
Iohannis Duns Scotus

ORDINATIO

(Parte A)

PRÓLOGO

PRIMERA PARTE:

De la necesidad de la doctrina revelada

CUESTIÓN ÚNICA

¿Es necesario inspirar al hombre en el presente estado alguna doctrina sobrenatural?

2.924... A la otra razón aducida hay que negar la afirmación que se hace, a saber, que se conoce naturalmente que el ente es el primer objeto de nuestro entendimiento, en toda su indiferencia, respecto de las cosas sensibles e insensibles, y la afirmación asimismo que hace Avicena de que eso nos consta naturalmente. Pues en eso mezcló su secta-que fue la secta de Mahoma-con las cuestiones filosóficas, y afirmó algunas cosas como filosóficas y probadas por la razón, y otras como conformes a su secta: de ahí que expresamente dice en el libro IX de la Met., c.7, que el alma separada conoce a la sustancia inmaterial en sí, y por eso tuvo que sostener que la sustancia inmaterial está comprendida en el objeto primero del entendimiento. No así Aristóteles: sino que, según él, parece que el objeto primero de nuestro entendimiento es o parece ser la quiddidad sensible, sensible en sí, o en algún inferior suyo: tal quiddidad es la abstraíble de las cosas sensibles...

2.925 Ni conocemos a esos seres [a las sustancias separadas] con una demostración propiamente dicha que sea «quia» y por los efectos. Se prueba: los efectos, o dejan dudoso al entendimiento respecto de esas propiedades, o lo hacen caer en el error. Eso se ve claro en las propiedades de la primera sustancia inmaterial en sí. En efecto: es propiedad suya el ser comunicable a tres; mas los efectos no ponen de manifiesto tal propiedad, ya que no proceden de ella en cuanto trina. Y si se argumenta de los efectos a la causa, más bien nos llevan a todo lo contrario y al error, ya que en ningún efecto se encuentra una naturaleza más que en su supósito. Es también propiedad de esa naturaleza ad extra el causar contingentemente: en oposición a eso, los efectos nos llevan a error, como se ve en lo que pensaron los filósofos, que el ser primero causa necesariamente cuanto causa. Y por lo que hace a las propiedades de las demás sustancias, también es cosa clara, ya que los efectos, según ellos, más conducen a su eternidad y necesidad que a su contingencia y comienzo de ser. Igualmente parecen también concluir los filósofos de los movimientos que el número de esas sustancias separadas es conforme al número de los movimientos celestes. Asimismo, que esas sustancias son naturalmente felices e impecables. Cosas todas absurdas.

2.926 En la razón que se aduce en la respuesta comete una falacia en la expresión o dicción. En efecto: aunque el ente, en cuanto que es algo inteligible en un acto (como el hombre es inteligible en una intelección), sea naturalmente inteligible, no se puede poner al ente como el primer objeto cognoscible naturalmente, ya que es primer objeto en cuanto que está incluido en todos los objetos que se conocen de por sí, y, como tal, no es cognoscible naturalmente si

no lo es cada uno de esos objetos. Se comete, pues, un paso o transición indebido de «esto» a «esto en una determinación suya», cuando se argumenta: «el ente es naturalmente inteligible, luego el ente, en cuanto que es el primer objeto del entendimiento, esto es, adecuado, es cognoscible naturalmente»; el antecedente es verdadero en cuanto que por ente se entiende algún objeto especial inteligible, como lo es lo blanco, pero el consecuente concluye del ente en cuanto va incluido en todo inteligible, y no en cuanto es un objeto que se entiende sin ellos.

TERCERA PARTE:

Sobre el objeto de la teología

CUESTIÓN III

Si la teología trata de todos los objetos por atribución a su primer sujeto

2.927 A la primera cuestión sobre nuestra teología respondo que, cuando un hábito reside en algún entendimiento poseyendo evidencia originada por parte del objeto, entonces el objeto primero de ese hábito, como propio de tal entendimiento, no sólo contiene virtualmente a tal hábito, sino que, como conocido del entendimiento mismo, contiene a ese hábito, de suerte que el conocimiento del objeto en ese entendimiento contiene la evidencia del hábito en el mismo. En cambio, en el hábito que no posea la evidencia por parte del objeto, sino causada por otro principio, no hay que pensar que su primer objeto reúna esas dos condiciones tuyas dichas: es más, hay que pensar que no se da ninguna de ellas, porque para ese propósito, para el hábito es lo mismo que si fuese de seres contingentes, que no tienen objeto primero de ninguno de esos modos. A tal hábito, pues, que carece de evidencia por parte del objeto, se le asigna un primer objeto sobre un cierto ser primero conocido, es decir, de un primer ser perfectísimo, esto es, de un ser que es sujeto inmediato de las primeras verdades de ese hábito.

2.928 Nuestra teología es un hábito que no tiene evidencia por parte del objeto; y aun la ciencia que poseemos de las cosas teológicamente necesarias, no tiene más evidencia, en cuanto está en nosotros por parte del objeto conocido, que la que versa sobre los objetos contingentes; luego a nuestra teología en cuanto tal no hay que asignarle más que un objeto primero conocido, sobre el cual 'se conozcan las verdades primeras. Ese ser (objeto) primero es el ente infinito, porque éste es el concepto más perfecto que podemos tener del que es en sí el primer sujeto, el cual, sin embargo, no reúne en sí ninguna de esas dos condiciones dichas, pues no contiene virtualmente nuestro hábito ni en sí, ni mucho menos como conocido de nosotros. Sin embargo, como nuestra teología sobre los seres necesarios versa sobre las mismas cosas que la teología en sí misma considerada, por eso se le asigna un objeto primero por lo que hace a su carácter de contener en sí un conjunto de verdades, y ése es el mismo que el sujeto primero de la teología en sí misma considerada, pero como tal objeto no nos es evidente, por eso no las contiene como conocido por nosotros; mejor dicho, no nos es conocido.

2.929 Cuando, pues, se concluye: «luego no es el primer objeto de nuestro hábito», respondo: es verdad que no es un primer objeto que nos proporcione evidencia, pero es un primer objeto que contiene en sí todas las verdades, apto o capaz de proporcionar evidencia en grado suficiente, si fuese conocido.

2.930 Al segundo argumento respondo que no hay metafísica de Dios como de sujeto primero. Y lo pruebo: Debe haber, además de las ciencias particulares, alguna ciencia común,

en la cual se demuestren todas las verdades comunes a dichas ciencias particulares; luego, además de las ciencias particulares, debe haber una común sobre el ente, en la cual se proporcione el conocimiento de las propiedades del ente, conocimiento que se supone en las ciencias particulares: por lo tanto, si se da alguna ciencia sobre Dios, además de ella existe otra, obtenida por conocimiento natural, del ente en cuanto ente.

2.931 Y cuando, para probar que la ciencia metafísica trata de Dios, se aduce el pasaje del libro VI de la *Met.*, digo que la razón que trae concluye esto: «La ciencia más noble trata del género más noble», como primer sujeto, o como considerado en esa ciencia del modo más perfecto que puede ser considerado en una ciencia adquirida naturalmente. Y Dios, aunque no es el primer sujeto en la metafísica, es considerado en esa ciencia del modo más noble con que puede ser considerado en una ciencia adquirida naturalmente.

2.932 Al texto aducido del Comentador en el libro I de la *Física* respondo que Avicena -a quien refutaba el Comentador- tenía razón, y el Comentador, no. Y lo pruebo: Primero: si la existencia de algunas sustancias separadas fuese supuesta en la metafísica, y probada en la ciencia natural, entonces la física sería, sin más, anterior a toda metafísica, ya que demostraría la existencia del sujeto de la metafísica, que se presupone a toda esta ciencia. Segundo: por cualquiera condición o manera de ser del efecto se puede demostrar la existencia de la causa, ya que es imposible que tal condición de ser se dé en el efecto si no existe la causa; ahora bien, en la metafísica se consideran muchas propiedades cuya existencia en sus sujetos no puede deberse sino a alguna causa primera de esos seres: luego por esas propiedades puede demostrar la metafísica que existe alguna causa primera de esos seres. Se prueba la menor: la multitud de los seres, su dependencia, su composición y otros caracteres parecidos, que son propiedades metafísicas, demuestran que existe algo simple en acto, completamente independiente y necesario en el existir. Además, mucho más perfectamente se demuestra la existencia de la causa primera por las propiedades de los seres causados, que considera la metafísica, que de las propiedades naturales, con las que se demuestra que existe un primer motor, pues es más perfecto y más inmediato conocimiento del primer ser el conocerlo como el primer ser o como necesario en el existir que el conocerlo como primer motor... (*Opera omnia*, ed. Vatic., p.129-131).

LIBRO I

DISTINCION II

PRIMERA PARTE:

De la existencia de Dios y de su unidad

CUESTIÓN II

¿Es evidente de por sí que existe un ser infinito?

2.933 ...Proposición evidente de por sí es aquella que es evidente a cualquier entendimiento por el conocimiento mismo de sus términos. Ahora bien, esta proposición: «el ente infinito existe» no es evidente a nuestro entendimiento por sus mismos términos. Prueba: no concebimos esos términos hasta que creamos o sepamos por demostración tal proposición, y en ese entretanto no nos es evidente; ya que no la sentamos con certeza sino por la fe o por la demostración... (I p.140).

2.934 En tercer lugar, porque no se tiene ninguna evidencia de un concepto no absolutamente simple si no es evidente de por sí la unión de las partes de ese concepto:

ahora bien, ningún concepto que ponemos en Dios propio de El y no común con las creaturas es absolutamente simple o, al menos, ningún concepto que nosotros percibimos de manera distinta que es propio de Dios es absolutamente simple; luego no tenemos ninguna evidencia de tal concepto si no es evidente de por sí la unión de las partes de dicho concepto: ahora bien, tal unión no es evidente de por sí, ya que se demuestra por dos razones...

2.935 Prueba de la menor: todo concepto que concibamos de lo bueno o de lo verdadero, si no se le contrae por algo, de suerte que no sea un concepto absolutamente simple, no es un concepto propio de Dios. Llamo concepto absolutamente simple a aquel que no es resoluble en otros conceptos simples, cada uno de los cuales pueda ser conocido en un acto simple de una manera distinta.

2.936 Por esta razón últimamente aducida está clara la respuesta a estas instancias que se hacen cuando se arguye: «Esta proposición es de por sí evidente: el necesario en el existir existe». Se prueba: lo que se opone al predicado repugna al sujeto: [ya que] si no existe, no es «necesario en el existir»; también esta proposición es de por sí evidente: «Dios existe», porque, según toda la exposición que hace el Damasceno en el capítulo 9, se llama «Dios» por su operación en acto, a saber, fomentar, o arder, o ver; luego, según todas las acepciones del nombre, «Dios existe» es lo mismo que «el que obra actualmente existe», proposición que parece evidente de por sí, porque, como en el caso anterior, el opuesto del predicado es inconciliable con el sujeto.

2.937 A esas instancias respondo que ninguna de estas proposiciones es evidente de por sí: «el necesario en el existir existe»; «el que obra actualmente existe», porque no es de por sí evidente la unión actual de las partes del sujeto. Respecto de la afirmación de que «el opuesto del predicado es inconciliable con el sujeto», digo que de eso no se sigue que la proposición sea evidente de por sí si esa repugnancia no es evidente, y con ello que, además, ambos extremos tienen un concepto simplemente simple o que los conceptos de las partes se unen simplemente... (*Opera omnia* II p.142-144).

2.938 Viniendo a la primera cuestión, digo que no es demostrable por nuestra parte con demostración por las causas o razones la existencia del ente infinito, aunque por parte de la naturaleza de los términos tal demostración es posible.

2.939 Pero sí que es demostrable por nuestra parte esa proposición con demostración por los efectos, a partir de las creaturas. Ahora bien, las propiedades del ente infinito que dicen relación a las creaturas se hallan más inmediatamente unidas o vinculadas a lo que hace de medio en ese género de demostración que las propiedades absolutas, de suerte que se puede concluir la existencia de tales propiedades relativas a tal demostración de modo más inmediato que la existencia de las propiedades absolutas, ya que de la existencia de un relativo se sigue inmediatamente la existencia de su correlativo. Por eso, trataré primero la cuestión de la existencia de las propiedades relativas del ente infinito, y después, la de la existencia del ente infinito, ya que tales propiedades relativas competen solamente al ente infinito. Resultarán así dos artículos principales.

