dicha bondad es objetiva, y conviene a los actos exteriores no en cuanto son actos morales a su vez, sino en cuanto objetos. Y vuelve S. a repetirnos que ésta es la doctrina de S. Tomás, sin cansarse de repetir su nombre; y nos remite para que lo volvamos a ver a q. 2 "de Malo" a. 3 in c. et ad 8, donde S. Tomás llama primordial a esta bondad. Ni teme S. agruparse a los tomistas, pues añade: "*Et ita conclusionem hanc fere omnes Thomistae docent, Conradus, etc.*"

Pero comprobemos de paso la cita (q. 2 de Malo a. 3 in c. et ad 8) que tan brevemente aduce S. Dice ahí S. Tomás, in c.: "Altera distinctio est, quod actus exterior dupliciter considerari potest; uno modo secundum quod est in apprehensione secundum suam rationem; alio modo secundum quod est in operis executione." Y después de poner un ejemplo en un acto malo, prosigue así: "Sic enim in se consideratus comparatur ad voluntatem ut obiectum, prout est volitus. Sicut autem actus sunt praevisi potentiis, ita et obiecta actibus: unde primordialiter invenitur ratio mali et peccati in actu exteriori sic considerato, quam in actu voluntatis." Palabras en que volvemos a encontrar la principal parte del raciocinio de S., y así se ve bien en qué buena fuente éste iba a beber su abundante doctrina.

Por fin concuerda con todo lo dicho la respuesta de S. T. ad 8: "Actus interior dicitur esse malus propter actum exteriorem, sicut propter obiectum."

Después continúa S. defendiendo esta doctrina de S. Tomás con argumentaciones que caen ya fuera del ámbito de nuestro estudio (I).

(I) Podría parecer ocioso el habernos entretenido en exponer que S. concuerda con S. Tomás en una tesis tan elemental; pero esta sospecha nos trae a la memoria, que el ilustre escritor y teólogo J. B. GONET (*Clypeus Theologiae Thomisticae contra novos eius impugnatores*, t. 4 de *Actibus Humanis*, etc.)

2.

“La honestidad objetiva consiste en una cierta conveniencia del objeto con la naturaleza racional en cuanto tal” (1).

Salta a la vista que la bondad de que se habla aquí es algo relativo, y así la exposición de S. se explaya en poner de relieve eso relativo fundándolo ante todo en S. Tomás.

Pero primero se ha remitido S. a sus “disputationes metaphysicae”, disp. 10, sect. 2, núm. 11. Ahora bien, en este lugar nos encontramos con esta definición de S. que da del bien honesto: “Se llama bien honesto lo que por sí mismo y de suyo dice bien con el hombre o persona que se sirve de su razón.” La justifica en seguida con estas palabras: “*Ut sumitur ex D. Thoma, 2, 2, quaest. 145, art. 1, et sequentibus.*”

Que S. Tomás en toda esta cuestión dé una idea del bien honesto en consonancia con lo que acaba de afirmar S., se echa de ver desde el título del primer artículo, “*Utrum honestum sit idem virtuti*”.

Cómo convenga al hombre lo honesto nos lo expresará el Santo aduciendo la etimología de San Isidoro, que, “*honestas dicitur quasi honoris status; unde ex hoc videtur aliquid dici honestum quod est honore dignum.*” Y según Tulio (ad 1) lo honesto o lo virtuoso, que todo es uno para Santo Tomás, es algo, “*quod sua vi nos allicit, et sua dignitate trahit.*” La respuesta, ad 3, añade que, “*honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quaedam de excellentia alicuius.*”

tratando de estos temas acerca del fundamento de la moralidad, diríase que no halla otros adversarios de S. Tomás que Vázquez y Suárez; y ya cita a este último dos o tres veces como adversario en la Disp. 1, *De moralitate in communi*, a. 1, § 1, haciendo por lo mismo temer que en lo más fundamental de los conceptos hay una profunda divergencia entre S. y Santo Tomás. Para excusar molestias a los lectores, evitaremos citas por el estilo, que bien se podrían multiplicar.

(1) L. c., disp. 2, sect. 2, n. 10. “*Dicendum primo hanc honestatem obiectivam consistere in quadam convenientia obiecti honesti per se ipsum ad naturam rationalem, ut talis est. Ut explicetur et probetur haec conclusio... suppono ex D. Augustino... et ex D. Thoma, in 2, dist. 27, quaest. 1, art. 2, ad 1, et quaest. 1, de Virtuti, art. 2, ad 1, et aliis locis citandis... dupliciter aliquid denominari bonum, uno modo in se ipso, alio modo respectu alterius.*”

Pero mucho más dice S. Tomás en el art. 2 (q. 145) que lo honesto es lo que dice bien con el hombre en el uso de su inteligencia. Se pregunta, "*Utrum honestum sit idem quod decorum*", y la respuesta afirmativa es rotunda. Nótese esta sententia del cuerpo del artículo, que sintetiza todo el pensamiento del Santo, "*Honestum est idem spirituali decori*". Todavía, ad 1, dirá, "*Quod in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum*", y, ad 2, "*Sicut idem est honorificum et gloriosum, ita etiam idem est honestum et decorum*".

