

El hecho sobre que llamamos la atención es, que S. T. se había propuesto una dificultad de este tenor: 3. Cada cosa obra según lo que es: pero el objeto de la voluntad es lo bueno con bondad de naturaleza: luego no influye con bondad moral.

La respuesta, ad 3, dice como vimos: Lo bueno es presentado a la voluntad por la razón como objeto; y en cuanto está lo bueno bajo el orden y representación de la razón pertenece a la moral, y causa la bondad moral en el acto de la voluntad. Pues la razón es el principio de los actos humanos y morales.

De esta suerte, en contraposición a la dificultad, S. T. no ve en el acto humano y moral de que trata más que una sola realidad o entidad derivada de su objeto formal, y esta entidad a la vez que física es la moral, como quiera que la entidad específica física es la que dimana del objeto en cuanto es objeto, y según el modo de hablar del S. D., ser objeto, y ser objeto moral es una misma cosa en el caso propuesto.

De aquí que tengamos por violenta la exposición de Cayetano, contraria a la afirmación más obvia de S. T. en este artículo, y por buena, críticamente hablando, la afirmación y exposición de S.

Visto esto relativo a 1, 2, q. 19, a. 1, sería perder el tiempo demostrar que en el Comentario, 2, d. 40, q. 1, a. 1, S. T. enseñó lo que interpreta S.; mayormente cuando Frins (l. c.) cuidó de hacerlo tan de propósito.

6.

Lo que enseñó S. en la disp. 4 de la bondad del acto interno de la voluntad por su objeto formal, lo completa en la disp. 6, tratando del fin de nuestros actos.

De esta disp. 6 citaremos tres proposiciones de S., no de escaso valor moral, en que veremos de nuevo cuán sistemáticamente sigue S. a S. T.

a) "Hay que admitir que para la bondad del acto interno de la voluntad basta el objeto (fórmal) honesto, aunque el que ejecuta el acto no lo refiera a un fin ulterior" (1).

(1) l. c., s. 1, n. 11.—"Dicendum est ergo, ad bonitatem actus voluntatis sufficere honestum obiectum, esto ab operante (ab orante?) non referatur in ulteriorem finem. Ita sentiunt communiter discipuli D. Thomae; et sumitur ex

Dice, pues, la tesis tan sencillamente propuesta por S., que supuesta la bondad en el objeto formal del acto interno, para que este acto sea bueno, no es menester que se refiera dicho acto o voluntad de lo honesto, a un fin ulterior, por ejemplo al fin último, como añadiendo, quiero lo honesto por lo honesto para el último fin que es Dios, o para dar gusto a Dios, o por amor de Dios.

Sorprende que S. no refiera esta cuestión a las dudas que algunos han tenido y siguen acaso teniendo sobre la mente de S. Agustín en tan importante problema (1).

Pero esta sorpresa se nos desvanece con otra mayor causada por el aplomo con que S. resuelve de plano la cuestión con la autoridad de S. T. Para hacer esto encuentra el camino abierto por su conocimiento de la antigua escuela dominicana, pues dice, que así sienten de ordinario los discípulos de S. T. a quienes da la razón aduciendo I, 2, q. 19, a. 10 ad 1.

Fijándonos en este proceder de S. lo encontramos justificado. Primero, cuanto a lo de apelar a la escuela de S. T., y segundo, cuanto a la referencia de la Suma.

ipso in 1, 2, quaest. 19, a. 10, ad 1, dicente: "Quicumque vult aliquid sub ratione quacumque boni honesti, habet voluntatem conformem divinae in ratione volendi, et ideo bene operatur", et ita explicat doctrinam illius articuli et praecedentis." La brevedad en la exposición de esta tesis, casi esquemática, brevedad tan ajena de S., nos parece una nueva muestra de que distaba mucho su autor de haber dado la última mano a este tratado. Pero la misma imperfección del tratado es útil a nuestro propósito por mostrarnos al autor como en su estudio, haciéndonos ver cuán inmediatamente tomaba la doctrina de S. T. bebiendo en tan rica fuente. Es de todo punto ininteligible que el autor de estas "disputationes", sea un adversario de S. T. En ellas doquiera brilla la modestia de un discípulo que reverencia en grado sumo a tan gran maestro de la sana filosofía.

(1) Estamos muy lejos de querer hacer con esto la menor insinuación contra la escuela agustiniana, que como católica respetamos. Sólo creemos oportuno recordar que autores como Baio, Jansenio y Quesnelio, con su exagerado moralismo, no sólo chocaron contra el verdadero sentir de las ideas de San Agustín, sino que procedieron contra principios morales de razón natural. Entre los muchísimos autores católicos que los refutan en diversos tratados de la teología, sólo mencionaremos a FRINS, II, 290, por inspirarse en este mismo lugar de S. al escribir: "Dico 6.º Nihil opus est omnem actum liberum et de-liberaturn nostrum, ut bonus sit, ad finem extrinsecum sc. Deum actu signato et explicito referri: cavendum tamen, ne ad finem extrinsecum malum referatur."

Viniendo a lo primero, si consultamos a Cayetano en su comentario al lugar de referencia comprenderemos el modo de expresarse de S. En él veremos en suma (1) que, "juntando en este artículo 10 las palabras de la respuesta, ad 1, con las del cuerpo del artículo, y no olvidando lo visto en el a. 6, de la q. 1, de esta parte de la Suma, ya que pretender algo en cuanto honesto es quererlo por el sumo bien, se puede inferir que la voluntad que quiere algo en cuanto honesto está conforme con la divina en lo formalmente querido, lo cual viene a ser, querer por el divino y sumo bien". De donde se colige que no será menester referir ulteriormente semejante acto al último fin para que resulte simplemente ordenado hacia el mismo, pues ya lo está.

El mismo comentario de Cayetano indica que estaba muy en su punto el tomar S. para su tesis aquella respuesta de S. T., ad 1, sin que fuese indispensable el mencionar el cuerpo del mismo artículo, que naturalmente quien transcribe la solución a la primera dificultad no lo ha perdido ya de vista.