2.940 Respecto al primer punto, afirmo: las propiedades relativas del ente infinito respecto de las creaturas son, o las de causalidad o las de eminencia; y las de causalidad, de dos tipos: o eficiente, o final. En la que se suele añadir, la causa ejemplar, no se trata de un género de causa distinto del de la eficiente, porque, si no, serían cinco los géneros de causa; sino que la causa ejemplar es algo eficiente, porque obra por medio del entendimiento, distinto del que obra por la naturaleza, de lo cual se tratará en otro lugar.

A) De la existencia de las propiedades relativas del ente infinito.

2.941 En el primer artículo principal demostraré sobre todo tres puntos. Primero, que en el orden de la eficiencia hay algo entre los seres que es absolutamente primero, y que también hay algo que es absolutamente primero en el orden del fin, y algo que es absolutamente primero en el orden de la eminencia; en segundo lugar, demuestro que aquello que es primero en algún orden de primacía lo es también en los otros órdenes de prioridad, y, en tercer lugar, demuestro que esa triple primacía compete a una sola naturaleza, y no a varias naturalezas diferentes entre sí específica o quiditativamente. Y así, en el primer artículo habré tres artículos parciales.

2.942 El primero de esos artículos comprende las proposiciones principales, correspondientes a la triple primacía: y cada una de esas tres proposiciones comprende tres de las que resulta: la primera es que se da algo primero; la segunda, que eso es incausable; la tercera, que eso existe actualmente entre los seres. Así, pues, en el primer artículo hay nueve proposiciones, pero tres principales.

2.943 La primera de esas nueve proposiciones es la siguiente: que se da algo eficiente que es absolutamente primero, de suerte que ni es efectibile ni eficiente en virtud de otro distinto de él. Se prueba: Algún ente es efectibile; lo será, pues, o por sí, o por la nada, o por algún otro. No por la nada, porque lo que es nada, nada causa; no por sí, porque no existe ninguna cosa que se cause o engendre a sí misma (*I De Trinitate* c.1); luego por otro. Sea ese otro a. Si a es lo primero, del modo explicado, tenemos probado lo que pretendíamos; si no es lo primero, luego es un eficiente posterior, por ser efectibile por otro, o por serlo en virtud de otro: negada la negación, se pone la afirmación. Llamemos a ese otro b, del cual preguntaremos como lo hemos hecho con a, y así, o se procede al infinito, en la cual serie cualquier miembro respecto del anterior será el segundo, o se llega a uno que no tenga un miembro anterior. Ahora bien: es imposible una serie infinita en el orden ascensional; luego tiene que haber un primer miembro, ya que el que no tiene un miembro anterior o precedente, no es posterior a nada que venga después de él: no puede haber proceso circular en el orden de las causas... (*Opera omnia* II p.148-152).

2.944 La segunda proposición sobre el eficiente primero es la siguiente: lo que es eficiente independiente, es inefectibile. Esto ya ha aparecido claro más arriba, porque, si tiene causalidad en virtud de otro, o es efectibile por otro, una de dos: o se da proceso al infinito, o proceso circular, o se llega a un término en algo efectivo independiente e inefectibile: a eso llamo primero, y el otro, es claro que no es primero, por la misma descripción que se hace de él. Por tanto, urgiendo, se concluye también: si eso primero es inefectibile, luego es incansable, ya que no es capaz de tener causa, ni material ni formal.

2.945 Se prueba la primera consecuencia, a saber: que, si es inefectibile, luego no es capaz de tener causa final: la causa final no causa sino porque mueve metafóricamente a la misma causa eficiente; para causar, pues, no tiene otro modo de depender de ella la entidad de lo que es causado finalísticamente más que a priori: y nada es causa en sentido propio si no depende esencialmente lo causado de ello como a priori.

2.946 Las otras dos consecuencias, a saber que, si es inefectibile, no es capaz de ser causado con causalidad material y formal, se prueban a la vez: Lo que no tiene causa extrínseca, tampoco la tiene intrínseca, porque la causalidad de la causa extrínseca dice perfección sin imperfección; en cambio, la de la causa intrínseca comporta necesariamente aneja

imperfección, ya que la causa intrínseca es parte de lo causado; por lo tanto, el carácter de causa extrínseca es naturalmente anterior al de la causa intrínseca, con lo que, negado el primero, queda negado el segundo.

2.947 Otra prueba de esas mismas consecuencias: las causas intrínsecas son causadas por las extrínsecas, o en su entidad misma, o en cuanto que causan al compuesto, o de ambos modos, ya que las causas intrínsecas no constituyen el compuesto de por sí solas sin el agente. Con esto aparece con bastante claridad la verdad de la segunda proposición.

2.948 21. La tercera proposición sobre el eficiente primero es la siguiente: El primer eficiente es existente en acto, y una naturaleza existente en acto verdaderamente, como lo que es eficiente. Se prueba: el ser a cuya naturaleza repugna al existir [causado] por otro, puede existir de por sí si puede existir; ahora bien, a la naturaleza del primer eficiente repugna absolutamente- el existir por otro, como aparece claro por la segunda proposición. Igualmente, puede existir, como aparece por la primera proposición, en la cual se ha puesto la prueba quinta, que parece concluir menos, y, sin embargo, concluye eso... (*Opera omnia* II p.162-164).

2.949 Conforme a estas tres primeras proposiciones sobre la causa eficiente, propongo otras tres similares sobre la causa final.

Alguna causa final es absolutamente primera, esto es, ni ordenable a otro ni capaz de mover finalmente a otro en virtud de otro. La prueba estriba en cinco puntos similares a aquellos que se han propuesto en la primera proposición sobre el primer eficiente.

2.950 La segunda proposición es que la primera causa final es incansable. Se prueba: no tiene causa final; de lo contrario, no sería primera, luego es, además, inefectible. Se prueba esta consecuencia: Todo verdadero agente obra por el fin (por el libro II *Phys.*), donde el Filósofo afirma eso de la naturaleza, en la cual aparece menos claro que en el que obra por deliberación. Ahora bien: el ser que no tiene una verdadera causa eficiente no es efectible, ya que en ningún orden lo que es de manera puramente accidental e impropia puede ser [lo] primero, como es claro en el caso presente, especialmente en las causas que obran sin intención, que son el azar y la fortuna, que, según Aristóteles (en el libro II *Phys.*), se reducen necesariamente a las causas que obran con intención, como son las mencionadas, a saber, la naturaleza, la inteligencia y el designio. Por lo tanto, el ser que no tiene ninguna causa eficiente con intención, no tendrá ninguna causa. Ahora bien: el ser que no tiene causa final, no tiene causa eficiente por intención; luego será inefectible, ya que lo que puede ser ordenado a un fin es superado por el fin en la bondad y, consiguientemente, en la perfección.

2.951 La tercera proposición es que la primera causa final es existente en acto y que esa primacía compete a alguna naturaleza existente en acto. Se prueba de la misma manera que la proposición sobre la causa eficiente.

2.952 Conforme a las tres proposiciones sobre ambos órdenes de la causalidad extrínseca, propongo otras tres similares sobre el orden de la eminencia: 1). Alguna naturaleza eminente es absolutamente primera en el orden de la perfección. Esto consta porque entre las esencias se da un orden esencial, ya que, en decir de Aristóteles (en el libro VIII *Met.*), las esencias son como los números: y en ese orden hay un término, lo que se prueba con las cinco razones con que se prueba más arriba que tiene que haber un término en el orden de la eficiencia.

2.953 2). La segunda proposición es: La naturaleza suprema es incausable. Se prueba: porque no es ordenable a un fin, por lo que queda dicho, luego es inefectible, y además

incausable. Estas dos consecuencias se han probado en la segunda proposición sobre el orden de la eficiencia. Asimismo, se prueba que la naturaleza suprema es inefectible porque todo efectable tiene alguna causa esencialmente ordenada, como consta por la prueba de la proposición b en la primera sobre el primer eficiente. Ahora bien, la causa esencialmente ordenada supera al efecto.

2.954 25. La tercera proposición es: La naturaleza suprema es algo existente en acto: se prueba por lo que precede (*Opera omnia* II p.165-168).

CUESTION III

¿Existe un solo Dios?

2.955 En esta cuestión la solución es cierta. Pero dicen algunos que tal solución no es demostrable, sino que la tenemos tan sólo por la fe; y conforme a eso está el texto de Rabbi Moyses (c.23), que dice: «La unicidad de Dios la sabemos por la Ley».

También por la razón se hace ver lo mismo, porque, si se pudiese conocer por la razón natural que Dios es único, se podría conocer por vía natural que Dios es singular, luego se podría conocer la singularidad de Dios y su esencia como singular, lo cual es falso, y se ha dicho lo contrario en la cuestión sobre el sujeto de la teología.

2.956 Sin embargo, parece que la unicidad de Dios se podría demostrar por la razón natural, tomando los argumentos, primero, del entendimiento infinito; segundo, de la voluntad infinita; tercero, de la bondad infinita; cuarto, del concepto de potencia infinita; quinto, del concepto del infinito en absoluto; sexto, del concepto del necesario en el existir; séptimo, del concepto de omnipotencia.

2.957 Por el entendimiento infinito se argumenta así, en primer lugar: el entendimiento infinito conoce todo inteligible de una manera perfectísima en todo lo que tiene de inteligible; si, pues, hay varios dioses, sean éstos *a* y *b*: *a* conoce a *b* perfectísimamente, en todo lo que es *b* de inteligible. Pero eso es imposible. Se prueba: porque o conoce a *b* por la esencia de *b*, o no. Si no, y *b* es cognoscible por su esencia, se sigue que no conoce a *b* de la manera más perfecta, y en todo lo que es de inteligible. Nada, en efecto, que sea cognoscible por su esencia se conoce de la manera más perfecta si no se le conoce por su esencia o por algo que incluya a su esencia, más perfecto de lo que ella es; ahora bien, la esencia de *b* no está incluida en nada más perfectamente que en *b*, pues, de lo contrario, *b* no sería Dios. Y si lo conoce a *b* por la esencia de *b*, entonces el acto de *a* es posterior naturalmente a la esencia de *b*; así *a* no será Dios. Y que el acto de *a* sería posterior a *b* se prueba porque todo acto de conocer que no es idéntico al objeto es posterior al objeto: el acto no puede ser ni anterior ni simultáneo, naturalmente, a algo distinto del acto, pues entonces el acto podría entenderse sin el objeto, como sucede a la inversa.

2.958 Si se replica que *a* entiende a *b* por la esencia de *a*, que sea muy semejante a *b*, de suerte que *a* entienda a *b* bajo el aspecto de especie común a *a* y a *b*, se responde: ninguna de las partes de esa respuesta salva el que *a* entienda a *b* de la manera más perfecta, y, por consiguiente, no es Dios, ya que el conocimiento de un objeto por semejanza solamente y en universal no es el conocimiento más perfecto e intuitivo del objeto, y así, *a* no conocería a *b* intuitivamente y de la manera más perfecta, que es lo que se pretendía.

2.959 En segundo lugar, por parte del entendimiento se argumenta así: un mismo acto no puede tener dos objetos adecuados; *a* es objeto adecuado a su intelección, y *b* sería objeto

adecuado a la misma si a pudiese entender a b; luego es imposible que a entienda en una única intelección a la vez perfectamente a a y a b. Y si a tiene intelecciones realmente distintas, no es Dios. La mayor es evidente: de lo contrario, el acto se adecuaría a un objeto, desaparecido el cual, no menos se saciaría y adecuaría, y así en vano se daría tal objeto. ..