Por fin el S. en su art. 3 se propone dar la distinción entre lo honesto y lo útil o deleitable. Lo cual hace primero (in c.) definiendo lo honesto con estas palabras: "*Honestum dicitur, secundum quod aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter spiritua-lem pulchritudinem*." Y más exactamente según lo que entendió S. (ad 1): "*Honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi*."

Al transcribir esta última sententia de S. T. con la frase "*conveniens rationi*" percibimos bien la dificultad que oponen algunos a S., creyendo que no sigue en todo en este punto al S. D. No, dicen muchos, la bondad o el bien honesto, no se ha de explicar por su conveniencia con la naturaleza racional, sino por la conveniencia con el dictamen de la razón: éste es el pensamiento genuino de S. T.; Suárez lo desfigura.

Mas Suárez se hace cargo de esta dificultad, y quien no quiera condenarle a priori, después de leer sus razones, se sentirá como imposibilitado para juzgar que se aparte en esto de S. T., o tenga ganas de apartarse (1). Porque ahí S. filosofa sobre la objetividad de lo honesto, que no ha de quedar abandonado a las deficiencias de nuestros discursos y aprehensiones, ni por ende ha de estar constituido por

(1) En el lugar citado de las "*disp. metaph.*" n. 12 discurre así S. con la precisión y sensatez filosófica que acostumbra: "*Solet autem hoc bonum per convenientiam ad dictamen rectae rationis declarari; nam illud bonum est honestum, quod recta ratio dicat esse faciendum vel amandum, etc. Tamen, si hoc dictum intelligatur de recta ratione, prout dicit iudicium seu cognitionem eius, quod expedit facere, sic non consistit honestas in conformitate ad dictamen rationis, neque est illa prima regula, seu prima ratio talis honestatis. Non ideo bonum est honestum, quia recta ratio indicat esse tale, sed, e converso, quia ipsum bonum vere et in re tale est, ideo recta et vera ratione indicatur esse tale. Et ideo quoad nos rectum iudicium est regula boni honesti, quia nobis mani-*

ellos, cuando lo reconocen; porque anteriormente a nuestro juicio ha de existir eso que podremos con razón llamar gloria y honor del hombre y propio bien suyo y bien por excelencia de su espíritu. Y con evidentísimo fundamento, ya visto en la proposición 1, S. reduce la solución a la autoridad de S. Tomás en los cuatro pasajes: 1. 2, q. 19, a. 1, ad 3; q. 20, a. 1, ad 2; q. 2 *de Malo*, a. 3 in c., et ad 8. Copiamos anteriormente con S. el primero de estos lugares; y es bien manifiesto que dice algo de esto. También transcribimos el tercero y cuarto, que no hacen menos al caso. Ahora para variar consideraremos el segundo (q. 20, a. 1, ad 2), que se reduce al principio "Finis est prior in intentione, sed est posterior in executione"; y en cuanto es primero el fin salta a la vista que no ha de ser en sus condiciones más típicas, que le dan nombre y que lo constituyen una creación de nuestra mente; no ha de ser un bien porque nuestro juicio lo afirma, sino que nuestro juicio lo afirmará porque es un bien; que el fin es la bondad del objeto que mueve nuestro apetito, y no su conocimiento. Todas las condiciones del problema de que se trata en esta q. 20, "De Bonitate et Malitia exteriorum actuum humanorum", convergen hacia la misma interpretación del pensamiento de S. Tomás.

Sólo consiste la bondad o malicia moral en el dictamen de la razón, si este dictamen se toma no formalmente en cuanto es una declaración, sino considerándolo como en su raíz en la misma facultad racional. Sólo así el bien honesto se definirá exactamente por su conformidad con la razón, esto es, por su conformidad con la naturaleza racional, la cual por serlo está hecha a propósito para juzgar que lo que le conviene se ha de hacer o querer. Así es como resulta el bien honesto realmente objetivo.

En razón de hacer más patente esta objetividad del bien honesto S. ("De bon. et mal." disp. 2, sect. 2, n. 10) apela a otras autoridades (*et ex D. Thoma*, in 2, distinct. 27, q. 1, a. 2, ad 1, et q. 1, *de Virtutibus*, a. 2, ad 1, et aliis locis citandis), en las cuales es manifiesto que la bondad relativa de los actos de virtud u objetos morales no que-

festat illud; tamen secundum se supponit illud iudicium propriam convenientiam, ex quo habet bonum honestum quod tale sit; hanc autem dicimus esse ad naturam rationalem, quatenus talis est, et tales habet proprietates et attributa. Si vero dictamen rationis non formaliter, sed quasi radicaliter sumatur, sic bene et a priori dicitur bonum honestum, esse illud quod est conforme rationi, id est, quod est conforme naturae rationali, quae propterea nata est indicare hoc sibi esse faciendum, vel appetendum."

dan constituídos por el dictamen de la razón, sino que este dictamen que los califica los presupone en su mismo ser relativo al hombre.