Ni fué preciso conmemorar expresamente el otro artículo a que se refiere Cayetano (1, 2, q. 1, a. 6), pues S. ya lo había comentado en su tratado, *De Ultimo fine hominis*, disp. 3, sect. 5 y 6; y así arguyó a base de la doctrina allí expuesta siguiendo a S. T. Y aunque hay en su exposición cierta discrepancia con respecto a Cayetano, pero ésta no entorpece la aplicación que de la doctrina común del S. D. dada allí se hace a nuestro caso (2).

(1) Las palabras de Cayetano son: "In articulo decimo iungito verba in responsione ad 1, verbis in corpore articuli: et memor supradictorum in art. sexto q. primae, adverte quod, quia velle aliquid sub ratione boni, est velle illud propter summum bonum, ideo dicitur quod voluntas volens aliquid sub ratione boni est conformis divinae voluntati in volito formaliter, quod est velle propter divinum et commune bonum."

(2) Es tan claro que S. coincide con Cayetano en lo expuesto a propósito de 1, 2, q. 1, a. 6 en su disp. 3, s. 6, cuanto a lo que toca a la bondad moral del acto humano, que asienta allí, n. 4, esta proposición: "Secundo dicendum est, hominem in omnibus suis actionibus virtutis interpretative operari propter ultimuni finem particularem, seu realem propter quem est conditus, id est propter Deum. In hoc etiam omnes conveniunt, quia omne bonum honestum habet proportionem cum ultimo fine vero, et ex se tendit in Deum, et potest esse aptum medium ut referatur in Deum et veram felicitatem, atque hoc modo quicumque honeste operatur, dici potest operari propter Deum." Como se ve esto es la mismísima doctrina de la tesis suareciana que estábamos ponderando, y parece aun mejor expresada aquí que allí, acaso por estar más elaborada por su

Alguno por ventura sentirá una primera impresión de disgusto al ver que S. cita a S. T., ad 1, con poco cuidado de exactitud material, y aun, por las palabras que subrayan los editores, añadiría algunas que completarían el texto de S. T. en su favor. Pudo ser muy bien una cita hecha de memoria, en que se le juntase en una falsa reminiscencia, una consecuencia evidente como parte del discurso de S. T. Seguramente es un progreso de la crítica en la edición de semejantes discusiones el no fiarse de la memoria de nadie, mayormente de quien se sabe que cita muchísimas veces de concepto. Pero el desliz material ni quita ni pone a nuestro intento (1).

* * *

b) “El acto de simple elección de un medio para el fin que se pretende, de suyo toma su primera, substancial y física entidad del fin; de suerte que siendo el fin honesto y por él en cuanto tal yendo hecha la elección del medio, la bondad primera que hay en tal elección proviene del fin, y es intrínseca a la elección, y esencial a la misma, y por tanto invariable en semejante acto” (2).

Que esta doctrina sea de S. T. nos lo afirma S., y con mucha razón.

autor esta parte “De ultimo fine hominis” de su obra, que la otra parte “De bonitate et malitia”. Reparamos también en el dicho “In hoc etiam omnes conveniunt”, que es típico en el buen estilo y espíritu de concordia de S.

(1) Lo referente a las citas de S. T. en S., y el hacer posible al lector la rápida confrontación de los asertos de S. con la doctrina del S. D., es una de las muchísimas razones que parecen exigir una pronta edición crítica de las voluminosas obras de S.

(2) L. c., s. 2, n. 10—Dicendum tamen actum purae electionis, ut sic, habere primam suam, et substantialem et physicam speciem ex fine; unde si finis ille honestus sit, et propter illum quatenus talis est, proxima intentione eligatur medium, prima bonitas talis electionis est ex fine, et illa est intrinseca et essentialis tali electioni, atque adeo invariabilis in tali actu. *Haec sententia ut existimo est expressa D. Thomae* 1, 2, q. 18, a. 6, etc. Dada la delicadeza de estas tesis, no estará por demás llamar la atención, sobre que por la misma naturaleza del problema, la proposición, ni en la mente del autor, ni en la de nadie, se aplica al caso de la elección de un medio malo o inhonesto. El problema versa sobre si la bondad moral que puede tener de suyo el medio, bondad que será sólo objeto material de la elección, podrá ser el especificativo de la elección, cuyo objeto formal es el fin. Es de todo punto evidente que decir, como dice la proposición de S., no podrá ser el especificativo, sino que el especifica-

Su primera referencia es I, 2, q. 18, a. 6, ad 2, que casi copia con las mismas palabras del S. D. Las de éste son: "Ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale". Las de S.: "Licet ordinari ad talem finem accidat exteriori actui, non accidit interiori actui voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale."

La aplicación de esta idea de S. T. a la tesis de S es inmediata. Según la misma, el medio que es el acto exterior a la voluntad, tiene con respecto a su elección el carácter de objeto material, y así aunque este medio no esté intrínseca o esencialmente relacionado con el fin, lo está la elección, por la cual queda dicho medio formal, pero extrínsecamente ordenado al fin.

Con el mismo objeto aduce S. la solución a la tercera dificultad que propuso el artículo de S. T. La resume en estos términos: "Quamvis in actibus externis sit diversitas specifica, in interiori non esse, si illi (actus externi) sub eodem fine amantur". Y resume bien S., pues S. T. dejó escrito: "Quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris." Esta unidad de especie en el acto interno de la elección, que dice S. T., es aquella invariabilidad esencial que afirma S.

No caben en el estilo de S. de ordinario las largas citas a la letra, ni aun las de S. T., pero él al citarlo no se contenta con generalidades, como fuera aquí aducir en general el artículo de S. T., del cual ha ido a escoger lo más fino de la solución a las dificultades.

Todavía nos remite S. a 1 *contra Gentes*, c. 76, *ratione prima*. Sintetiza el pasaje diciendo, "Finem comparari ad medium, sicut rationem formalem obiecti ad materialem, et ideo unam esse tendentiam voluntatis, quia idem est actus in obiectum et in rationem formalem eius". El lugar de referencia en S. T. realmente dice esto. Véanse sus palabras: "Cum autem aliquid velimus propter finem tantum, id

tivo será el fin, no suena a que el medio malo se justifica por el fin bueno, cosa que no pasó por la cabeza de ningún moralista, sino por la de muchos calumniadores de los Jesuitas, ya desde antes de Pascal y de sus tristemente célebres, Cartas Provinciales.

quod propter finem desideratur, accipit rationem voliti ex fine; et sic finis comparatur ad ipsum, sicut ratio formalis ad obiectum”.