2.960 Por la sexta vía argumento en primer lugar así: la especie multiplicable en individuos no está determinada de por sí a un cierto número de individuos, sino que, cuanto es de su parte, admite una infinidad de individuos, como se ve en todas las especies corruptibles; luego si la naturaleza: «necesario en el existir» es multiplicable en individuos, no está determinada a un cierto número, sino que, por lo que es de su parte, admite una infinidad de ellos. Ahora bien: si pudieran existir infinitos necesarios en el existir, existen infinitos necesarios en el existir; el consecuente es falso: luego también lo es el antecedente del cual se sigue.

2.961 En segundo lugar: argumento así y por esta vía: si existen muchos necesarios en el existir, se distinguen por algunas perfecciones reales: sean éstas a y b. Entonces digo: o esos dos seres que se distinguen por a y por b son formalmente necesarios en el existir por a y por b, o no; si no, luego a no es la razón formal de existir necesariamente, y, por consiguiente, tampoco b; por lo tanto, tampoco lo que incluye a a es necesario primariamente, porque incluye alguna entidad que no es formalmente necesidad de existir ni necesaria de por sí. Y si esas perfecciones son formalmente necesarias en el existir por a y por b, y, además, ambas, a y b, son necesarias en el existir por aquello en que el uno conviene con el otro; luego ambos tienen en sí dos razones o aspectos, cada uno de los cuales es formalmente necesario en el existir; pero esto es imposible, ya que ninguna de las dos incluye a la otra; por lo tanto, prescindida, pues, o dejada a un lado cualquiera de ellas, sería tal ser necesario en el existir por la otra, y así, algo sería formalmente necesario en el existir por una razón prescindida o dejada a un lado, la cual sería, con todo, necesaria al insistir, cosa imposible (*Opera omnia* II p.232-234).

DISTINCION III

PRIMERA PARTE:

Sobre la cognoscibilidad de Dios

CUESTIÓN II

¿Es Dios el primer objeto conocido naturalmente por nosotros en esta vida?

2.976... Sobre el concepto unívoco a Dios y a la criatura. En segundo lugar, digo que Dios es conocido no sólo en un concepto análogo al concepto de la criatura, es decir, que sea completamente distinto del concepto que se predica de la criatura, sino en un concepto unívoco a Dios y a la criatura. Y para que no haya disputa sobre el nombre de univocación, llamo unívoco a aquel concepto que es uno de tal manera, que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmándolo y negándolo del mismo sujeto; es suficiente también para constituir un término medio en el silogismo, de suerte que se pueda concluir que los extremos unidos en ese medio que presenta tal unidad se identifican entre sí.

2.977 La existencia de tal univocación así entendida la pruebo con cinco argumentos:

Primero: todo entendimiento que esté cierto de un concepto y dudoso de otros diversos, tiene un concepto del cual está cierto, diverso de los conceptos de los cuales está dudoso. Ahora bien: el entendimiento puede en esta vida saber de Dios con certeza que es ser, dudando de

que sea finito o infinito, creado o increado; luego el concepto de Dios es diverso de éste y aquél, y es neutro de por sí, y se incluye en cada uno de ellos: luego es unívoco.

2.978 54. Prueba de la mayor: no existe ningún concepto que sea a la vez cierto y dudoso; luego, o se tratará de dos conceptos distintos, o será nulo el concepto, y entonces no habrá certeza de concepto alguno.

Prueba de la menor: cualquier filósofo estaba cierto de que lo que él ponía como principio era ser; así el uno, del fuego; el otro, del agua, estaba cierto que era ser: en cambio, no estaba cierto de que ese principio era un ser creado o increado, primero o no primero. No estaba cierto de que era primero, porque entonces habría estado cierto de algo que es falso, y lo falso no es objeto de conocimiento cierto (no es escible); tampoco lo estaba de que fuese un ser no primero, porque, entonces, no habría puesto (afirmado) lo contrario. Y se confirma: porque el que viese las discusiones de los filósofos, pudo estar cierto de que cualquiera de ellos puso al primer principio como ser, y, sin embargo, a la vista de la discordancia de las opiniones, pudo dudar si tal principio era este o aquel ser. Y si se le hiciese una demostración a ese que tenía esa duda, a favor o en contra de alguno de los conceptos inferiores, por ejemplo, que el fuego no es el primero, sino un ser posterior al primer ser, no se destruiría con eso aquel concepto anterior del que estuvo cierto, y que tuvo del ser, sino que se salvaría en aquel concepto particular que tenía del fuego; y con esto, queda probada la proposición [tesis] que estaba supuesta en la última consecuencia deducida, a saber, que aquel concepto cierto, que de por sí mismo no era ninguno de los dudosos, se salva en cada uno de ellos.

2.979 Si no se quiere tener en cuenta el argumento extrínseco derivado de la diversidad de opiniones de los filósofos, y se dice que cada uno tenemos dos conceptos en el entendimiento, parecidos, que, a causa de ese parecido de analogía parece que son un solo concepto: en contra de eso parece estar el que, entonces, con esta respuesta evasiva parecía quedar destruida toda vía para probar la unidad unívoca de algún concepto: al que diga, en efecto, que el hombre tiene un concepto común a Sócrates y a Platón, se le negará, y se le dirá que son dos, aunque «parece uno», a causa de su gran semejanza.

2.980 Además, esos dos conceptos son absolutamente simples; luego no son inteligibles sino de una manera distinta y total. Luego si ahora no «parecen» dos, tampoco después.

Asimismo, o se los concibe como completamente distintos e inconexos, y entonces es extraño cómo parecen uno solo, o se les considera como relacionados por la analogía, o por la semejanza, o la distinción, y entonces, o a la vez, o antes, se les concibe como distintos. Luego no parecen un concepto... (*Opera omnia* III p.18-21).

2.981 En segundo lugar, y principalmente, arguyo así: ningún concepto real es causado en el entendimiento del hombre en esta vida sino por las causas que mueven a nuestro entendimiento. Esas son los fantasmas o el objeto representado en el fantasma y el entendimiento agente; luego ningún concepto simple se produce por vía natural en nuestro entendimiento sino como lo pueden producir esas causas. Ahora bien, el concepto que no fuese unívoco al objeto representado en el fantasma, sino completamente diverso, y anterior, respecto del cual el otro sería análogo, no puede ser producido por el entendimiento agente y el fantasma; luego ese concepto diverso que se pone como análogo, nunca existirá naturalmente en el entendimiento en esta vida, y así, no se podrá tener naturalmente ningún concepto de Dios, lo cual es falso.

2.982 Prueba del antecedente: Todo objeto representado, ya en el fantasma, ya en la especie inteligible, produce, con la cooperación del entendimiento agente o posible, como

efecto adecuado y término de su capacidad efectiva, un concepto suyo propio y un concepto de cuanto se incluye en él esencial o virtualmente; pero ese concepto que se pone como análogo, no está incluido en dicho concepto ni esencial ni virtualmente, ni tampoco es él; luego ese concepto no sería producido por esas causas dichas.

2.983 59. Y se confirma el argumento, por parte de lo que es «objeto»: aparte de su concepto propio y adecuado, y del incluido en él de uno de los dos modos que acabamos de decir, no se puede conocer de tal objeto nada sino por discurso; mas el discurso presupone el conocimiento de eso simple que es término del proceso discursivo. Podría entonces formarse el argumento así: ningún objeto produce un concepto simple propio en este entendimiento, concepto simple propio, digo, de otro objeto, si no contiene a ese objeto esencial o virtualmente. Ahora bien, un objeto creado no contiene el ser increado esencial o virtualmente, y ello, bajo el aspecto bajo el cual se le atribuye eso, a saber, como «lo posterior esencialmente se atribuye a lo anterior esencialmente», pues va contra la condición de lo «posterior esencialmente» el incluir virtualmente a su anterior, y es evidente que el objeto creado no contiene al ser increado en algún rasgo a éste exclusivamente propio y no común; luego tal objeto no produce un concepto simple y propio del ser increado... (*Opera omnia* III p.21-24).

2.984 Asimismo, en cuarto lugar: o una «perfección absoluta» tiene un concepto común a Dios y a la creatura, y, entonces, se tiene lo que pretendíamos probar, o no lo tiene, sino que lo tiene propio sólo de la creatura. Y entonces, su concepto o razón no conviene formalmente a Dios, lo cual es inadmisibile; o tiene un concepto propio y exclusivo de Dios, y entonces se sigue que no se ha de atribuir a Dios nada porque sed perfección absoluta, ya que eso equivale a decir que, porque su concepto, en cuanto conviene a Dios, es perfección absoluta, por eso, se atribuye a Dios; y con eso se destruye la que nos enseña Anselmo en el *Monologium*, en el cual dice que, «aparte las relaciones, en todo lo demás hay que atribuir a Dios aquello que es mejor que su negación, y recusarle lo que no sea eso». Según él, pues, primero se conoce que algo es tal cosa y después se atribuye a Dios; luego no es tal precisamente por hallarse en Dios. Y se confirma: porque entonces no habría ninguna perfección absoluta en la creatura; la consecuencia está clara, porque ningún concepto de ninguna tal perfección conviene a la creatura más que el analógico; «tal» en sí, pues el concepto analógico es imperfecto y en ninguno su afirmación es mejor que su negación, ya que, de lo contrario, se pondría en Dios bajo esa razón analógica.

2.985 Se confirma también esta cuarta razón: todo estudio metafísico de Dios procede considerando la razón formal de algo y removiendo de esa razón formal la imperfección que tiene en las creaturas y manteniendo esa razón formal y atribuyéndole la mayor perfección absolutamente, y atribuyendo así eso a Dios. Ejemplo: la razón formal de sabiduría o de voluntad: se la considera en sí y por sí [en lo que comporta]; y fundándonos en que tal razón encierra formalmente alguna imperfección o limitación, se remueven de ella las imperfecciones que la acompañan en las creaturas y, manteniendo invariada la razón de sabiduría o de voluntad, se atribuye a Dios en grado perfectísimo. Luego toda investigación sobre Dios supone que el entendimiento posee el mismo concepto unívoco que obtuvo de las creaturas... (*Opera omnia* III p.25-27).

De qué condición es tal univocación del ente, a cuántos y a qué entes se extiende, se expondrá por extenso en la cuestión del objeto primero del entendimiento... (*Opera omnia* III p.30).

[Del concepto del ser infinito]

2.986 En cuarto lugar, digo que podemos llegar a muchos conceptos propios de Dios que no convienen a las creaturas, como son los conceptos de todas las perfecciones simples, en el grado sumo. Y se tiene el concepto más perfecto, en el cual, como en una descripción, conocemos del modo más perfecto a Dios, concibiendo todas las perfecciones absolutas y en el grado sumo. Sin embargo, el concepto más perfecto a la vez y más simple, a nosotros posible, es el concepto del ser infinito. En efecto, tal concepto es más simple que el concepto del ser bueno, del ser verdadero, o de otros semejantes, pues «infinito» no es a modo de atributo o propiedad del ser, o del sujeto de quien se dice, sino que implica un modo intrínseco de aquella entidad, de suerte que, cuando digo «ser infinito», no tengo un concepto como por unión accidental, de sujeto y pasión, sino un concepto verdaderamente uno en un cierto grado de perfección, a saber, de la infinitud, como blancura intensa no dice un concepto con unidad accidental, como blancura visible; es más, la intensidad es un grado intrínseco de la blancura en sí. Con esto queda manifiesta la simplicidad del concepto «ser infinito».

2.987 Se prueba la perfección de ese concepto: primero, porque este concepto entre todos los conceptos concebibles por nosotros, incluye virtualmente muchas cosas-pues así como el ser incluye virtualmente en sí a la verdad y a la bondad, así el ser infinito incluye la verdad infinita y la bondad infinita, y toda perfección simple como infinita-; después, por la demostración por los efectos se concluye en último término la existencia del ser infinito, como se ve por la cuestión 1ª. de la 2 distinción; ahora bien, los seres más perfectos son aquellos que llegan a ser conocidos como término último de la demostración por los efectos, a partir de las creaturas, ya que por su alejamiento de las creaturas es muy difícil concluir su existencia a partir de las creaturas mismas.