Así vemos en el lugar citado del Comentario, en el cual defiende S. T. la definición de virtud infusa dada por S. Agustín, que el mismo S. T. nos habla de un bien de la virtud, bien del ser humano, que distingue del dictamen de la razón. Sus palabras son: "Et similiter in omnibus aliis quae exprimunt perfectionem in communi, sicut est hoc nomen bonum: et inde est quod virtus quae dicitur bonitas animae secundum quod perficit eam, potest dici bona secundum quod est perfecta quodam alio, ut ordine ad finem, et regula rationis, a quibus formam habet, et speciem trahit." Hablaba el S. de cierta posibilidad de las formas generales de ser como informadas por formas especiales, y reconoce una primera forma general de bien en la virtud, que es el bien del alma, el cual puede concretarse más por su ordenación al fin y por la regla de la razón de donde recibe nueva forma y su propia especie.

También indica esto en el otro lugar de la cuestión disputada "*De Virtutibus in communi*", aunque las palabras parezcan contrarias a las que acabamos de aducir. Son éstas: "Virtus non dicitur bona quod ipsa sit bona, sed qua aliquid est bonum; unde non oportet quod virtus sit bona alia bonitate quasi informetur alia bonitate." Indica, decimos, lo mismo, porque aquel "qua aliquid est bonum" se refiere sin duda al alma humana, y a que la virtud le cuadra, le está bien, la hermosea, la honra. La aparente contradicción con lo anterior se desvanece considerando que se trata de diversa dificultad, y de que en el Comentario sólo era un modo de hablar lo de la multiplicidad de formas, que ya se entendía por diferentes respectos, que no se niegan en la segunda autoridad.

Después de haber declarado S. su opinión con referencias a las obras de S. Tomás la justifica de nuevo con este razonamiento (l. c., n. 11). De manera, dice, que en la cuestión presente el bien honesto objetivo de que hablamos no puede consistir en sola la perfección de la cosa según su propio ser, pues este bien se denomina tal con respecto a quien se ofrece para que lo ame o lo procure. Por consiguiente requiere alguna suerte de conveniencia con respecto a la naturaleza del hombre. De donde se infiere que el propio ser divino, si se ofreciese al hombre para que lo quisiese para sí, no tendría el carácter de objeto honesto, porque es desproporcionado para el hombre: pero si se le propone, para que lo quiera para el mismo Dios,

resulta entonces honestísimo y proporcionado para el hombre. Así que eso honesto en cuanto tal requiere formalmente conveniencia y proporción con la naturaleza racional.

Mas hay que añadir que la conveniencia ha de ser con la naturaleza racional, según que es racional, y puede ir gobernada por la recta razón. ¿Quién no ve en estas ideas de S. que concuerda con S. T. cuando éste expresa todo esto con la frase, “conveniens rationi”? Es la razón fundamentalmente considerada, la potencia de la razón, el principio de los juicios rectos, naturalmente aptísima para estos juicios del orden moral.

Confirma más S. su sencilla y diáfana concepción de la honestidad diciendo: “Quia haec honestas est suprema bonitas, quae in eo genere convenientiae esse potest respectu hominis.” Suprema bondad llama a la honestidad en la categoría de los actos humanos, sentencia que por sí sola rebate todas las recriminaciones de los acatólicos contra la moral cristiana, por confundirla con el utilitarismo, de que tan perfectamente se distingue con este modo de hablar de S. y de S. T.

Porque la honestidad y por ende el bien moral no consiste en cualquier género de convivencia y proporción para con el hombre, sino que debe colocarse en su grado más perfecto, y en la surema perfección que constituye al hombre; y por lo tanto se debe atender a la naturaleza racional en cuanto tal (1).

3.

“La honestidad específica objetiva resulta en el acto humano de la materia sobre que versa, y del conjunto de circunstancias de la acción, que son necesarias para que el acto se halle conforme a la naturaleza racional como tal” (2).

Como de costumbre, antes de entrar en las pruebas de tu tesis S.

(1) Ergo debet esse secundum perfectissimum gradum et supremam perfectionem, quae in homine est: ergo debet attendi penes naturam rationalem, ut rationalis est (l. c.).