En cosa tan clara, no hay por qué ir verificando más citas.

* * *

c) En la tesis anterior hablaba S. de una pura elección, esto es, de la elección de un medio que en ningún concepto pasaba a ser fin, ni siquiera próximo, sino que para el acto de la voluntad quedaba en el orden de puro medio, “medium ut sic”; la que vamos a considerar, la propone S. tratándose de un medio que primero es fin, antes de ser medio, de suerte que se quiere por lo que es, y además se elige para un fin ulterior, por ejemplo, se elige amar a Dios, para merecer el cielo. Al ejecutar entonces el acto de amar a Dios con aquella honestísima intención del cielo, para que el acto sea de amor de Dios es indispensable que tenga a Dios por objeto formal, o por razón de ser próxima, y consiguientemente ha de tener a Dios por fin próximo, y juntamente se supone que persevera en la voluntad aquella tendencia o intención del cielo.

Acerca de actos semejantes establece S. la siguiente tesis: “En tales actos la bondad que les proviene del objeto es en ellos esencial y substancial, y la que proviene de la intención del fin a que se refieren sólo accidental” (1).

El lugar de S. T. que más inmediatamente sirve a S. para establecer esta proposición es I, 2, q. 19, a. 2, ad 1, donde, después que S. T. enseñó, que el acto interior de la voluntad recibe del objeto su bondad substancial y esencial, dice, que del fin no tiene bondad sino accidentalmente en cuanto un fin se ordena a otro, y una intención a otra. Así resume S. la doctrina de dicho a. 2, y no sin gran fundamento. Porque en el cuerpo del artículo se llegó a esta conclusión, “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 solución ad 1 se añadió con respecto a los actos de que ahora tratamos: “Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quae est ex obiecto, a bonitate quae est

(1) l. c., s. 3, n. 11.—“Dicendum secundo: in tali actu bonitas ex obiecto, est essentialis, et substantialis, altera vero ex fine tantum accidentalis. Haec sumitur ex D. Thoma. Y después de varias citas del S. D. añade, In eadem sententia est Caetanus... nec dissentit Conradus”...

ex fine... nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.” Así que según S. T. lo que “per se” o substancialmente comunica la bondad al acto no es el fin ulterior a que el acto se encamina o endereza extrínsecamente, sino el objeto formal del mismo acto, o fin próximo de la voluntad. Y la bondad que dimana en el acto del fin ulterior a que se endereza, es sólo accidental, que es lo que S. quería demostrar.

Recorre luego S. a q. 13, a. 1, y es lugar propio en la materia, pues trata allí S. T. en realidad de la cuestión presente, bajo el título de si el acto de elegir es acto de voluntad o de razón.

Según S. dijo ahí S. T., que si uno ejecuta un acto de fortaleza por amor de Dios, aquel acto es materialmente acto de fortaleza, y formalmente de caridad; pero que en seguida explica el S. D. el “materialmente” por substancialmente, porque aquel acto de fortaleza está como sustentando la otra relación, y así se dice que con respecto a ella es como materialmente (causa material). Esta parece bien ser la mente de S. T. en 1, 2, q. 13, a. 1, in c. La primera parte, o sea el ejemplo, aducido por S., reproduce casi a la letra al S. que escribió: “Si aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis.” La aplicación del ejemplo para decirnos que el acto según su substancia tampoco es de caridad, porque ahí el S. D. explica el “materialmente” por substancialmente, también está en dicho pasaje, pues prosigue así: “Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia; et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis; perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur.”

Aunque S. hizo hincapié en aquel como tránsito insensible de materialmente a substancialmente, es muy probable que veía que lo que más legitimaba su interpretación del artículo era la última sentencia, “perficitur electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur”, que en el ejemplo propuesto es decir, que se realiza el acto con un movimiento de la voluntad que tiene por objeto el bien que hay en la fortaleza; y por lo mismo el acto es en esencia o substancia un acto de fortaleza.

Todavía se apoya S. en S. T., agregando: “*Idem constat ex eodem*.”

D. Thoma, 2, 2, q. 32, a. 1 ad 2; et in 4, d. 15, q. 1, a. 1, quaestiunc. 3, ad 15 (?), et q. 3, a. 1, quaestiunc. 3; et d. 16, q. 3, a. 1, quaestiunc. 2, ad 3, ubi diserte dicit ex fine operantis non accipere actum propriam speciem, sed quasi communem, secundum quod actus imperatus inducit speciem virtutis imperantis praeter eam quam habet ab homine elicente" (1).

Comprobemos la cita por el primer lugar señalado. En él se lee: "Nihil prohibet actum qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti sicut imperanti et ordinanti ad suum finem; et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria", etc. Se ve ya demasiado evidente la oportunidad de la cita para ir transcribiendo más por extenso.

7.

Pero mucho mejor que por el tratado "De Bonitate et Malitia actuum humanorum", de cuyas sentencias no sabemos hasta qué punto su autor las tuviese elaboradas, o las quisiese dar a la estampa, conocemos la doctrina moral de S. por su grande obra "De Legibus"; y así es de ver si también en esta obra acabada suya siguió a S. T., al establecer los principios de la moral.

Además, como habrá notado el lector, en el tratado sobre que hasta aquí discurríamos se nos presenta S. como un aplicadísimo discípulo de S. T., pero casi sólo discípulo, que partía siempre en su investigación de las obras de S. T. como de un lugar de refugio para no exponerse en mar abierto a los vientos de contrarias doctrinas. Por lo cual acaso más de uno habrá pensado que es peculiar de aquella obra imperfecta, entre las de S., tanto seguir a S. T., tanto mencionarle y tanto reverenciarle. Pero he aquí, que la obra "De Legibus", una de las más trabajadas por autor de tan grandes arrestos, ofrece a la consideración del lector este mismo fenómeno de un escritor, que discutiendo siempre con notable ingenio e iniciativa inusitada en el campo

(1) En los números de las citas hay un error de imprenta manifiesto. Seguramente que aquel, ad 15, debería ser, et d. 15, y el et que sigue sobra; pues, in 4, d. 15, q. 3, a. 1, sol. 3 es buen lugar para el caso. También parece que cuando se empieza a citar, in 4, debería decir d. 14, etc., en vez de d. 15. Con esto los tres pasajes del Comentario se aplican al caso lo mismo que el de 2, 2 ae.

de la teología, se muestra a la continua aficionadísimo discípulo del D. Angélico.