2.988 Se dirá que el sumo bien o el sumo ser dice un modo intrínseco del ser e incluye virtualmente otros conceptos; respondo que si «sumo» se toma comparativamente, dice relación a otras cosas distintas; ahora bien, «infinito» es un concepto absoluto. Si se toma «sumo» en sentido absoluto, esto es, que aquella perfección no puede ser superada, eso se concibe de manera más explícita en el concepto de ser infinito. «Sumo bien», en efecto, no indica si es infinito o finito... (*Opera omnia* III p.40-41).

2.989 A la segunda cuestión respondo que, por lo que hace a este propósito, existen tres órdenes de inteligibles: uno es el orden de origen o de generación; otro, el orden de perfección, y el tercero, el orden de la adecuación o de la causalidad como tal

[A) Del orden de origen de los inteligibles]

2.990 Empezando, pues, por el orden de origen, hay que considerar en primer lugar el conocimiento actual; después, el conocimiento habitual.

Por lo que hace al primero, hago dos observaciones previas. Primero, que concepto absolutamente simple es aquel que no es resoluble en más conceptos, como el concepto de ente o de última diferencia. Y concepto simple, pero no absolutamente simple, llamo a aquel que puede ser concebido por el entendimiento por un acto de simple inteligencia, aunque puede resolverse en varios conceptos, concebibles separadamente.

2.991 Segundo: una cosa es entender algo confuso y otra, entender confusamente. Confuso es lo mismo que indistinto. Y así como hay dos clases de distinguibilidad, la del «todo esencial» en las partes esenciales, y la del «todo universal» en sus partes subjetivas, así hay

dos clases de indistinción, correspondientes a esas dos clases de «todo» y sus partes. Pues bien: se entiende algo confuso cuando se entiende algo indistinto de una de las dos maneras dichas. Y se dice que se concibe algo confusamente cuando se lo concibe como se lo expresa o denota por el nombre, y distintamente, cuando se concibe como se lo expresa por la definición.

2.992 Hecha esta explicación, expondré primero el orden de origen en el conocimiento actual de los objetos que se conciben confusamente. Respecto de este punto, digo que lo primero actualmente conocido confusamente es la especie especialísima, cuyo singular mueve al sentido el primero con más eficacia y fuerza, en el supuesto de que se halle presente al sentido en la debida proporción. Porque, si se pone algún caso en el cual el sentido no siente primeramente la naturaleza específica -como cuando no aparece en seguida si es un color rojo o verde- y, consiguientemente, el entendimiento no concibe por esa sensación al punto la naturaleza específica, siempre, creo, se tratará de una proporción indebida del objeto singular al sentido: o por la imperfección de la potencia visiva, que es superada por esa visibilidad de esa naturaleza como tal, o por algún defecto en el medio, de la luz, o cosa parecida, o por la excesiva distancia... (*Opera omnia* III p.49-51).

2.993 69. Pruebo la aserción propuesta: la causa natural procede a producir su efecto conforme a la última disposición de su capacidad, cuando no está impedida; luego al punto se pone a producir primero el efecto más perfecto que puede producir. Todos los factores que concurren en la producción de tal acto primero del entendimiento son causas meramente naturales, ya que preceden a todo acto de la voluntad, y no están impedidas, como es cosa clara; luego producen primeramente el concepto más perfecto que pueden: tal concepto no es otro que el concepto de la especie especialísima producida. Si algún otro concepto, por ejemplo, el concepto de algo más común, fuese el más perfecto que esas causas pudiesen llegar a producir, como el concepto de lo más común es más imperfecto que el concepto de la especie especialísima (como la parte es más imperfecta que el todo), se seguiría que esas causas no tendrían eficacia para producir el concepto de esa especie y, así, nunca lo producirían.

2.994 Segunda prueba de mi aserción: Según Avicena (en I Met. c.3), la metafísica es la última en el orden de la enseñanza. Luego los principios de todas las demás ciencias, y sus términos, pueden ser concebidos antes de los principios de la metafísica. Pero eso no sería así si se tuviesen que conocer actualmente en primer lugar los conceptos más comunes antes que los conceptos de las especies especialísimas, pues entonces habría que concebir primero el ente y las nociones afines, y así se seguiría más bien que la metafísica es la primera en el orden de la enseñanza... (*Opera omnia* III p.52-53).

2.995 68. En segundo lugar, del conocimiento actual distintamente de los objetos concebidos, digo que sucede a la inversa, pues lo primero concebido es lo más común, y los más próximos a él, son concebidos antes, y los más alejados, después.

Y lo pruebo: por la segunda observación, nada se concibe distintamente más que cuando se conciben todos los elementos que están incluidos en su razón esencial; el ente se incluye en todos los conceptos inferiores quiditativos; luego ningún concepto inferior se concibe distintamente sin ser concebido el ente. Por otra parte, el ente no puede ser concebido más que distintamente, ya que tiene un concepto absolutamente simple. Luego puede ser concebido distintamente sin otros objetos, y los demás no lo' pueden sin ser él distintamente concebido. Luego el ente es el primer concepto concebible distintamente. De esto se sigue que los objetos que son más próximos al ente se conciben antes, porque el conocer

distintamente se obtiene por la definición que se investiga por el método de división, empezando del ente hasta llegar al concepto del objeto definido.

Ahora bien, en la división se presentan primero los objetos concebidos antes, como el género y la diferencia, en los cuales se concibe distintamente el concepto más común.

2.996 En segundo lugar, pruebo que la metafísica, según Avicena, en el texto aducido más arriba, es la primera en el orden de saber distintamente, ya que oficio suyo es «proporcionar conocimiento cierto de los principios de las demás ciencias»: luego sus objetos cognoscibles son los primeros cognoscibles distintamente. Y no se contradice Avicena en poner a la metafísica la última en el orden de la enseñanza y la primera en el orden del conocer distintamente, porque-como se ha visto claro en la cuestión sobre la proposición evidente de por sí-los principios de las demás ciencias son evidentes de por sí por el concepto confuso de sus términos; pero, una vez conocida la metafísica, se tiene después la posibilidad de investigar la esencia de los términos distintamente; y así, los términos de las ciencias especiales no se conciben ni sus principios son entendidos antes de la metafísica. Así también muchas cosas pueden aparecer al metafísico-geómetra que antes no eran conocidas del geómetra por el concepto confuso.

2.997 Ejemplo: el geómetra, en cuanto geómetra, no usa como principios evidentes de por sí sino aquellos que son en seguida evidentes por el concepto confuso de los términos, como se presenta en el conocimiento de las cosas sensibles, como «la línea es una longitud», etc., sin preocuparse de a qué género pertenece la línea, si, por ejemplo, es sustancia o cantidad; pero, una vez conocida la geometría y las demás ciencias especiales, viene después la metafísica, que trata de los conceptos comunes, a partir de los cuales se hace una reflexión por método de división para investigar las esencias de los términos en las ciencias particulares así conocidas, y entonces, por esas esencias conocidas, se conocen más distintamente los principios de las ciencias especiales. Se conocen también muchos principios que no eran conocidos antes por los términos conocidos confusamente. Y así queda claro en qué sentido es la primera la metafísica y en qué sentido no.

2.998 Pero, comparando el orden de concebir confusamente con el orden de concebir distintamente, digo que todo el orden de concebir confusamente es anterior, y por eso, lo primero en ese orden es absolutamente y sin más lo primero, y eso se prueba por el texto citado de Avicena, sobre «el orden de la metafísica comparada con las demás ciencias...» (Opera *omnia* III p.54-56).

[Sobre el conocimiento habitual y virtual]

2.999 Por lo que hace al conocimiento habitual o virtual, declaro primero qué entiendo por esos términos. Llamo al conocimiento «habitual» cuando el objeto está presente de tal manera al entendimiento como inteligible en acto, que el entendimiento puede al punto tener un acto elícito acerca de él. Y «virtual» cuando algo se entiende en algo como parte del primer objeto entendido, pero no como lo primero entendido, como cuando se entiende «hombre» se entiende «animal» en el hombre como parte del objeto entendido, pero no como lo primero entendido o como objeto total que sea término de la intelección. Eso se llama «entendido virtualmente» con bastante propiedad, ya que está bastante próximo a lo entendido actualmente; pues no podría ser entendido más actualmente si no fuese entendido con una intelección propiamente dicha, que sería de él como el término primero y total.

3.000 Por lo que hace a este conocimiento habitual y virtual, digo que los objetos más comunes son los primeros conocidos, en el orden de la generación.

Y se prueba: como las diversas formas que perfeccionan a un mismo sujeto tienen disposición natural para perfeccionarle siguiendo un orden, más mediata o más inmediatamente, así, si una misma forma contiene en sí virtualmente las perfecciones de esas formas ordenadas, perfeccionará a ese sujeto siguiendo un orden natural parecido: así, por ejemplo, si la forma del cuerpo, de sustancia y otras fuesen formas distintas, e informase primero la forma de sustancia y después la forma de cuerpo, etc.; así, si una forma incluye virtualmente a todas esas formas, informará de alguna manera primero a la materia bajo el aspecto de sustancia, antes que bajo el aspecto de cuerpo; y siempre, en este orden de la generación, lo imperfecto será antes, ya que se procede de la potencia al acto.

3.001 Por tanto, así como varios conceptos, más y menos comunes, habituales o virtuales, tienen capacidad natural para perfeccionar el entendimiento en el orden de la generación, de suerte que el más imperfecto siempre lo hace antes, del mismo modo, si un solo concepto incluye virtualmente a todos esos conceptos, perfeccionará al entendimiento antes como concepto más común y más universal que como concepto particular. Esto por lo que atañe al orden de origen o de generación... (Opera omnia III p. 60-61).

CUESTIÓN III

¿Es Dios el primer objeto natural adecuado respecto del entendimiento en esta vida?

3.002 ... Respondiendo a la cuestión, digo brevemente que no se puede poner ningún objeto natural de nuestro entendimiento en razón de tal adecuación virtual por la razón expuesta contra la primacía del objeto virtual en el caso de Dios o de la sustancia. Por tanto, o no se pone ningún objeto primero o hay que buscar un «primer objeto adecuado» en razón de la comunidad que en él concurre. Si se estima equívoco respecto del ser creado y del increado, y de la sustancia y del accidente, siendo todos estos objetos, como son, inteligibles de por sí para nosotros, no parece que se pueda señalar ningún objeto primero de nuestro entendimiento, ni en razón de su virtualidad, ni en razón de su comunidad. Pero si se adopta la posición que propuse en la 1.ª cuestión de esta distinción, sobre la univocación del ente, se puede de algún modo salvar el que se dé algún objeto primero de nuestro entendimiento.

Para entender eso declararé primero de qué naturaleza es la univocación del ente y respecto de qué cosas, y, en segundo lugar, la tesis propuesta.

[A) De qué naturaleza es la univocación del ser y a quiénes]

3.003 Respecto del primer punto, digo que el ente no es unívoco en cuanto predicado quiditativamente de todos los inteligibles de por sí, ya que no lo es respecto de las diferencias últimas ni de las pasiones propias del ente. «Diferencia última» se la llama porque no tiene diferencia, porque no se resuelve en concepto quiditativo y cualitativo, determinable y determinante, sino que su concepto es tan sólo cualitativo, como el último género tiene un concepto tan sólo quiditativo.

3.004 Lo primero, es decir, sobre las diferencias últimas, lo pruebo de dos maneras. Primero, si las diferencias incluyen al ente que se predica unívocamente de ellas, y no son completamente nada, luego son entes diversos que implican alguna identidad. Tales son en sentido propio diferencia, según los libros V y X de la Metafísica. Luego esas diferencias

últimas serán diferentes en sentido propio: luego difieren por otras diferencias. Si esas otras diferencias incluyen en su quiddidad al ente, se sigue para ellas la misma consecuencia que antes; y así se tendría un proceso al infinito en las diferencias, o se pondrá término en algunas que no incluyen en su quiddidad al ente, que era lo que pretendíamos probar, porque ellas solas serán las diferencias últimas.