(2) Disp. 2, s. 3, n. 5, “Secunda assertio.—Dicendum secundo. Honestas specifica obiectiva consurgit in huiusmodi actu ex materia et conditionibus omnibus ipsius actionis, quae necessariae sunt, ut talis actus sit conveniens rationali naturae ut sic. *Hanc sumo ex D. Thoma* 1, 2, quaest. 18, art. 1, et indicat etiam quaest. 19, art. 2 praecipue ad 2.”

reclama en su favor todo el peso de la autoridad de S. T. Se ve bien que no busca fama de filósofo original o de grandes iniciativas. Al contrario, su proposición está tomada de S. T., y se complace en advertir que también la defendió Durando, aquel escolástico de grande ingenio sin duda, pero que a veces va "contra torrentem doctorum". Aun nos hace saber S., que también halló esto en substancia en Escoto, el Doctor subtilis, cabeza de una grande escuela católica.

Sí, S. encontró esto en S. T. (I, 2, q. 18, a. 1), y se lo apropió como bien común, del *Doctor communis*. Sin plagiar, por supuesto. Tan lejos estaba de plagiar la Suma, que hay quien cree que la falseaba. Pero no: lo dicho hasta aquí lo garantiza y ¡hay tanto que decir en el mismo sentido!

Lo único que podría notar alguno aquí contra S. es su singular insistencia en repetir frases como ésta, "conveniens naturae rationali ut sic", o "ut rationalis est"; pero esto es lo que hace poco concordábamos con la frase de S. T. "conveniens rationi"; y si no hubiera distinciones semejantes ya no serían dos filósofos, sino uno.

Lo demás es obvio en S. T. y en todos los moralistas católicos, que descendieron al análisis de estos elementos de la moral.

Entra aquí todo lo relativo a las circunstancias, que no es poco, ni viene tratado brevemente por S. aun en esta obra, "De bon. et mal. act. hum.", que como advertíamos es de menos vuelo y amplitud que las que publicó el mismo S., o al menos dejó preparadas definitivamente para la publicación. Nos haríamos interminables aduciendo los pasajes de S. T. en que se apoya S. en esos largos párrafos.

4.

"Aun aquel acto interno de la voluntad que por necesidad causa el acto exterior que lo acompaña, no se denomina bueno tan sólo causalmente de la bondad del acto exterior que determina, sino formalmente por la bondad que tiene en sí por su propia relación con el acto exterior" (1).

(1) Disp. 3.—"De Formali bonitate actus interioris voluntatis in communi. s. 2. "Utrum actus interior voluntatis sit formaliter bonus, vel solum causaliter ab actu exteriori". n. 5. "Tertia assertio pro tertio genere actuum".—"Tertio hinc concluditur etiam illum actum interiorem, quia actu necessario causat exteriorem, non denominari bonum tantum causaliter a bonitate actus exterioris,

El primer lugar de referencia de S. T. es muy a propósito, pues esta q. 20 en su a. 3 trata sobre si es una misma la bondad o malicia del acto exterior y del interior de la voluntad. La respuesta del S. es afirmativa, pero de manera que es manifiesto que no habla el S. de una bondad o malicia que esté sólo causaliter en el acto interno. Así ad 3 dice: "Quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero; sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinae et urinae quam sanitas animalis, quam medicina facit et urina significet. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum." De suerte que si la primera parte de esta última afirmación expresa que hay en el acto interno una bondad causaliter, según aquello, "quam medicina facit et urina significet", el "e converso" expresa que hay en el acto de la voluntad una bondad formal que no se confunde con su influjo sobre la materialidad del acto exterior.

sed formaliter a bonitate quam in se habet per habitudinem ad actum exteriorem... Quae sententia, ut existimo, est communis omnium theologorum, et sumitur ex D. Thoma 1, 2, quaest. 20, praesertim art. 3, et 4 contra Gent., cap. 10". Intrigará al lector el deseo de saber, por qué tomamos tan sólo la proposición tercera de S., omitiendo la primera y segunda de la serie. Curiosidad fácil de satisfacer. En el n. 2 de la misma sección da S. una división de los actos de la voluntad cuyos tres miembros dan margen a las tres proposiciones acerca de la moralidad formal e intrínseca de los actos internos. El primero de estos grupos de la división lo constituyen los actos de la voluntad que versan sobre objetos que no son actos humanos. Otros actos de la voluntad versan sobre los actos humanos, y éstos, que son numerosísimos, se han subdividido en otros dos grupos. Los primeros son los que de tal manera versan sobre actos humanos, que no tienen inmediata eficiencia sobre ellos. Por ejemplo, un acto de la voluntad de mera complacencia de dar limosna. Por fin otros actos internos tienen inmediata y necesaria eficiencia sobre el acto externo, "ut est actus qui est per modum usus activi, scilicet voluntas qua hic et nunc ita volo dare eleemosynam, ut ex vi illius statim moveam manum ad exequendum", es a saber, los actos de la voluntad a que se puede luego aplicar la frase "dicho y hecho" sin más inquirir. Según esta división salta a la vista que si la tesis enunciada está bien tratándose del tercer grupo de actos internos, lo será a fortiori en tratándose de los otros dos grupos. Las dos proposiciones omitidas versaban sobre los dos primeros grupos diciendo lo mismo, con respecto a sus objetos, que dice la tercera con respecto al suyo. No es probable que sean contrarias a S. T. las dos proposiciones precedentes de S. si no lo es la tercera.