Una prueba general de esta afirmación fuera larguísima y difícilísima por las innumerables proposiciones de la obra, entre las cuales habríamos de hacer selección de no pocas casi echando suertes para determinar las que debíamos examinar, pues no habría razón especial de preferencia de unas sobre otras.

Afortunadamente nuestro intento particular en este artículo acerca de los principios fundamentales de la filosofía moral nos contrae la cantidad de proposiciones entre las cuales hemos de elegir algunas muestras, a las del segundo libro "De Legibus", y aun a los primeros capítulos de este célebre libro, "*De lege aeterna, naturali et iure gentium*".

Aun así, hay bien en que ejercitar nuestra libertad de escoger, y concretándonos a tres tesis, traeremos a colación la principal del capítulo quinto, sobre que la ley natural viene a ser la propia razón natural recta, y dos del capítulo sexto, sobre que la ley natural es propia ley cuyo legislador es Dios.

a) *Opinión de S. sobre la realidad de la ley natural en cuanto existe en el hombre.*

"Hay, pues, otra sentencia, dice (1), que distingue dos cosas en la naturaleza racional, una es la misma naturaleza en cuanto es el fundamento de la conveniencia o inconveniencia de las acciones humanas con respecto a ella; otra es cierta fuerza de la misma naturaleza para discernir, entre las operaciones que dicen bien con ella y las que no, a la que llamamos razón natural. Por la primera se llama la naturaleza humana fundamento de la honestidad: por la segunda es

(1) La opinión a que contrapone S. la que sigue, era la de Vázquez, que había explicado y rechazado sin la menor animosidad, y mejor diría, con cierta simpatía. S. la anunció así (l. c. c. 5, n. 2): "Est ergo prima sententia affirmans naturam rationalem secundum se, et ut non implicat contradictionem, estque fundamentum omnis honestatis actuum humanorum, vel convenientium tali naturae, vel contrariae turpitudinis eorum per inconvenientiam ad eandem, esse ipsam legem naturalem." Dentro del estilo escolástico tan terminante en sus afirmaciones, llama aquí la atención la suavidad con que enuncia S. su parecer contrario.

la misma ley natural, que prescribe o prohíbe por derecho de naturaleza" (1).

Ante todo se ve en el contexto por su propia afirmación, que S. toma la doctrina de S. T. Pero al afirmarlo no hace alarde de ser precisamente él quien abraza esta doctrina, sino que se atiene al S. D. como al "Doctor Communis". *Ut sumitur ex D. Thoma*, escribe; y se sobreentiende que él con los demás lo hace; así, tan naturalmente. Es aquel ideal de las universidades católicas en siglos pasados en el seguir a S. T., a que se refería León XIII.

Claro, que S. no copia; ni repite siquiera la materialidad de las proposiciones de los demás sin imprimirles su propio cuño; mas presenta iluminada por el Doctor común la sentencia comúnmente recibida, y la apoya muchísimas veces con notable acierto y comprensión.

Para examinar cómo se aplican, según S., los pasajes de S. T., para ver en ellos la proposición enunciada, hay que tener presente que no se trata de probar lo que figura como primera parte de la proposición, que en el contexto sólo sirve para poner de relieve el concepto corriente de ley natural en oposición al de Vázquez.

Pasajes de S. T. a que remite S. Primero, 1, 2, q. 94, a. 1. El glorioso D. S. T. en este artículo enseña expresamente que en todo rigor la ley natural consiste en actos más bien que en un hábito, aunque de alguna manera es también verdad esto último.

S. de momento prescinde de esto, como se ve por los nn. 13 y 14 del mismo capítulo; pero al llamar a la ley natural "*vis quaedam naturae rationalis*", con razón se puede apoyar en el cuerpo del artículo y en las soluciones, "*ad 2*" y "*ad 3*". Porque leemos en el cuerpo del artículo que "*Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum*", y aunque de aquí resultaría que sólo el acto sería la ley, y no ninguna

(1) 1. c. 5, n. 9.—"Secunda sententia asserens legem naturalem esse vim quamdam naturae, quam appellamus rationem naturalem.—Est ergo secunda sententia quae in natura rationali duo distinguit, unum est natura ipsa, quatenus est veluti fundamentum convenientiae, vel disconvenientiae actionum humanarum ad ipsam; aliud est vis quaedam illius naturae, quam habet ad discernendum inter operationes convenientes et disconvenientes illi naturae, quam rationem naturalem appellamus. Priori modo dicitur haec natura esse fundamentum honestatis naturalis: posteriori autem modo dicitur lex ipsa naturalis: quae humanae voluntati praecipit vel prohibet quod agendum est ex naturali iure. Haec videtur esse mens theologorum *ut sumitur ex D. Thoma*, 1, 2, q. 94, aa. 1 et 2, et in 4, d. 33, q. 1, a. 1.

fuerza o disposición de la razón para emitir los preceptos de la ley natural; en seguida el S. D. admite que también es ley natural el juicio en cuanto habitualmente está en la razón. "Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus." En todo lo cual, prescindiendo de la materialidad de la cuestión de si hay que llamarla acto o hábito, podemos reconocer que la ley natural es cierta fuerza de la razón o de la naturaleza racional, en cuanto es una disposición habitual de la misma naturaleza para emitir aquellos juicios.

S. T. reconoce tan resueltamente dicha disposición habitual (que merece también según él el nombre de ley natural, aunque no sea un precepto concreto de la misma ley), que, "ad 2", resuelve que, "Synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum"; donde hay que subrayar que admite un hábito que contiene los preceptos de la ley natural.