3.005 Segundo, como el ente compuesto consta de acto y potencia, así, el concepto compuesto con verdadera composición consta de concepto potencial y de concepto actual, o de concepto determinable y determinante. Así como, pues, la resolución de los seres compuestos tiene como término final los elementos simples absolutamente, es decir, el acto último y la potencia última, que son diversos irreductiblemente, de suerte que nada del uno incluya a algo del otro -de lo contrario, esto no sería irreductiblemente acto, ni aquello irreductiblemente potencia-, del mismo modo, en el orden de los conceptos tiene que resolverse todo concepto no absolutamente simple, y, sin embargo, uno, en conceptos absolutamente simples, de suerte que la resolución tenga como término conceptos absolutamente simples, a saber, un concepto sólo determinable, que no incluya nada que sea determinante, y un concepto sólo determinante, que no incluya algún concepto determinante. El concepto «sólo determinable» es el concepto del ente, y el «sólo determinante» es el concepto de última diferencia. Estos conceptos serán, pues, irreductiblemente diversos, de suerte que uno no incluya nada del otro.

3.006 El segundo punto, a saber, sobre las pasiones del ente, lo pruebo... en tercer lugar así (y con ello se confirma la primera razón aducida para probar esta proposición): si «uno» incluye en su quiddidad al ente, no incluye sólo al ente, pues entonces ese ente sería pasión de sí mismo: luego incluye al ente y algo más. Sea eso a: o a incluye al ente, o no. Si lo incluye, «uno» incluiría dos veces al ente, y se daría proceso al infinito.

3.007 O bien, dondequiera que se ponga el término, sea a eso último, que pertenece al concepto de «uno» y no incluye al ente. El «uno», en razón del ente incluido en él, no es pasión, porque una misma cosa no es pasión de sí misma; y, por consiguiente, eso otro incluido que es a es sólo pasión, y es de tal naturaleza que no incluye en su quiddidad al ente: y así todo lo que es sólo (irreductiblemente) pasión del ente, por eso precisamente no incluye en su quiddidad al ente... (*Opera omnia* III p.83-85).

B) Sobre el primer objeto del entendimiento

3.008 Por lo que hace al artículo segundo, digo que de esas cuatro razones se sigue que-no pudiendo haber nada más común que el ente, y no pudiendo, a su vez, ser el ente común unívoco predicado de la quiddidad de todos los inteligibles de por sí, ya que no lo es de las diferencias últimas ni de sus pasiones-, digo que se sigue que nada es el primer objeto de nuestro entendimiento en razón de su comunidad como perteneciente a la quiddidad de todo inteligible de por sí, y, no obstante eso, digo que el primer objeto de nuestro entendimiento es el ente, ya que en él concurren esas dos primacías dichas, de comunidad y de virtualidad: todo inteligible de por sí o incluye esencialmente la razón de ente o está contenido virtual o esencialmente en lo que incluye esencialmente la razón de ente.

3.009 En efecto: todos los géneros y especies e individuos, y todas las partes esenciales de los géneros, y asimismo, el ente increado, incluyen esencialmente al ente; y todas las diferencias últimas están incluidas esencialmente en alguno de esos entes y todas las pasiones del ente están incluidas en el ente y en sus inferiores virtualmente. Luego aquellos

objetos respecto de los cuales no se dice el ente unívocamente predicado quiditativamente, están incluidos en aquellos respecto de los cuales el ente es unívoco de la manera dicha. Y así queda claro que el ente tiene la primacía de la comunidad quiditativa los primeros inteligibles, es decir, a los conceptos esenciales de los géneros y especies e individuos y de las partes esenciales de todos éstos, y del ente increado, y tiene la primacía de la virtualidad a todos los inteligibles incluidas en los primeros inteligibles, es decir, a los conceptos cualitativos de las diferencias últimas y sus propias pasiones... (*Opera omnia* III p.85-86).

[Objeciones contra la univocación del ente y su solución]

3.010 Para ver cómo es verdad esto -siendo así que antes se ha dicho que el ente no se predica quiditativamente de las diferencias-, hago a propósito de las diferencias una aclaración, y es que alguna puede ser tomada de la última parte esencial, que es una realidad y una naturaleza distinta de aquello de que se toma el concepto del género, como, por ejemplo, si se pone la pluralidad de formas, y se dice que el género se toma de la parte esencial anterior y la diferencia de la forma última. Entonces, así como el ente se predica quiditativamente de aquella parte esencial de la cual se toma tal diferencia específica, así se predica quiditativamente de tal diferencia en abstracto, de suerte que, así como esta proposición: «el alma intelectiva es ente», es quiditativa -tomando el mismo concepto del ente que cuando se predica del hombre o de la blancura-, así es quiditativa ésta: «la racionalidad es ente», si «racionalidad» es tal diferencia.

3.011 Pero ninguna tal diferencia es última, ya que en ella se contienen muchas realidades, de algún modo distintas (con tal clase de distinción o no-identidad como la que en la cuestión 1 de la distinción 2ª dije que se da entre la esencia y la propiedad esencial, o mayor, como en otro sitio se explicará), y entonces tal naturaleza puede ser concebida en algún aspecto, esto es, en alguna realidad y perfección, e ignorada en otro aspecto, y por eso el concepto de tal naturaleza no es absolutamente simple. Pero la última realidad o «perfección real» de tal naturaleza, de la cual se toma la última diferencia, es absolutamente simple: esa realidad no incluye quiditativamente al ente, sino que tiene un concepto simple. Así que, si esa realidad es *a*, esta proposición: «*a* es ente» no es quiditativa, sino accidental, y ello ya diga a esa realidad, ya diga a la diferencia en abstracto, tomada de tal realidad.

3.012 He dicho antes que ninguna diferencia simplemente última incluye quiditativamente al ente, por ser absolutamente simple. Pero alguna diferencia tomada de la parte esencial -que es parte de la naturaleza como se da en la realidad, distinta de la naturaleza de la cual se toma el género-, esa diferencia no es absolutamente simple e incluye al ente quiditativamente: y del hecho de que tal diferencia es ente quiditativamente, se sigue que el ente no es género, a causa de la comunidad del ente en tal grado. En efecto, ningún género se predica de alguna diferencia quiditativamente, ni de la que se toma de la forma, ni de la que se toma de la última realidad de la forma (como quedará claro en la distinción 8.a), porque siempre aquello de lo que se toma el concepto de género es en sí potencial respecto de esa realidad de la cual se toma el concepto de la diferencia, o respecto de aquella forma, si la diferencia se toma de la forma... (*Opera omnia* III, p.97-99).

[Duda sobre el primer objeto del entendimiento en el estado presente]

3.013 85. Pero queda una duda. Si el ente en su concepto comunísimo es el primer objeto del entendimiento, ¿por qué no puede mover naturalmente al entendimiento cualquier objeto contenido bajo el ente, como se ha argumentado en la primera razón en la primera cuestión?

Y entonces parece que Dios podría ser conocido naturalmente por nosotros, y también las sustancias inmateriales, cosa que hemos negado; es más, lo hemos negado de todas las sustancias y de todas las partes esenciales de las sustanciales, pues hemos dicho que no son concebidas en ningún concepto quiditativo más que en el concepto del ente.

3.014 Respondo: Como objeto primero de una potencia se asigna aquel que es adecuado a la potencia como tal, y no aquel que es adecuado a la potencia en alguno de sus estados: así como, en la vista, se señala como objeto primero, no a aquel que es adecuado a la vista que se halla en un medio iluminado por una candela, sino el que por disposición natural es adecuado a la vista de por sí, en lo que comporta la naturaleza de la vista. Ahora bien, como se ha probado antes -en contra de la primera teoría sobre el primer objeto del entendimiento, es decir, adecuado, que dice que es la quiddidad del ser material-, nada puede adecuarse a nuestro entendimiento, por lo que hace a su naturaleza como potencia, como primer objeto, sino lo más común; sin embargo, en el estado presente se le adecua como objeto motivo la quiddidad del ser sensible, y por eso, en ese estado, no entenderá por vía natural otros objetos que no estén comprendidos bajo ese primer objeto motivo.

3.015 Pero ¿cuál es el porqué de ese estado? Respondo: «estado» no parece ser sino «la permanencia estable», establecido por las leyes de la sabiduría. Ahora bien, esas leyes tienen establecido que nuestro entendimiento no entienda en el estado presente sino aquellos objetos cuyas especies se hallan en el fantasma, y ello, o en pena del pecado original, o por la natural concordancia de las potencias del alma en el obrar, conforme a lo que vemos que la potencia superior obra sobre lo mismo sobre lo que obra la inferior, sí ambas obran perfectamente, y así sucede, efectivamente, en nosotros: que, siempre que entendemos un universal, imaginamos con la fantasía su correspondiente singular. Pero esa concordancia que se da en el presente estado, no es esencial al entendimiento en cuanto tal, ni tampoco en cuanto se halla en el cuerpo, porque entonces en el cuerpo glorioso tendría una concordancia similar, lo cual es falso...

3.016 Sea cual sea el origen del presente estado, la mera voluntad de Dios, o la justicia punitiva (causa que insinúa Agustín en el libro XV *De Trinitate* c. último: «¿Qué causa, dice, hay de que no puedes mirar la luz directamente sino la debilidad misma?; ¿y quién te la produjo sino la iniquidad?»), ya sea, repito, esa la causa total, ya alguna otra, al menos no es el primer objeto del entendimiento por lo que tiene de potencia y naturaleza, sino algo común a todos los inteligibles, si bien el primer objeto, adecuado a él como motivo, sea en el presente estado la quiddidad del ser sensible... (*Opera omnia* III p.112-114).

Iohannis Duns Scotus

ORDINATIO

(Parte B)

TERCERA PARTE:

Sobre la imagen

CUESTIÓN I

¿Se da, en la parte intelectual propiamente dicha, memoria que tenga una especie inteligible anterior naturalmente al acto de entender?

3.017... Respecto a lo que aduce del Filósofo, que «contemplamos la esencia en los fantasmas», etc., y a otros pasajes parecidos, hay que decir que existe una conexión tal en el presente estado entre esas potencias de la fantasía y del entendimiento, que no entendemos nada en universal sino aquello cuyo singular imaginamos en la fantasía, ni se da otra conversión a los fantasmas más que ésta de que el que entiende el universal imagina su singular correspondiente: ni ve el entendimiento la esencia en los fantasmas como si éstos fueran la razón de que vea, sino que, entendiendo la esencia que está representada en la especie inteligible, como representada en ella, la ve en su singular, al verlo por la eficacia de la fantasía en el fantasma... (*Opera omnia* III p.201).

DISTINCION VIII

PRIMERA PARTE:

Sobre la simplicidad de Dios

CUESTIÓN II

¿Es simple la creatura?

[I. Respuestas a la cuestión]

a) Opinión de los demás

3.018 Toda creatura es ente por participación, luego está compuesta del participante y de participado... (*Opera omnia* IV p.165).

A lo segundo, respondo que «participar» es en alguna manera lo mismo que «recibir una parte», de suerte que implica dos relaciones, de la parte al todo, y del que recibe al todo.

La primera relación es real. Pero «parte» aquí se toma no como un elemento de una cosa, sino extensivamente, en el sentido en que todo lo que es menor se dice que es parte de lo que es mayor; ahora bien, todo lo que es «finito» en una línea es simplemente menos en esa línea, si algo de esa línea puede ser infinito; y toda perfección absoluta puede de por sí ser infinita; luego siempre que sea finita, será menor que alguna otra perfección semejante, y así, parte en sentido extensivo.

3.019 La segunda relación, es decir, la del que recibe a lo recibido, es relación de razón como entre las creaturas la relación entre el que da y lo dado. Pero hay tres maneras de recibir una

parte: o de manera que el «todo» es parte del que recibe, como la especie participa al género (por lo que hace a las partes esenciales del género, no a las subjetivas), o la parte de lo recibido es parte del que recibe, o-tercera manera-la parte de lo recibido es el todo mismo que recibe. En las dos primeras maneras, la relación del que recibe y de lo recibido se puede conceder que sea real, pero en la tercera, no; y ésta es la que se da en nuestro caso: toda perfección limitada (que, sin embargo, no está determinada de por sí a la limitación, y que es la parte recibida), es toda ella limitada, si bien se puede distinguir en ella el supósito que recibe y la naturaleza recibida; pero tal distinción no es real... (*Opera omnia* IV p.168).