Ni es esto sólo, sino que, in c., del mismo artículo leemos: "Cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quae est ex fine est alia; ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis sicut iam dictum." El problema de la tesis suareciana se presenta en este último caso, esto es, cuando el acto exterior no es indiferente según su materia. Entonces aquel redundar la bondad o malicia del acto externo en el interior de la voluntad que lo impera, según S. T., no se puede confundir con la materialidad de ser el interno causa del externo, sino algo formalmente bueno o malo del acto interno por su relación al externo a que va encaminado.

Asimismo en el a. 4, in c., escribió S. T.: "Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis; et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum." La cosa es evidente. La palabra "perficitur" no deja lugar a duda. Porque no se perfecciona con esto el acto externo precisamente según la frase del gran D., sino el interno de la voluntad, y esto en su formalidad de acto moral, y no sólo en lo material de la acción.

Todavía en la solución ad 2, se vuelve a aclarar este punto, donde se dice: "Sed bonitas actus exterioris quam habet a materia et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quae est ex fine; non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito; sed comparatur ad ipsam (a la bondad del acto interno) ut ratio et causa eius sicut supra dictum est (a. 1)." En lo cual hay que atender a que en las palabras del S. la razón de causa se halla en el acto exterior, y según ellas se ve que este acto exterior causará en el interior de la voluntad, o le comunicará la bondad o malicia, que tiene como objeto intrínsecamente moral; resultando de esto que el acto de la voluntad no se denominará bueno o malo tan sólo por su influjo en el acto exterior, sino formalmente por la bondad o malicia que en sí tiene por su respecto al acto externo, "per habitudinem ad actum exteriorem", como dice S.

Si el análisis no hubiese de resultar prolijo lo mismo comprobáramos fácilmente en 3 "contra Gentes", c. 10, a que también nos

remite S. De tal manera enseña ahí el S. que la causa del mal está en el acto de la voluntad, en deficiencias del mismo, que sería un recurso muy pobre pretender que según él no hay más bondad o malicia en el acto de la voluntad que la de ser causa de la bondad o malicia objetiva del acto exterior.

Completa S. sus afirmaciones acerca de que el acto interno de la voluntad no tiene sólo bondad o malicia por denominación extrínseca del acto externo que determina, con un largo capítulo (sect. 3) sobre la bondad formal y moral del acto interno (1). De nuevo la proposición principal (n. 14—Prima assertio) irá garantizada con la autoridad de S. Tomás, a la cual se sumarán las de Aristóteles y S. Agustín. La recitamos por su importancia en la serie: "Ser el acto de la voluntad, dice, bueno y perfecto no es otra cosa que ser recto y deseable (*studiosum*), de manera que su bondad es el mismo ser de virtud que hay en él."

5.

La disp. 4 de S. en esta materia es acerca de la bondad del acto interno por su objeto. En ella nos introduce S. afirmando que explicará el a. 2 de la q. 18 de la 1, 2 de la Suma de S. T. con algo de los aa. 5 y 6; y los 1 y 2, q. 19. Escogeremos tres ejemplos del desarrollo de este su plan, en los cuales encontraremos otros tantos eloquentes testimonios de cuán arrimado va siempre S. a la doctrina del gran D. de Aquino.

a) Tesis de S.—"El acto interno de la voluntad, si por su objeto es acto de virtud, toma su ser específico de virtud y por ende su bondad específica del mismo objeto, según la propia razón formal de éste" (2).

(1) Sect. 3.—"Quid sit haec bonitas formalis et moralis in actu interno."

(2) L. c. s. 1, n. 3. "Prima assertio.—Dicendum primo interiorem actum voluntatis, si ex obiecto sit actus virtutis, ab illo secundum propriam rationem formalem eius, habere suum esse specificum virtutis, et consequenter suam specificam bonitatem. Ita fere sentiunt citati auctores, et D. Thomas, etc. Las últimas palabras, Ita fere... etc., traen a la memoria un hecho muy típico del método de S., que aquí resalta. Es su tendencia concordataria entre los teólogos católicos, esto es, cierta buena voluntad de concordar autores en puntos en que otros los oponen entre sí. No es ningún pecado teológico, ni puede parecer mal eso, mientras quien lo hace se muestre fiel en las referencias, ni lo lleve al

Esta doctrina está, según S., contenida en 1, 2, q. 19, aa. 1 y 2; y parece bien cierto. Porque en el primero de éstos enseña el S. D. que la bondad del acto interno depende del objeto tan propiamente, que concluye in c.: "Et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta." El a. 2, determina más, es a saber, que depende de sólo el objeto y por consiguiente del objeto tomará su bondad específica. Al final, in c. leemos: "Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto, et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus"; y en la respuesta ad 1, dice el S. D.: "Quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quae est ex obiecto, a bonitate quae est ex fine."