Y, "ad 3", a la dificultad propuesta, probando que la ley natural permanece en nosotros aun cuando no pensamos en sus preceptos, y por tanto no consiste en un acto, sino en un hábito, respondió: "Ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur; et hoc concedimus." No podía ser más terminante la respuesta para convencer, que no se aparta S. de S. T. cuando dice (n. 14): "Addo etiam lumen naturale intellectus expeditum de se ad dictandum de agendis posse vocari legem naturalem: quia quamvis homines nihil actu cogitent, aut iudicent, naturalem legem retinent in cordibus suis." Reparará el lector en que esta razón de S. era aquella dificultad tercera que se propuso S. T., a la que dió respuesta tan terminante, tomándola no como dificultad, sino como una verdadera prueba de que existe en nosotros, en nuestro entendimiento la ley natural habitualmente.

Confirma de nuevo S. T. que la ley natural existe en nosotros de un modo permanente afirmando al final del mismo artículo: "Eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum, sicut homo non potest uti habitu scientiae propter somnum; et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, *vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest*, propter defectum aetatis." De suerte que según S. T. aun antes del uso de la razón ya está la ley natural en el niño, sin duda como una fuerza de su razón

natural, que todavía no puede prorrumpir en sus actos propios, que son los preceptos concretos de la misma ley.

En el mismo n. 14, S. da prueba de una adaptación plena a S. T. cuando dice: "Non dubito, quin in actuali iudicio mentis propriissime existat lex naturalis."

La segunda cita de S. es el artículo segundo de la misma cuestión.

Lo culminante en él, es el siguiente período del cuerpo del mismo artículo: "Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana." Y en verdad que éste es un bueno y sólido fundamento para decir, que esta ley es la razón natural, o una fuerza de la misma naturaleza racional para discernir entre lo conveniente o disconveniente al hombre en cuanto tal, fuerza de razón que prescribe o prohíbe. Porque después de lo visto y afirmado por el S. D. en el artículo precedente, es manifiesto que en cuanto el primer precepto está de un modo habitual, según el mismo S. T. en el entendimiento, será la misma razón natural capaz de realizar semejante discernimiento.

La misma idea resalta en las soluciones que da el gran D. a las dificultades que se había propuesto. "Ad. 1", escribe: "Omnia ista praecepta legis naturae, in quantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationem unius legis naturalis." Ahora bien, es evidente que así como las inclinaciones naturales tienen su razón de ser y unidad en las facultades en las cuales y por las cuales se manifiestan, así también la razón reguladora en cada caso particular tiene su fuerza y unidad en la misma potencia racional en que todos los preceptos particulares de la ley natural comunican en una misma raíz.

Lo mismo repite la razón al leer lo que S. T. responde, "ad 2": "Omnes huiusmodi inclinationes quarumcumque partium naturae humanae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum... et secundum hoc sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice."

También, "ad 3", nos recuerda por vía directa que según S. T. la fuerza de la razón ordenadora de todas las acciones humanas es la ley natural hablando en términos generales; aunque cada uno de sus preceptos en concreto sea ya un acto de la misma razón, y no su

propia realidad. Pues dice S. T.: "Ratio etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant; et secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari prossunt."

Tercera cita: in 4, d. 33, q. 1, a. 1.

Más llana aun es la inteligencia de la doctrina de S. T. en los términos de S. según esta tercera referencia.

En efecto: en la solución o cuerpo del artículo dice ahí S. T.: "Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis." Aquel, *naturaliter indita*, significa en realidad la "*ratio naturalis*" o la fuerza propia de la naturaleza racional para discernir entre lo que conviene y lo que disconviene en las acciones humanas, que dice S.

b) *Opinión de S. sobre que la ley natural es ley propiamente dicha preceptiva y prohibitiva* (De Legibus, l. 2, c. 6, n. 5).

"Ninguna de las dos sentencias me satisface, dice S (1), y así juzgó que hay que seguir una vía media, *que entiendo ser la sentencia de S. T.*, y la común de los teólogos. Digo, pues, en primer lugar: La ley natural no sólo es indicativa del bien y del mal, sino que además contiene una propia prohibición del mal y prescripción del bien" (2).

(1) Las dos opiniones que implícitamente rechaza en su enunciado, las acababa de expresar S. en esta forma: "In hac re prima sententia est legem naturalem non esse legem praecipientem proprie, quia non est signum voluntatis alicuius superioris, sed esse legem indicantem quid agendum vel cavendum sit, quid natura sua intrinsece bonum ac necessarium, vel intrinsece malum sit. Atque ita multi distinguunt duplicem legem: unam indicantem, aliam praecipientem, et legem naturalem dicunt esse legem priori modo, non posteriori." Está es la primera opinión que rechaza, n. 3. Vengamos a la otra (n. 4): "Secunda sententia huic extreme contraria, est, legem naturalem omnino positam esse in divino imperio, vel prohibitionem procedente a voluntate Dei, ut auctore et gubernatore naturae, et consequenter hanc legem ut est in Deo, nihil aliud esse quam legem aeternam ut praecipientem vel prohibentem in tali materia; in nobis vero hanc legem naturalem esse iudicium rationis, quatenus nobis significat voluntatem Dei de agendis, et vitandis circa ea quae rationi naturali consentanea sunt. Ita sumitur ex Ochamo, in 2, q. 19, ad 3 et 4, quatenus dicit nullum esse actum malum, nisi quatenus a Deo prohibitus est, et qui non possit fieri bonus si a Deo praeciatur, et e converso." Esta última razón expresa con luz meridiana el grave defecto de una opinión que en los términos en que se proponía no parecía tan mala.

(2) L. c. "Mihi vero neutra sententia satisfacit, et ideo mediam viam tenendam censeo, quam existimo esse sententiam D. Thomae, et communem theo-

En primer lugar S. dice que toma esta tesis de 1, 2, q. 71, a. 6, ad 4, donde S. T. afirma, “que si se comparan con la ley humana no todos los pecados son malos, porque están prohibidos; mas por comparación a la ley natural contenida principalmente en la ley eterna, y secundariamente en el indicador de la razón natural, todo pecado es malo porque está prohibido”. Así interpreta S. el siguiente pasaje de S. T. (l. c.): “Cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positivum. Si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali indicatorio rationis humanae, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum: ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.”

Evidentemente S. no siguió el sistema actual de repetir a la letra la autoridad en que se apoyaba, pero la bondad de su interpretación del pasaje de S. T. salta a la vista.