3.020 A lo que se dice de la atribución, digo que la atribución sola no pone unidad, ya que la unidad de atribución es menor que la unidad de univocación, y la menor no infiere la mayor; sin embargo, una unidad menor puede coexistir con una unidad mayor, como, por ejemplo, los que son uno en el género, son uno en la especie, aunque la unidad del género sea menor que la de la especie. Así, en el presente caso: concedo que la unidad de atribución no pone la unidad de univocación, y, sin embargo, con esa unidad de atribución coexiste la unidad de univocación, bien que ésta no sea formalmente aquélla.

3.021 Ejemplo: las especies de un mismo género tienen esencial atribución a lo primero de ese género y, sin embargo, con eso coexiste la unidad de univocación de la razón del género en esas especies. Pues eso, y con mucha mayor razón, tiene que darse en el presente caso: que en la razón del ente, en la cual se da unidad de atribución, los miembros o sujetos de la atribución tengan unidad de univocación, ya que nunca puede haber comparación entre algunos como de lo medido a la medida, o de lo excedido a lo excedente, si no convienen en algo. Así como la comparación sin más y en general se da en el orden de la unívoco (libro VII Phys.), así toda comparación determinada en algo que sea de alguna suerte unívoco. Y así, cuando se dice: «Esto es más perfecto que aquello», si se pregunta: «¿Qué (o en qué) más perfecto?», hay que señalar algo común a ambos, de suerte que lo determinable en toda comparación sea común a ambos miembros de la comparación: el hombre no es más perfecto hombre que el asno, sino más perfecto animal. Así que, si se comparan algunos en la entidad en la cual hay atribución del uno al otro («esto es más perfecto que aquello: ¿qué más perfecto? -más perfecto ente»), tiene que darse una unidad común de alguna manera a ambos extremos (*Opera omnia* IV p.191-192).

3.022 Pero si algunos contumaces se empeñan en decir que el concepto del ente es uno, pero que no hay ningún concepto de ente unívoco a éste o aquél, esto no hace al caso en nada para lo que se trata en la presente cuestión, porque, por mucho que eso que se concibe sea por atribución u orden entre diversos, con tal que ese concepto de por sí uno sea de tal condición que no encierre una diversa razón al predicarse de éste o de aquél, ese concepto es unívoco (*Opera omnia* IV p.195).

CUESTIÓN IV

¿Es conciliable con la simplicidad divina la distinción de perfecciones esenciales anterior al acto del entendimiento?

3.023... A la cuestión propuesta respondo que entre las perfecciones esenciales no se da solamente una distinción de razón, es decir, de diversos modos de concebir el mismo objeto formal (pues tal es la distinción entre sabio y sabiduría, mayor entre sabiduría y verdad), ni tampoco se da solamente una distinción de objetos formales en el entendimiento, porque,

como se ha razonado antes, tal distinción nunca se da en el conocimiento intuitivo si no se halla en el objeto conocido intuitivamente.

3.024 Se da, pues, en este caso una distinción anterior absolutamente al entendimiento, y que consiste en que la sabiduría existe realmente por la naturaleza de la cosa, y la bondad existe realmente por la naturaleza de la misma, pero la sabiduría que hay en la cosa formalmente no es la bondad que hay en ella.

3.025 Y se prueba: si la sabiduría infinita fuese formalmente la bondad infinita, también la sabiduría en general sería formalmente la bondad en general. La infinitud, en efecto, no destruye la razón formal de aquello a que se añade, porque cualquiera que sea el grado en que se conciba que se dé una perfección (el cual «grado», sin embargo, es grado de esa perfección), no desaparece la razón formal de esa perfección por la presencia de tal grado, y así, si no lo incluye formalmente «como en general, en general», tampoco «como infinito, infinito».

3.026 Lo explico: «incluir formalmente» es incluir algo en su razón esencial, de suerte que, si se señalase la definición de lo que incluye, lo incluido sería su definición o parte de su definición; ahora bien, así como la definición de la bondad en general no incluye en sí a la sabiduría, así tampoco la bondad infinita incluye en sí a la sabiduría infinita: luego se da una cierta no-identidad formal de la sabiduría y de la bondad, en el sentido de que sus definiciones serían distintas si fuesen definibles. Ahora bien, la definición no indica meramente una razón o concepto creado por el entendimiento, sino la quiddidad de la cosa: luego se da una no-identidad formal por parte de la cosa, la cual la entiendo así: el entendimiento, al componer esta proposición: «la sabiduría no es formalmente la bondad», no causa con su acto de comparación la verdad de esa proposición, sino que encuentra en el objeto los extremos, por cuya composición resulta verdadero su acto de juzgar.

3.027 Este argumento «de la identidad no formal» usaron los doctores antiguos al afirmar que en las realidades divinas hay una predicación verdadera por identidad, que, sin embargo, no sería formal: eso es lo que sostengo yo: que se da en la cosa la verdad por identidad, pero que, sin embargo, la verdad no es formalmente la bondad... (*Opera omnia* IV p. 260-262).

3.028 Al argumento principal que se toma del pasaje de Agustín (libro XI *De Trin.*), respondo que en la creatura no se da ninguna predicación por identidad que no sea formalmente, y por eso nunca se hizo un tratado lógico de la predicación, en las creaturas, verdadera formalmente y (además) por identidad; pero en las realidades divinas sí que se da una predicación por identidad, en abstracto, y, sin embargo, no es formal.

3.029 La razón de esta diferencia está, a mi parecer, en que concibiendo algo abstracto con la última abstracción, se concibe la quiddidad. Y así, al concebirse los extremos, no se da verdad en su unión si la quiddidad precisa de un extremo no es idéntica a la quiddidad precisa del otro extremo. Eso no tiene lugar en las creaturas, ya que en éstas, al abstraer las realidades que se hallan en el mismo sujeto (*v.gr.*, la realidad del género y la de la diferencia), y considerándolas en su máxima precisión, ambas son finitas, y ninguna de las dos es perfectamente idéntica a la otra; en efecto, no cuentan con otro título para ser idénticas entre sí más que un tercero con el cual son idénticas, con lo que, al ser abstraídas de ese tercero, ya no queda título o causa para su identidad, y, por lo mismo, tampoco la causa de la verdad de la proposición que une esos extremos. Y así, esta proposición: «La animalidad es la racionalidad», es falsa, y, a la inversa, y ello en cualquier clase de predicación, ya que no sucede tan sólo que los extremos no sean formalmente idénticos, sino que ni siquiera son verdaderamente idénticos, pues esta quiddidad precisa es potencial

respecto de esa otra, y no es idéntica a ella más que por la identidad con un tercero del cual prescindien: luego esa precisión suprime la causa de la verdad de la proposición afirmativa que las une.

3.030 Lo contrario sucede en Dios: abstrayendo la sabiduría de todo lo que está fuera de la razón de sabiduría, y abstrayendo igualmente la bondad de todo lo que está formalmente fuera de su razón, quedan ambas quiddades, precisamente tomadas, como formalmente infinitas, y, dado que la infinitud es la razón de su identidad, en esa abstracción y precisión suma persevera la razón de la identidad de los extremos. Estos no eran, en efecto, idénticos por su identidad con un tercero del cual han prescindido, sino en razón de la infinitud formal de ambos... (*Opera omnia* IV p.274-276).

DISTINCION XXXVI

CUESTIÓN ÚNICA

¿Tiene el fundamento de la relación eterna a Dios como cognoscente un verdadero ser de la esencia por estar bajo esa relación?

3.045... Al hombre en la eternidad le es inherente el «no ser algo», y a la quimera «no ser algo», pero al hombre no le repugna la afirmación de «ser algo», sino que sólo se da esa negación en él por la negación o ausencia de la causa que no lo pone en la existencia, mientras que a la quimera repugna esa afirmación porque ninguna causa podría causar en aquélla el «ser algo». Y la razón por que al hombre no le repugna y a la quimera sí, es porque esto es esto y aquello es aquello, sea cual sea el entendimiento que lo piense, porque -como ya se ha dicho-lo que repugna a algo formalmente de por sí, le repugna, y lo que no le repugna formalmente de por sí, sencillamente no le repugna.

3.046 Ni hay que imaginarse que no repugna al hombre porque es ente en potencia, y a la quimera repugna porque no es ente en potencia, sino que más bien es a la inversa, porque no repugna al hombre, por eso es posible con posibilidad lógica y porque repugna a la quimera, por eso es imposible con la imposibilidad contraria: a esa posibilidad se sigue la posibilidad objetiva, y ello, supuesta la omnipotencia de Dios, que se extiende a todo posible (con tal que se trate de algo distinto de él); sin embargo, esa posibilidad lógica, en absoluto, de por su naturaleza o concepto podría subsistir aun cuando, por un absurdo, no existiese ninguna omnipotencia que la tuviese como objeto.

3.047 La razón primera, pues, e irreductible a toda otra, por la que no repugna al hombre «ser», es porque el hombre es formalmente hombre (y ello, en el orden de la realidad o en el del conocimiento en el entendimiento), y la razón primera por la que repugne a la quimera «ser» es la quimera misma en cuanto quimera. De distinta manera se halla en el hombre en la eternidad la negación «nihilidad» y en la quimera, y, sin embargo, no por eso una es más nada que la otra.

3.048 O también se podría decir que del hombre se niega sólo ese ser y no algo que se siga a ese ser (como es el «posible de existir», possibile esse), y de la quimera se niega ese ser y lo que a él se sigue: y por eso se niega de la quimera el ser por más títulos que del hombre, pero no se halla esa negación más en el uno que en el otro. Pero la primera respuesta parece más conforme a la realidad (*Opera omnia* VI p. 296-297).

DISTINCION XLII

CUESTIÓN ÚNICA

¿Se puede probar por la razón que Dios es omnipotente?

3.049 ...A esta cuestión se podría responder haciendo una distinción:

Se puede tomar «omnipotente» como el agente cuyo poder se extiende a todo posible mediata o inmediatamente, y en ese sentido la potencia activa de la primera causa eficiente es omnipotencia, en cuanto que se extiende a todo efecto como causa próxima o remota. Y así, como se puede concluir por la razón natural que existe una primera causa eficiente, como se ha demostrado más arriba, en la distinción 2, también se podría concluir por la razón natural que es omnipotente, tomado este término en ese sentido.

3.050 En otro sentido se toma el término «omnipotente» teológicamente, en cuanto que por tal se entiende el que tiene poder inmediatamente para todo efecto, y para todo posible (es decir, para todo aquello que no es de por sí necesario y no incluye en sí mismo contradicción); «inmediatamente», es decir, sin ninguna cooperación de ninguna otra causa agente. Tomada en este sentido, la omnipotencia de la primera causa eficiente parece ser objeto de fe, creída y no demostrada, ya que, aunque la primera causa eficiente tenga en sí una potencia efectiva más elevada que la potencia de cualquiera otra causa eficiente, y tenga en sí eminentemente esa potencia de otras causas, como se ha deducido en la distinción 2, y así, se ha probado que tiene una potencia infinita, y sea eso como lo último a que puede llegar la razón natural a conocer de Dios:

3.051 Sin embargo, de eso no parece que se pueda concluir la omnipotencia tomada en ese sentido, porque, aunque sea verdad, no es, sin embargo, patente a la razón natural que el ser que tiene la causalidad eminentemente en sí y la causalidad de la causa segunda más eminentemente que la que tiene ésta respecto de su efecto, pueda producir el efecto inmediato de la causa segunda. En efecto, el orden de las causas superiores e inferiores no impone esa conclusión; así, si el sol tuviese en sí una causalidad más eminente que la que tiene el buey u otro animal, no se pensaría que el sol pudiese engendrar inmediatamente al buey, como puede hacerlo mediatamente.