Se remite también S. a la q. 18, aa. 5 y 6.

Especialmente en el a. 6, "Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine", aparece la idea que S. atribuye a S. T., en las siguientes palabras, in c.: "Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio obiecto." Lo cual resume S. diciendo que en este sentido de dar la especie al acto de la voluntad, "obiectum et finem non distinguí", esto es, en el objeto y fin del acto interno.

extremo, como no lo lleva S. Aquí (n. 2) ha empezado por afirmar rotundamente que Escoto de hecho defiende lo que S. Tomás, aunque Cayetano y Bartolomé de Medina dijese lo contrario. FRINS, II, 186, 1, notó también que era ficticia la oposición que muchos cuelgan (affingunt) a Escoto. S. pasa más adelante y encuentra que así como Escoto y S. T. en el fondo convenían, también concordaban entre sí y con los grandes Maestros dichos, otros dos muy nombrados teólogos, Gabriel Biel y Enrique de Gante. Esta es la razón de aquel, "Ita fere...", etc. El casi se refiere a que los enunciados de las proposiciones que asentaban todos estos teólogos no eran materialmente los mismos, pero sí en substancia. Y ya que se ofrece la ocasión, y para evitar falsas interpretaciones de nuestro dicho, añadiremos, que este procedimiento que sigue S. buscando la unión de muchos en la verdad, no lo aplica sólo en favor de autores más o menos divergentes de S. T., sino también tratándose de los más famosos seguidores ordinarios o propiamente comentadores del S. D. Así a propósito de la doctrina enunciada en el número 4, escribía S. (disp. 3, s. 2, n. 6): "Neque existimo Caietanum omnino sensisse contra praedictam doctrinam, nam illa q. 20, a. 3, docet... quod optime probat", etc.

Todavía insiste S. en que tal es la mente de S. T. y lo aduce, q. 73, a. 3, para declarar más que, según el S., no significa otra cosa recibir el acto interno su especificación del fin, que recibirlo del objeto. Y es oportunísima la cita, pues dicho a. 3 trata de si la gravedad de los pecados es diversa según los objetos, y entre otras cosas de todo el artículo que hacen al caso, dice en la respuesta ad 1: "*Obiectum, etsi sit materia, circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum. Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet.*" Es la base principal de la tesis de S., como ve cualquiera.

b) Tesis de S.—"El acto interno de la voluntad recibe su propia bondad y especie de su objeto formal expresamente buscado en cuanto honesto con tal honestidad" (1).

Adviértase que entre los moralistas acatólicos en ocasiones se pretende aspirar a una moral superior a la cristiana en eso de buscar lo honesto por lo honesto, la virtud por la virtud. Pero en realidad, según los mismos principios trascendentales de la moralidad, nuestro acto no se puede depurar más de toda otra intención, que no se hermane con la honestidad o virtud del mismo, de lo que lo depura esta doctrina de S. y de S. T. Ni se disminuye un punto esta pura moralidad cristiana, al admitirse como recta la intención implícita al menos de obtener el último fin y salvarse.

La proposición enunciada establece que se busca o se quiere la virtud por la virtud, como un bien supremo en su orden para el ser inteligente y libre.

Mas si, por ejemplo, al hacer una limosna de tal suerte o tan positivamente se busca el fin último, que el hacer la limosna deje de tener por objeto formal el propio de la limosna, no por dejar de ser

(1) L. c. n. 7. "Secunda assertio. Dicendum secundo. Actus interior voluntatis accipit hanc bonitatem, et speciem suam ex objecto formali, et formaliter intento quatenus honestum est tali honestate. Haec conclusio sumitur ex Aristotele 2 Ethic. c. 4, dicente actum virtutis ut talis sit, debere esse propter ipsam virtutem: unde l. 6, c. 12, dicit, velle id quod honestum est, non ipsius causa, non est honeste velle: *idem D. Th.* 1, 2, q. 100, a. 9 ubi dicit hunc modum operandi esse de ratione virtutis, et q. 19, a. 7, ad 3... et eadem q. a. 1, ad 3, in eodem sensu dicit bonum (scilicet obiectivum) repraesentari voluntati per rationem, et in quantum cadit sub ordinem rationis pertinere ad genus moris, et causare bonitatem moralem."

un acto formal de esta virtud de misericordia o caridad, dejará de ser acto de virtud.

Los exagerados kancianos o estoicos modernos, por más que ponderen lo absoluto y desinteresado de la virtud o moralidad, nunca dejarán de proceder en los actos que mejor ejecuten según su conciencia, conforme a las condiciones naturales y necesarias de la psicología humana, con toda la complejidad de fines u objetos próximos y remotos, implícitos o explícitos, como procede todo hijo de Adán, ora sea santo, ora un pecador.