Lo propio sucede cuanto a una segunda cita que a continuación aduce S. Es 1, 2, q. 100, a. 8, ad 2, donde S. T. defiende que son indispensables los preceptos del decálogo, diciendo: “Sicut Apostolus dicit, Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest. Negaret autem seipsum, si ordinem suae iustitiae auferret, cum ipse sit sua iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum vel non subdi ordini iustitiae eius, etiam in his secundum quae homines ad invicem ordinantur.” S. lo comentó afirmando que, “según el S. D., Dios no puede negarse a sí mismo, y por lo mismo no puede retirar el orden de su justicia, sintiendo el S., que no puede dejar de prohibir las cosas que son malas y contra la razón natural”. Tachar de arbitraria aquella aparente ampliación lógica del pensamiento de S. T., en que ha introducido S. la razón natural, que no estaba en el texto, sería contraer excesivamente los derechos de quien interpreta el pensamiento de otro.

Todavía en los argumentos que aporta S. defendiendo su proposición presenta de nuevo la autoridad de S. T., donde dice (n. 10): “Nam voluntas signi quam theologi in Deo ponunt, etiam extenditur

logorum. Dico ergo primo: Lex naturalis non tantum est indicativa mali et boni, sed etiam continet propriam prohibitionem mali, et praescriptionem boni. Ita sumo ex D. Thoma, 1, 2, q. 71, a. 6, ad 4 dicente”, etc. Esta doctrina va contra la primera opinión antes enunciada y así dirá S. al final del n. 5: “Et hanc etiam assertionem supponunt auctores secundae sententiae.”

ad ea quae sunt iuris naturalis, *ut sumitur ex divo Thoma*, I, q. 19, a. 12.”

Que esté en su punto el atribuir a S. T. que ahí extiende a la ley natural lo que dice de la voluntad de Dios (signi) existente en los preceptos, parece innegable. Porque cuando dice, ad 3, “Creatura rationalis est domina sui actus. Et ideo circa ipsam specialia quaedam signa divinae voluntatis assignantur, inquantum rationalem creaturam Deus ordinat and agendum volontaire et per se”, es imposible que el gran D. no pensase, y consiguientemente no se refriese a una ordenación natural o general del hombre para el buen ejercicio de su libertad, y por tanto se refería a la que tiene lugar por la ley natural. Recuérdese que hablaba de la ordenación de los actos humanos en general, en contraposición a los actos, si así pueden llamarse, de las demás criaturas. Interpretar que sólo hablaba S. T. de los preceptos, consejos y prohibiciones positivas, que pueda añadir el Criador a la ley natural, sería interpretación arbitraria.

c) *Opinión de S. de que la fuerza prohibitiva o preceptiva de la ley natural nace de la voluntad divina y no de la razón humana* (l. c. n. 13).

“Por lo dicho concluyo y afirmo en tercer lugar, dice S., que la ley natural es verdadera y propia ley divina, cuyo legislador es Dios” (1).

Expone S. el sentido y alcance de su proposición afirmando que pues la ley natural es preceptiva, la obligación que importa ha de provenir de la voluntad divina, aunque la misma voluntad divina presupone el juicio de la malicia o necesidad de un acto; y así como por el mero hecho de existir un juicio no existe ya una propia prohibición de ley, pues tal obligación no se comprende sin una fuerza de voluntad que sujete, de aquí que se haya de sobreentender en el principio ordenador de todo, cual es Dios, una voluntad de prohibir lo malo, porque es malo. De manera que la ley natural, según se halla en nosotros, no sólo es indicadora de lo malo, sino que además obliga a evitarlo; y consiguientemente no solamente representa la inconveniencia del acto u objeto con la naturaleza racional, mas también es signo de la divina voluntad que lo prohíbe.

(1) “Tertia assertio.—Lex naturalis est vera ac propria lex: Deus autem est legislator illius.—Ex dictis ergo concludo et dico tertio, legem naturalem esse veram, ac propriam legem divinam, cuius legislator est Deus.”

La exposición de S. tiene dos partes o grados, mediante la solución a dos dificultades que la materia presenta, y en entrambas se muestra S. no confiado en su propia inventiva, sino inspirado en las luces del D. Angélico.

La primera dificultad es que al prescindir con la mente de que Dios mande o prohíba en lo de la ley natural, prosigue la razón afirmando que lo prohibido es malo y lo mandado convenientísimo; y así parece que el acto contrario a los dictámenes de la razón, aun prescindiendo de Dios, será malo y pecado; y en último resultado, parece que la ley natural no recibe su fuerza de la voluntad divina, sino de la razón humana.

Respuesta de S. Reconoce él la dificultad, dando su solución (n. 17); pero en seguida (n. 18) recurre a S. T. *Atque hoc modo videtur D. Thomas*, I, 2, q. 71, a. 6, ad 5, distinguir el pecado en cuanto es contra la razón y en cuanto es ofensa divina (dice S.); y de la primera manera lo considera el filósofo moralista; de la última, el teólogo.

Que hace S. T. esta distinción es manifiesto. Véase el texto (1). Mas podría alguno pensar que S. T. no daba a su distinción el matiz o tendencia que le da S., porque no trataba del mismo problema que éste, ni hacía esas hipótesis de precisiones de la mente, o de no advertencia a la ley divina, etc.

Ciertamente, lo reconocemos, no hay identidad entre la manera de proponer dicha distinción de S. T. y la que sigue S. Pero ¿quién va más allá en el hacer la misma distinción de aquellas dos razones de pecado que se pueden considerar en la transgresión de la ley natural? ¿Quién envuelve a quién en sus expresiones más generales? Sin duda, que como generalísimamente hablando S. T. es más sintético que S., también lo es aquí; y aunque S. analiza más, S. T. abarca todo este análisis en la misma proposición de la dificultad que resuelve con aquella distinción que aprovecha S.

Ha dicho S. T. en su dificultad 5: *Peccatum significat malum hominis actum: Sed malum hominis est contra rationem esse. Ergo potius debuit dici quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem aeternam.*

(1) A theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum; a Philosopho autem morali secundum quod contrariatur rationi.