3.052 Y eso es lo que sostendrían con toda firmeza los filósofos, porque no afirmaron que la causa segunda concurría necesariamente en virtud de alguna perfección que hubiese que añadir al efecto, sino a título más bien de añadir alguna imperfección: como la causalidad que ejerce la causa primera 'inmediatamente es perfecta, por eso sostuvieron que no podía ella ser la causa inmediata de un efecto imperfecto; consecuentemente, tenía que concurrir alguna otra causa, más imperfecta, para que así la causa primera no obrase eso según toda su perfección; sino que produjese, con el concurso de la causa agente segunda, un efecto rebajado e imperfecto, es decir, un efecto no tan perfecto como el que produciría inmediatamente, sin el concurso de las causas segundas.

3.053 Además, si los filósofos no fueron capaces de conocer por la razón natural que Dios puede causar contingentemente, cuánto menos pudieron conocer que Dios podía in-fluir inmediatamente en cualquier efecto que puede producir por medio de las causas segundas.

Asimismo, si para ellos fue como un principio el que de la nada nada se hace, al menos en los seres que vemos generados y corruptibles, no parece que Dios sea omnipotente de tal suerte que pueda producir totalmente un efecto sin el concurso de ninguna otra causa.

3.054 Además, si los filósofos sostuvieron que Dios es un agente necesario, como en realidad parece que muchos de ellos sintieron y pensaron, si sostuvieron eso, que es omnipotente en este segundo sentido, tendrían que negar toda otra causalidad de la causa segunda, lo que, a

su juicio, crea una grave dificultad. En efecto, la causa que causa necesariamente, en cualquier momento en que se la mire en relación con el efecto, necesariamente en ese mismo momento causa y obra; luego (teniendo, como tiene, la causa su primacía en la relación con el efecto respecto de la inferior, y siendo, según esa opinión, entonces necesariamente omnipotente), en ese instante produce todo el efecto; luego en el segundo instante, en el cual hay lugar a la interrelación de la causa segunda respecto del mismo efecto, ya no queda nada que causar, y así, el agente segundo y la causa segunda no puede causar nada.

3.055 De ahí se ve claro que la proposición: «Todo lo que puede la causa eficiente primera con la causa segunda, lo puede por sí inmediatamente» no es evidente por sus términos, ni por la razón natural, sino que sólo es objeto de fe; porque si la omnipotencia misma, de la cual depende, fuese conocida por la razón natural, sería fácil probar a los mismos filósofos muchas verdades y proposiciones que ellos niegan, y sería asimismo fácil probarles por lo menos la posibilidad de muchas cosas que nosotros creemos y que ellos niegan. Pero la omnipotencia tomada en este sentido, sin embargo, probablemente se puede probar como algo verdadero y necesario, y con más probabilidad que otras cosas creídas, ya que no hay ninguna dificultad en que algunas verdades creídas sean más evidentes que otras (*Opera omnia* ed. Vatic. VI p.342346).

DISTINCION XLIII

CUESTIÓN ÚNICA

¿Está la razón primera de la imposibilidad de que una cosa sea hecha, en Dios o en la cosa misma factible?

3.056... Nada es absolutamente imposible sino porque absolutamente le repugna existir; ahora bien, lo que tiene repugnancia para existir la tiene de por sí radicalmente, y no primariamente por relación alguna afirmativa o negativa a alguna otra cosa. Porque toda repugnancia lo es de los extremos por su razón formal y esencial, con independencia de cualquiera otra relación de ambos -positiva o negativa- a cualquiera otra cosa, como lo blanco y lo negro se oponen y tienen repugnancia formal de por sí y por sus razones formales, suprimida, por imposible, toda relación a cualquiera otra cosa. Es, pues, imposible sin más, aquello a lo que repugna existir de por sí, y lo que de por sí primariamente es tal, que tiene repugnancia para existir, y no por relación alguna a Dios, ya sea afirmativa, ya negativa; es más, tendría repugnancia para existir si, por un imposible, Dios no existiese. Parece, pues, la primera opinión más probable que la segunda.

3.057 Pero contra la primera de todas las opiniones, propongo estas objeciones: La potencia activa por la cual Dios es omnipotente, no es formalmente el entendimiento, sino que presupone en cierto modo la acción de éste, ya sea la omnipotencia la voluntad, ya otra potencia del orden de la ejecución. Ahora bien: la piedra es posible de por sí formalmente: luego reduciendo esa posibilidad como a su primer principio extrínseco, el entendimiento divino será aquello de lo cual se deriva la razón primera de la posibilidad en la piedra. Luego esa potencia activa por la cual se denomina Dios omnipotente no es la razón primera de la posibilidad en la piedra.

3.058 Prueba de la menor: el posible, en cuanto que es término u objeto de la omnipotencia, es aquello a lo que no repugna existir y que no puede existir de por sí ser necesariamente; la piedra producida en su ser inteligible por el entendimiento divino tiene esos caracteres de por

sí formal principalmente por el entendimiento; luego es de por sí formalmente posible y cuasi principiativamente por el entendimiento divino.

3.059 No parece, pues, estar en lo cierto aquella primera opinión al afirmar que «la omnipotencia en Dios es aquella potencia que es la potencia activa, de la cual se deriva primordialmente la posibilidad de la creatura», y ello, si hablamos de esa potencia activa por la cual Dios se denomina omnipotente y respecto de la cual aquélla se denomina potencia pasiva en la creatura.

3.060 126. Se confirma esa razón: la «potencia activa que es la omnipotencia» no confiere a alguno algún ser sino produciéndolo, ya que es una potencia productiva ad extra: ahora bien, anteriormente a toda producción de la cosa ad extra, ésta tiene la posibilidad de existir, porque -como se ha probado en la distinción 36- el ser producida la cosa en el ser inteligible no es ser producida simplemente en el ser, y, si lo fuese, no lo sería por esa potencia por la cual Dios se denomina omnipotente; por lo tanto, no es primariamente una cosa posible -distinta de Dios- por la potencia que es la «omnipotencia».

3.061 127. Además, en el orden de las causas como tales, si la afirmación es causa de la afirmación, y la negación, causa de la negación (según lo que dice el Filósofo en el c. I de *Post.*), como, por ejemplo, si el tener pulmones es causa de la respiración, y el no tener pulmones es causa de la no respiración: luego si la potencia activa que es la omnipotencia de Dios fuese precisamente la causa de la posibilidad en la creatura, la negación de la potencia activa en Dios sería la causa de la negación «del poder existir» en la creatura, lo cual dicho autor niega (y con razón en esto, ya que esa imposibilidad en la creatura se funda en la formal repugnancia de sus constitutivos) (*Opera omnia* VI p.353-356).

3.062 [*Opinión propia*] En oposición a la primera opinión... digo que, aunque la potencia de Dios respecto de él -esto es, una perfección absoluta por la cual Dios formalmente es potente- existía en Dios en el primer instante de la naturaleza, lo mismo que cualquiera otra perfección simple (como al calor sigue el ser potencia de calentar, el cual, sin embargo, es una forma absoluta), sin embargo, por la potencia misma «bajo el aspecto de omnipotencia», no tiene un objeto que sea primariamente posible, sino por el entendimiento divino, que lo produce primariamente en su ser inteligible, y el entendimiento no es primariamente la potencia activa por la cual Dios se denomina omnipotente; y entonces, el objeto producido en ese ser (inteligible) por el entendimiento divino en el primer instante de la naturaleza, tiene por sí mismo el ser posible en el segundo instante de la naturaleza, porque formalmente no le repugna la existencia y le repugna por sí mismo el tener la existencia necesaria por sí (en las cuales dos cosas está la razón de la omnipotencia, correspondiente a las razones o elementos de la potencia activa) (*Opera omnia* VI p.358).

3.063 No se da, pues, en el objeto la posibilidad en algún modo antes de que se dé la omnipotencia en Dios, tomada la omnipotencia como una perfección absoluta en Dios, como tampoco la creatura es anterior a algo absoluto de Dios. Pero, si se entiende eso en el sentido de que la cosa es posible antes de que Dios la produzca por su omnipotencia, entonces sí que es verdad, pero en tal posibilidad no se da prioridad, sino que es producida por el entendimiento divino.

3.064 Por lo que hace a la imposibilidad, digo que no puede provenir primariamente de Dios, sino de la cosa, como sostiene la primera opinión, y ello por la razón aducida contra la segunda opinión, ya que la cosa es imposible porque repugna que sea hecha.

Eso lo entiendo así: lo «imposible absolutamente» incluye extremos incompatibles entre sí, que lo son por sus razones formales, y esa incompatibilidad la tienen principiativamente de aquello de lo cual tienen principiativamente sus razones formales. De suerte que se puede señalar este proceso: como Dios produce con su entendimiento al posible en el ser posible, así produce dos entes formalmente (ambos en el ser posible) y esos «producidos» son por sí mismos formalmente incomponibles, de suerte que no pueden ser una sola cosa, ni puede resultar de ellos un tercero; esa incomponibilidad que tienen, la tienen formalmente por sí mismos, y principiativamente -de alguna manera- de aquel que los ha producido. Y a esa incomponibilidad de los extremos sigue la incomponibilidad del todo resultante, y de esa incomponibilidad respecto de todo agente: y con esto culmina todo el proceso de la imposibilidad de la cosa, viniendo a ser último grado de incomponibilidad o de imposibilidad la negación de toda relación a cualquier agente. Ni hay por qué exista alguna relación negativa por parte de Dios, ni de parte de cualquier otro (ni aun tal vez existe tal relación en la realidad), si bien en el entendimiento puede establecer una consideración de Dios-o de otro agente-respecto de ese objeto con esa negación de relación.

3.065 Así, pues, la primera imposibilidad formalmente viene de la cosa imposible, y principiativamente está en Dios; y si principiativamente se la reduce a algo, ese algo no es la negación de la posibilidad en Dios, sino que principiativamente se reduce al entendimiento divino, que lo origina o funda en el ser en el cual esas partes repugnan formalmente, en virtud de la cual repugnancia formal el todo que resulta de ellas es, sin más, imposible.

3.066 Con eso se evidencia la falsa imaginación de los que se ponen a buscar la imposibilidad de unos extremos dados en un factor único, como si algo uno, o inteligible, o cual quiera que sea su grado de entidad o ser, fuese de por sí formalmente imposible, como Dios de por sí es formalmente necesario en el existir. No se da tal elemento primero, primordial en el orden de la no-entidad, ni tampoco es razón el entendimiento divino de la posibilidad opuesta de la entidad contraria a tal no-entidad; tampoco el entendimiento divino es precisamente la razón de la imposibilidad, porque entonces tendría lugar el argumento antes aducido de las causas formales de la afirmación y de la negación. La simple verdad es que lo que es «nada simplemente» incluye en sí las razones o conceptos de muchos, de suerte que no es nada no primariamente de por sí, sino por las razones de los extremos o elementos que incluye, por la repugnancia formal de ellos; y esa razón de la repugnancia viene de las razones formales, repugnancia que tienen como de primer principio del entendimiento divino (*Opera omnia* VI p.359-361).

LIBRO II

DISTINCION I

CUESTIÓN 11

¿Puede Dios crear algo?

3.067 ...Respondo a la cuestión propuesta:

«Crear» es producir de hecho algo de la nada. La partícula «de», aunque puede tomarse en varios sentidos (como aparece por ANSELMO, *Monol.* c.8), a saber, en cuanto que denota un orden, etc., todavía, aun dentro de ese sentido de orden, puede encerrar varias significaciones, pues puede denotar el orden de naturaleza o el de duración.

En el primer sentido conceden los filósofos que Dios puede crear y producir algo de la nada, como aparece claro por Avicena (libro VI *Met.* c.2).

3.068 Esa «prioridad de naturaleza» la entiendo así: «Anterior, por naturaleza», puede ser algo positivamente, porque está o existe antes y es una entidad anterior a aquella de la que se dice que se da posteriormente por naturaleza, como sucede con animal y racional en el hombre, y con la sustancia y el accidente en el compuesto accidental.