La fórmula la virtud por la virtud, lo honesto por lo honesto, no tiene más alcance, con tener tanto, que el que indica la tesis transcrita de S., que como vamos a probar también es de S. T.

Dice en su primera referencia del S. D. (I, 2, q. 100 a. 9), que ahí el S. enseña que este modo de proceder (se entiende, por la razón formal de la virtud, por un objeto honesto y porque es honesto), es el propio de todo acto de virtud. En efecto: en el cuerpo del artículo mencionado, S. T. explica cuál es el modo de obrar virtuosamente; y afirma que consiste en tres cosas (siguiendo al Estagirita), según el mismo lugar que adujo para su tesis S. Pues la segunda, toca a nuestro punto, expresándola S. T. en los siguientes términos: "Ut aliquis operetur volens vel eligens, et propter hoc eligens." Como si dijera, se requiere para la acción virtuosa no sólo el querer o escoger un objeto bueno de nuestro acto, sino también el escogerlo porque es bueno.

Aun más brevemente confirma lo dicho por S. su segunda cita de S. T. I, 2, q. 19 a. 7, ad 3, pues en este lugar leemos: "ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est, quod velit bonum et propter bonum".

En tercer lugar, aduce S. a S. T. ya citado, a. 1 ad 3, y casi repite las mismas palabras del S. D. dando por evidente su aplicación. Las palabras de S. T. son éstas: "Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum: et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum."

La aplicación de esto a la tesis es muy fácil teniendo en cuenta que todo el artículo versa sobre la dependencia del acto de la voluntad en el orden moral con respecto al objeto, habiendo escrito el S. D. en el cuerpo del art. que, "Differentia speciei in actibus est

secundum obiecta". Y la solución, ad 3, va encaminada a declarar que también la bondad moral del objeto especifica en su orden al acto, según que correspondía por el tenor de la dificultad, 3. "Unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed obiectum voluntatis est bonum bonitate naturae. Non ergo potest praestare voluntati bonitatem moralem."

La respuesta (ad 3) deshace por completo esta falacia. Aquel "in quantum cadit (el objeto) sub ordine rationis", define que el objeto da el ser moral al acto, y por tanto la especie moral, según que se presenta por la razón a la voluntad y es elegido por ésta, es decir, en cuanto presentado con su bondad propia y aceptado o escogido por esta bondad.

Realmente S. sigue y explica a S. T. al plantear su tesis: "El acto interno de la voluntad recibe su propia bondad y especie de su objeto formal, expresamente elegido en cuanto honesto con tal honestidad."

c) Tesis de S.—"La bondad del acto interno de la voluntad proveniente del objeto es la diferencia específica del mismo acto interno según su entidad física e intrínseca" (1).

Aunque tan semejante esta tesis a la anterior, que a ojos profanos podrá parecer una misma, no obstante ésta se disputa y la anterior no; ni es del caso entretenernos ahora en establecer la diferencia entre ambas.

Pero notemos que en su forma y contraposición de pareceres esta cuestión es de las típicas en S. Porque el adversario con quien principalmente discute es el famosísimo intérprete de S. T., Cayetano; y por añadidura para crear el hecho prejuicios contra S., éste lo que cree encontrar en S. T. contra el parecer de Cayetano, lo ha encontrado también en Gabriel, confesándolo sin ambages.

Pero dejando a un lado lo que acaso ha creado más de un pre-

(1) L. c. sect. 2, n. 18.—"Secunda assertio. Ex quo concludo et dico secundo, bonitatem actus interioris sumpta ex obiecto esse differentiam specificam ipsius actus interioris quoad physicam et intrinsecam entitatem eius. Haec, ut existimo, est expressa sententia D. Thomae 1, 2, q. 19, a. 1, ubi hoc sensu dixit differentias boni et mali esse per se et essentielles in actu voluntatis." Frins, II, 188, 189, trata largamente de esta cuestión, siguiendo la opinión de S., que demuestra ser la de S. T. Frins después de aducir por entero 2 sent. dist. 40, q. 1, a. 1, concluye: "Haec nisi evidentia sunt, vix iam scio, quid sit evidentia?" S. también se remite después a este lugar de S. T. 2, d. 40, q. 1, a. 1.

juicio, examinemos si en este caso se atiende o no S. mejor que Cayetano a la doctrina de S. T.

Precisamente recae el juicio de ambos grandes expositores de S. T. sobre el mismo pasaje (1, 2, q. 19, a. 1). S. luego de enunciar su propia opinión, añade: Esta es, a mi juicio, expresa sentencia de S. T. (1, 2, y. 19, a. 1).

Cayetano al llegar a cointentar este artículo luego propone como una sentencia que ofrece mucha dificultad la que S. admitió de rondón. Las palabras del S. D. son las primeras del cuerpo del artículo: "Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis."