Así que el S. D. no sólo examina o presupone una distinción entre el pecado en cuanto contrario a la razón, y el mismo pecado en cuanto contrario a Dios, sino que para esclarecer la verdad de lo que hay en el pecado, arguye como si quisiese probar que se podría definir bien el pecado prescindiendo de que sea contra Dios.

Pues cuando S. T. ha afirmado (ad 5) aquella diversa manera de concebir lo que es un pecado, según lo estudia un filósofo o un teólogo, todavía acentúa la distinción dicha, o la reconoce más y mejor escribiendo a continuación: "Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem aeternam, quam ex hoc quod est contra rationem."

En lo cual se conforma S. perfectamente a S. T. en el mismo capítulo (n. 17) que estamos examinando, y en la mismísima distinción que discutimos. Porque al hacerla S. ha dicho: "Fuera de ésta (bondad o malicia del acto humano en virtud de su objeto en sí mismo considerado) tiene el mismo acto una especial razón de ser bueno o malo en orden a Dios, supuesta la ley divina que prohíbe o prescribe; y según esto se denomina el acto humano especialmente pecado o culpa con respecto a Dios, malicia especial a que parece referirse S. Pablo con el nombre de prevaricación, al decir, donde no hay ley no hay prevaricación" (1). Es, pues, evidente que S. interpreta aquí S. T. sin violentarlo poco ni mucho.

Abona también esta interpretación la solución que da el gran Doctor a la dificultad cuarta que se había propuesto en el mismo artículo. Dice así: "Cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positivum. Si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali indicatorio rationis humanae, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum: ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat."

El lector naturalmente se fija en la proposición final, y en aquel "inordinatum", que ciertamente equivale a decir algo malo en el orden

(1) "Praeter hanc vero habet actus humanus specialem rationem boni et mali in ordine ad Deum, addita divina lege prohibente vel praecipiente, et secundum eam denominatur actus humanus speciali modo peccatum, vel culpa ad Deum, ratione transgressionis legis propriae ipsius Dei, quam specialem malitiam videtur Paulus significasse nomine praevaricationis, cum dixit, ubi non est lex, nec praevaricatio." (l. c.).

moral. Y llama la atención esta frase, porque parece poco coherente con la anterior. Esta decía: tratándose del derecho natural todo pecado es malo porque está prohibido; y la razón que de esto se da es que todo lo que sea desordenado por lo mismo es contrario al derecho natural. ¿En qué quedamos, se pregunta uno, se prohibía porque era malo o desordenado, o era malo o desordenado porque se prohibía?

Hay que entenderlo bien, dice S., porque aquella razón, “Ex hoc enim ipso...”, antes parece decir que está prohibido porque es malo, que lo contrario, que se trataba de probar. Pero la última proposición es verdadera hablando de la malicia moral de desorden; mas como por este mismo desorden la acción está prohibida por la ley eterna, tiene la misma acción ya desordenada en sí una especial repugnancia y malicia de pecado, y consiguientemente tiene un desorden y malicia moral que no tendría si no estuviese prohibida. Se completa, pues, por este desorden la razón de pecado teológicamente considerado, y la de culpa para ante el tribunal de Dios (1).

Segunda dificultad.

La segunda dificultad con cuya solución S. aclara su tesis viene en vuelta en esta cuestión: ¿Podría Dios no prohibir con propia ley lo que es contrario a la razón natural?—Para preparar S. su respuesta a semejante pregunta, expone dos soluciones encontradas que se han dado a tan capital problema. Nos interesa la segunda por presentarla S. como propia de S. T. Otro modo de responder, dice, es afirmando que es imposible que Dios no prohíba lo que es contra la razón natural. Porque no puede Dios dejar de prohibir lo que es intrínsecamente malo y desordenado en la naturaleza racional, y no mandar lo contrario. Es manifiesto que ésta es la sentencia de S. T. *Haec sen-*

(1) “Et ita videtur intelligenda ratio quam subdit (D. Thomas), quae alias videri potest obscura. Nam cum dixisset omne peccatum esse malum, quia prohibitum in ordine ad legem aeternam, subdit: “Ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.” Quae ratio potius videtur probare esse prohibitum quia malum, quam e converso. Quod verum est loquendo de malitia moralis inordinationis; tamen ratione illius addita est lex aeterna et divina prohibitio, ad quam habet tale peccatum specialem repugnantiam, et consequenter inde habet specialem deordinationem quam non haberet si prohibitio divina non intervenisset, per quam deordinationem completur ratio peccati theologicè sumpti, et ratio culpae simpliciter apud Deum.” SUÁREZ l. c. n. 18.

tentia est aperte D. Thomae, en dicha cuestión 72 y más claramente q. 100, a. 8 ad 2 (l. c. n. 21).

Expone a continuación S. cum amore esta sentencia, pero antes de hacerla suya, propone con su acostumbrada lógica y amplitud una dificultad que le servirá para hacer resaltar mejor la misma doctrina de S. T., que hace plenamente suya (n. 23), al dar su propia respuesta.

No necesitaremos repetir toda la dificultad, con las sinuosidades e insistencia con que puede presentarse, si no se resuelve de una vez con toda claridad. Bastará apuntarla, para que el lector se haga cargo de su complicación. En substancia dice: Un precepto divino supone un acto de la voluntad divina; pero un acto de la voluntad divina en orden a las criaturas es libérrimo: luego también es libre semejante prohibición, y por consiguiente ante la sola razón natural no consta que Dios haya prohibido lo que es contrario a la misma razón.

Respuesta de S.—Habiendo urgido cuanto pudo la dificultad, S. se pone a desenvolver con evidencia meridiana la doctrina de S. T. Nótese las primeras palabras de su explicación que es propriísima suya: "*Dico igitur ex Caietano, dicto a. 8*" (n. 23). ¡Cuán lejos estaba S. de toda vana emulación con respecto al gran comentarista! Su explicación difiere en todas sus partes de la de Cayetano, y se la atribuye del todo a él. Es que ve que en substancia coincide con él, y le complace ir tan bien acompañado (1).

(1) Para que el lector se haga cargo de que Cayetano, aunque en el fondo conviniese con lo que expuso aquí S., habló de un modo muy distinto, transcribimos este lugar del comentario de Cayetano. Dice así: "*Ad secundam rationem dicitur quod voluntatem divinam determinari ad aliquid, potest intelligi dupliciter. Primo, ut determinetur ad volendum aliquid extra se esse vel non esse. Et sic est impossibile quod determinetur nisi a seipsa libere...*—*Alio modo ut determinetur ad rectitudinem vel obliquitatem alicuius. Et sic, respectu complexorum, non inconvenient voluntatem divinam esse determinatam. Et hoc oportet etiam ipsum Scotum et omnes fateri dicentes dari aliqua praecepta per se bona, et prohibita per se mala...* Ad haec quippe, non quod sint vel non sint, sed ad eorum rectitudinem vel obliquitatem, voluntas divina est determinata, sic ut a rectis non possit dissonare, nec oblicuis possit concordari.—Si tamen cum debita reverentia loquendum, et altiori veritate utendum est, dicere debemus quod sicut divinus intellectus naturaliter determinatus est ad Deum ipsum tantum intelligendum, et in se omnia naturaliter relucet; ita divina voluntas ad Deum ipsum tantum volendum, et in seipsa omnia naturaliter recta, qualia sunt huiusmodi, quae non nisi in Deo sunt, antequam ab ipso communicaren-

Dice, pues, S. (I): "Si bien la divina voluntad es absolutamente libre en sus obras, todavía, supuesto un acto libre de la misma, puede quedar precisada a otro; por ejemplo, si quiere prometer en absoluto, queda necesitada a cumplir lo prometido, y si quiere hablar o revelar, necesariamente ha de revelar la verdad. Con la misma proporción, dado que quiera crear el mundo, y conservarlo para un fin determinado, no puede no tener providencia del mismo, y teniéndola no puede dejar de ser ésta perfecta y conforme a su bondad y sabiduría. Por tanto, supuesta su voluntad de crear al hombre dotado de discernimiento para proceder bien o mal moralmente, y queriendo concurrir con él en el ejercicio de su libertad, el mismo Dios no pudo no querer prohibir los actos intrínsecamente malos, ni dejar de mandar los actos honestos necesarios. Porque así como no puede Dios mentir, tampoco puede gobernar necia o injustamente, y sería una providencia muy ajena de la divina sabiduría y bondad, no prohibir o no man-

tur." La convicción que tenía S. de concordar con Cayetano, cuando sus expresiones eran tan diferentes de las del mismo, naturalmente nos recuerdan con viveza que no había en S. ni por pienso la oposición sistemática que pronto se supuso entre él y los antiguos comentadores de S. T., y por otra parte nos explica que se creyese en semejante oposición. Este doble respecto de la enseñanza de S. diciendo en el fondo lo mismo, pero de una manera muy propia, no es más que un caso particular de la ley general del orden, que consiste en la variedad dentro de la unidad. Quien se fija tan sólo en la variedad no percibe la hermosura del orden, sino sólo un amasijo de oposiciones y distinguos; y quien pretende la unidad absoluta, también excluye el orden, por impedir la variedad parte esencial del mismo. Creemos que el método de S. en la selección de opiniones, dentro de la filosofía y teología católicas, está destinado a triunfar en definitiva; y lo creemos no sólo por la evidente bondad del mismo, sino porque voces autorizadas en la crítica de semejantes opiniones, parecen llamar la atención en este sentido, como cuando el muy reputado historiador de la filosofía escolástica, Dr. Martin Grabmann escribe sobre el modo de proceder de S. con respecto a S. T.: Es spricht ohne Zweifel allenthalben ein warmer Ton der Verehrung und Hochschätzung für Thomas uns wohlthuend an. Weiterhin ist hier eine Fülle von Beobachtungen und guten Erklärungen zu Thomastexten aufgespeichert (V. MARTIN GRABMANN Professor an der Universität München, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Hax Hueber, Verlag, München, MCMXXVI—Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez, p. 550).

(1) l. c. n. 23: Dico... divinam voluntatem, licet simpliciter libera sit ad extra, tamen ex suppositione unius actus liberi posse necessitari ad alium, ut si vult promittere absolute, necessitatur ad implendum promissum: et si vult loqui aut revelare, necessario debet revelare verum. Et cum eadem proportione,

dar a sus súbditos lo dicho. Por consiguiente, respondo a la dificultad distinguiendo: porque, podría Dios en absoluto no mandar ni prohibir nada; pero en el supuesto que quiso tener súbditos dotados de razón, no pudo dejar de ser su legislador, al menos en lo que miraba a la honestidad natural de sus costumbres." Esto que dice S. es lo que concisamente había dicho S. T. (1, 2, q. 100, a. 8, ad 2): "Nega-ret autem seipsum (Deus), si ordinem suae iustitiae auferret, cum ipse sit sua iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum vel non subdi ordini iustitiae eius, etiam in his secundum quae homines ad invicem ordi-nantur." Evidentemente, el texto del S. D., fuera de suponer lo dicho por S., se extiende a definir la cuestión sobre si es o no posible que haya propia dispensa acerca de la ley natural.

También en esto último S. expuso a fondo ampliamente al S. D. (*De Legibus* 1. 2, c. 15), pero extendería demasiado nuestro estudio entrar ahora en pormenores sobre este particular. Baste lo dicho por amor a la brevedad.

LUIS TEIXIDOR

si vult creare mundum, et illum conservare in ordine ad talem finem, non potest non habere providentiam illius, et supposita providendi voluntate, non potest non habere providentiam perfectam, et consentaneam suae bonitati et sapientiae: ideoque supposita voluntate creandi naturam rationalem cum sufficiente cognitione ad operandum bonum et malum, et cum sufficiente concusu ex parte Dei ad utrumque, non potuisse Deum non velle prohibere tali creaturae actus intrinsece malos, vel nolle praecipere honestos necessarios. Quia sicut non potest Deus mentiri, ita non potest insipienter, vel iniuste gubernare; esset autem providentia valde aliena a divina sapientia et bonitate, non prohibere vel praecipere suis subditis quae talia sunt. Sic enim ad argumentum distinguitur minor: nam absolute potest Deus nihil praecipere vel prohibere; tamen ex suppositione quod voluit habere subditos ratione utentes, non potuit non esse legislator eorum, saltem in his quae ad honestatem naturalem morum necessaria sunt., etc.