Cayetano arguye que habiendo dicho S. T., 1, q. 48, a. 1, ad 2, que, "Bonum et Malum in solis moralibus constituent species, et actus voluntatis simpliciter sint in genere naturalium; oportet dicere quod bonum et malum non sunt per se differentiae actus voluntatis". S. ha comparado este lugar de la primera parte de la Suma, y no le ha hecho dudar en contra de la sentencia terminante de S. T. que toma por base de su exposición en 1, 2, q. 19, a. 1, "Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis", que Cayetano tiene que contradecir escribiendo en sentido más absoluto: "oportet dicere quod bonum et malum non sunt per se differentiae actus voluntatis". Tan poco impresionó a S. el pasaje en que se fundó Cayetano para la sentencia contraria, que habiéndolo citado y aun resumido con viveza para indicar que del mismo se puede argüir contra su proposición (1), después, contra todo su estilo en punto a hacerse cargo de

(1) S. 1. c., n. 2. In hac re videtur esse satis vulgaris et communis sententia, has species bonitatis moralis etiam ex objecto non constituere primo, et essentialiter, et entitative actus interiores voluntatis, sed unumquemque actum habere suam entitatem physicam ex objecto materiali Circa quod versatur, eique superaddi speciem bonitatis moralis ex motivo formali desumptam; quam opinionem indicat Caiet. 1, 2, q. 19. Ubi sentit differentiam bonitatis sumptam ex objecto non dividere per se, et essentialiter actum voluntatis; et idem indicat in q. 18, a. 5, et aliis locis disputatione praecedenti citatis, sect. 3, opinione 4, et idem videtur sentire Bonavent. in 2, d. 41, a. 1, q. 2, et favet Div. Thomas, 1 p. q. 48, a. 1 ad 2, dicens bonum et malum non esse differentias essentielles, nisi in genere moris." Esta es la proposición de la dificultad; ahora añadiremos algo de la respuesta de S. Dice así: "Respondetur ex dictis de esse morali: nam licet hoc esse, ut formaliter dicit denominationem moralitatis, non sit esse physicum intrinsecum, sed denominatio extrinseca, tamen illud esse, in quod cadit haec denominatio, potest esse physicum et intrinsecum: et hoc modo esse virtutis in actu voluntatis, est esse morale: et hoc sensu dixit aliquando

las dificultades, apenas vuelve sino de una manera general sobre ésta, y da por evidente que S. T. no defendió la opinión que sutilmente atribuye al S. D. Cayetano.

La misma manera con que Cayetano va como a tientas buscando sentidos posibles, fuera del obvio, a las palabras de S. T., inspira poca confianza en que, lo que él cree, sea el propio sentir del gran Aquinate. Nótese este cálculo o tanteo que hace: "*Aut quod hic sumitur per se proprie, ut distinguitur contra per accidens; et actus voluntatis non in genere naturae, sed ut est in genere moris: ut sit sensus quod bonum et malum moraliter sunt per se differentiae actus voluntatis in genere moris.*"

Cuanto más lo consideramos, más nos parece que esto es una reducción violenta del pensamiento del S. D. en este artículo. El objeto del mismo va más allá; investiga algo más que esto. Ni la tendencia con que se proponen las dificultades, ni la forma de la solución que se da a ellas, ni el espíritu ni la letra del cuerpo del artículo permiten, ni mucho menos, legitimar esta reducción de la sentencia principal de la exposición del S. D.

No tratamos precisamente de refutar al gran teólogo dominicano, ornamento de la Iglesia en el siglo XVI; pero los textos de este art. de S. T. que transcribimos en la tesis anterior de S. b), bastan para declarar que anduvo más acertado S. que él en el interpretar en este punto al S. D.

En particular es más general en orden al ser del acto de la voluntad lo que dice S. T. ad 3, que lo que le hace decir Cayetano: "*Licet obiectum voluntatis sit bonum bonitate naturae, idem tamen bonum, ut conveniens secundum rationis ordinem, est bonum moris obiective. Et sic dat bonitatem moralem formaliter actui.*"

D. T. esse morale per se convenire actui interiori, ut in 2, d. 40, q. 1, a. 1", etc. En este punto de S. nos encontramos con una de tantas pruebas de que este tratado dista mucho de haber recibido la última mano de su autor. Estamos en el número 20 de la sección mencionada; en el 18 ha propuesto S. su tesis fundándose en 1, 2, q. 19, a. 1, que dice lo mismo de 2, d. 40, q. 1, a. 1, y S. recuerda este último lugar sin acordarse del primero. Ni siquiera responderá directamente a la dificultad que él mismo se había propuesto en el n. 2 de 1, 2, q. 19, a. 1. Pero aunque estas disputationes tengan semejantes lunares, que no se encuentran en las obras que S. publicó, todavía son a propósito para convencer de cuán asiduo era S. en el estudio de S. T., y en seguir a tan gran Doctor.