3.069 En otro sentido se dice una cosa «anterior por naturaleza» a otra como privativamente o potencialmente, por la remoción o precisión del otro, porque le convendría o competiría si no existiese otra causa, algo, por tanto, que no está en aquello a lo cual le compete primariamente, pero que estaría si no se lo impidiese otro; como, por ejemplo, si se dijese que en la materia está antes por naturaleza la privación que la forma: no que ambas se den a la vez en la materia, sino que se puede decir que la privación es anterior por naturaleza y está antes por naturaleza que la forma, en cuanto que la privación siempre se dará en la materia si ésta no recibe por obra de algún agente la forma; de suerte que, para tener la privación, baste sola materia con la negación o la privación de una causa extrínseca, mientras que para tener la forma se requiere una causa extrínseca; sin que la privación, por eso, sea de la esencia de la materia, como tampoco la forma, ni se hallen las dos a la vez en la materia.

3.070 Pues así lo entiendo yo en nuestro caso: la creatura no tiene de por sí el no-ser, ni en ella se dan a la vez el ser y el no-ser (como si coincidiesen o coexistiesen en ella el ser y el no-ser), ni tiene de alguna manera el no-ser cuando existe; sino que, en cuanto es de su parte, tendría el no-ser si una causa extrínseca no impidiese su no-ser, confiriéndole el ser, ya que de por su sola razón no tendría el ser sin la intervención de alguna causa extrínseca que le confiriese el ser, pues no tendría de ningún modo el ser si no fuese producida en el ser por una causa extrínseca: de suerte que sería más propio decir que la creatura de por sí formalmente no es, que el decir que tiene de por sí formalmente el no-ser, porque «tener formalmente por sí» es una afirmación (o algo positivo), ni tiene de por sí el ser ni el no-ser.

3.071 En favor de esta tesis, así entendida, se pueden presentar estos argumentos: el agente más perfecto presupone en su obrar menos que el agente más imperfecto, como la naturaleza presupone menos que el arte, ya que la naturaleza únicamente presupone un ente en potencia, y el arte, un ente en acto.

Ahora bien, Dios es un agente más perfecto que la naturaleza o el arte; luego presupone en su acción menos que el ente en potencia (que es presupuesto por la naturaleza), y así, nada presupone y, por lo tanto, puede crear... Lo pruebo de otra manera: Dios puede causar y hacer algo inmediatamente: luego puede crear y hacer algo de la nada.

3.072 El antecedente es evidente: Dios es la primera causa eficiente, por la segunda distinción del libro I, y si no puede hacer nada inmediatamente, tampoco puede hacer algo mediatamente (ya que es la primera causa eficiente), y así, no producirá ningún efecto.

Pruebo la consecuencia: si puede hacer algo, esto no tiene de por sí formalmente el ser necesario, y, por lo tanto, lo tendrá de la causa; luego tiene el ser después del no-ser, en el sentido que en esta parte damos a esas expresiones. Y lo produce también inmediatamente, y de manera que no presuponga ninguna otra cosa, porque si se presupone alguna otra cosa, esta otra sería producida por él, y así, el efecto en cuestión no sería producido inmediatamente por él mismo. Tenemos, pues, empezando por el primer antecedente hasta este consecuente, que produce algo en el orden de la naturaleza del no-ser al ser, y ello sin

presuponer nada; en este sentido, pues, crea. Esta razón parece insinuarla AVICENA en el libro VI *Met.* c.2.

3.073 Acerca del segundo miembro, es decir, tomada la partícula «de» en el sentido de duración, generalmente los filósofos niegan la creación, porque dicen que Dios produce necesariamente cuanto produce inmediatamente y sin presuponer nada, y que lo que produce mediatamente, lo produce presuponiendo algo de lo cual lo produce, porque entonces lo produce por medio de las causas segundas: y así, ni el efecto inmediato ni el mediato lo produce de la nada, tomada en ese sentido la partícula «de».

3.074 Pero en contra de eso se ha probado en la distinción 8 del libro I (y también se ha tratado en la distinción 39 del mismo libro) que Dios causa «todo lo que es ad extra» contingentemente y por sí: y de eso se sigue que no lo produce necesariamente y, consiguientemente, no necesariamente sempiterno (pues parece conceder en el libro IX *Met.* que todo sempiterno es necesario, y lo mismo parece insinuar en el libro I *De caelo et mundo* contra Platón, que concedió que sí existe algo sempiterno y que, sin embargo, puede no existir).

3.075 Pero a esta razón se objetará que no se debe, cuando hay contingencia en el efecto, concluir de ahí la posibilidad de algo nuevo: pues Dios quiere a contingentemente y, sin embargo, no puede nuevamente no querer a, ya que entonces sería mudable.

Respondo: en la producción divina puede haber novedad de lo producido, aunque no haya novedad en la causa misma productora, porque en «la producción primera» la mutación y la novedad se da de parte de lo producido, como aparecerá en la respuesta al primer argumento principal. Pero en el «querer» no puede haber novedad o mutación de parte de lo querido si no hubiese alguna novedad por parte del acto de querer, porque el acto de querer - permaneciendo el mismo y del mismo modo- no puede ser un querer de algo querido nuevamente; pues lo querido no lo es sino por el acto de querer, y así, no hay novedad en el ser querido sino por un nuevo acto de querer.

3.076 Así, pues, parece seguirse de alguna manera que, si Dios puede causar algo contingentemente, puede también causar contingentemente algo nuevo (porque no hay razón para que no pueda causar contingentemente a lo no-sempiterno), como puede causar contingentemente lo sempiterno, dado que no lo causa necesariamente, pues el que lo «causado» tuviese que ser sempiterno, parecería que se sigue de la necesidad de causar o de la inmutabilidad del causante mismo, cosas ambas que no traen consigo la eternidad de lo causado; luego se puede inferir la novedad en lo causado.

3.077 143. Se arguye también contra este miembro: porque si se da algo nuevo, pregunto: ¿de qué causa viene esa novedad? Sea esa causa a; entonces, arguyo: o a produjo eso nuevo permaneciendo del mismo modo, o cambiando de modo de ser. Si ha sido permaneciendo del mismo modo, se tiene lo que se pretendía: que de una misma causa inmutada puede proceder algún efecto nuevo. Si ha sido cambiando a, pregunto de quién le ha venido ese cambio, de modo que ha producido un nuevo efecto: no es posible el proceso al infinito; luego habrá que llegar por fin a admitir que hay algo nuevo producido por una cosa que se mantiene inmutable. Y se confirma esta razón: porque, si esta parte del movimiento que nunca preexistió puede proceder de un primer motor, ¿por qué no puede de la misma manera ser nuevo un efecto total del cual nunca nada ha preexistido?

3.078 147. Pero esta razón (con su confirmación) tiene poca eficacia contra los filósofos, que la resolverían con toda facilidad; sin embargo, es verdadera la proposición misma en sí, es decir, que puede proceder algo producido nuevo de la manera dicha, de un agente inmutado.

3.079 Pero en este segundo miembro (es decir, tomando la partícula «de» como denotando orden de duración) se puede distinguir la fórmula «de la nada», pues puede tomarse por la nada absolutamente, o por la nada en el ser de la existencia, aunque de alguna manera en el orden de la esencia.

Y ponen algunos el ejemplo de que, aunque pueda Dios crear de la nada del segundo modo, no lo puede en el primer modo, porque no puede producir algo que no sea de su parte posible, según Avicena (libro 11 *Met.*); ahora bien, la «nada» no es posible de su parte porque no hay ninguna razón para que una «nada» sea posible de su parte y no otra nada.

3.080 Y se confirma esta razón: en toda creatura se da composición de acto y potencia-y dondequiera se dan estos dos, precede por orden de naturaleza la posibilidad y potencialidad; luego la potencialidad, en cualquier cosa creada en que se halle, precede naturalmente y es anterior por naturaleza a la actualidad. Y entonces esa potencialidad no es nada, sino que es algo de algún ente, en algún orden de ser: no lo es en el orden del ser de la existencia; luego en el orden del ser quiditativo.

Esto se dice conforme al modo que se ha expuesto en la distinción 43 del libro I. Allí se dice que por la potencia activa de Dios son producidas las cosas primero en el ser posible pasivo suyo, y entonces pueden ulteriormente ser producidas en el ser de la existencia, pero no sin que hayan sido producidas antes en prioridad de naturaleza en el ser quiditativo y en el ser posible pasivamente.

3.081 Contra esto vale el argumento expuesto allí mismo en la distinción 43, porque «no es producida ninguna cosa en el ser posible por la omnipotencia, sino por el entendimiento, por el cual es producida en el ser inteligible»; y cuando se da en el ser inteligible, no le repugna el existir, ni es formalmente necesario: luego es posible.

Igualmente, en la distinción 36 del libro I se encuentra un argumento contra ese ser de esencia, porque, si ese ser fuese un verdadero ser, la producción en ese ser sería real mente una creación, que de la nada simplemente se terminaría a algún ser. Por lo tanto, esa producción de que se habla es de otra índole; no en el ser posible, porque si la cosa no es posible antes de darse en el ser de esencia, y es producida en ese ser, entonces se tiene que en alguna producción se produce algo en algún orden de ser que no es de su parte posible.

3.082 Por lo que hace, pues, a este artículo, digo que Dios puede crear de la nada (es decir, no de algo), en el orden de la existencia, y, consiguientemente, de la nada, es decir, no de algo en el orden de la esencia, porque, como se ha probado en la distinción 36 del libro I, nunca se halla separado realmente el ser de la esencia del ser de la existencia.

3.083 150. Y, sin embargo, no puede ser creado algo, esto es, ser hecho existente de la nada, es decir, no de algo o simplemente (en el orden de la existencia o de la esencia), o (al menos) en algún sentido u orden. Nada, en efecto, es creado que no haya tenido antes un ser pensado (en el entendimiento y en la voluntad), y en el ser entendido fue posible formalmente, como se ha dicho en la primera razón contra dicha opinión; y entonces se hallaba como en potencia próxima para poder ser objeto de la omnipotencia y ser puesto en la existencia sin más.

3.084 Puede algo ser producido (aunque no creado) de la nada absolutamente, esto es, no de algo en el orden del ser de la esencia ni en el del ser de la existencia, ni en el orden de

algún ser en una línea determinada, porque la creatura es producida en el ser inteligible no a partir de algún ser, ni absolutamente ni relativamente, ni posible de su parte en ese orden de ser; pero ese «ser producido» no es «ser creado», porque (en ese caso) no es creado algo en el ser absolutamente, sino que es producido en un orden de ser determinado... (*Opera omnia* VII p.34-44).

3.085 149. A la primera razón que se aduce en favor de la tercera opinión, sobre «el ser de la esencia», está clara la respuesta por lo que queda dicho. Concedo que todo objeto creable era antes posible de su parte, pero esa posibilidad o potencialidad no se funda en algún ser absolutamente, sino en el ser conocido (de suerte que la potencialidad para ser sin más es algo concomitante al «ser conocido»), aunque el ser conocido no sea formalmente el ser posible, pues «ser conocido» es ser en acto en una línea determinada, mientras que el ser posible es ser en potencia para la existencia sin más, y no en acto... (*Opera omnia* VII p.49).

Iohannis Duns Scotus

ORDINATIO

(Parte B)

TERCERA PARTE:

Sobre la imagen

CUESTIÓN I

¿Se da, en la parte intelectual propiamente dicha, memoria que tenga una especie inteligible anterior naturalmente al acto de entender?

3.017... Respecto a lo que aduce del Filósofo, que «contemplamos la esencia en los fantasmas», etc., y a otros pasajes parecidos, hay que decir que existe una conexión tal en el presente estado entre esas potencias de la fantasía y del entendimiento, que no entendemos nada en universal sino aquello cuyo singular imaginamos en la fantasía, ni se da otra conversión a los fantasmas más que ésta de que el que entiende el universal imagina su singular correspondiente: ni ve el entendimiento la esencia en los fantasmas como si éstos fueran la razón de que vea, sino que, entendiendo la esencia que está representada en la especie inteligible, como representada en ella, la ve en su singular, al verlo por la eficacia de la fantasía en el fantasma... (*Opera omnia* III p.201).

DISTINCION VIII

PRIMERA PARTE:

Sobre la simplicidad de Dios

CUESTIÓN II

¿Es simple la creatura?

[I. Respuestas a la cuestión]

a) Opinión de los demás

3.018 Toda creatura es ente por participación, luego está compuesta del participante y de participado... (*Opera omnia* IV p.165).

A lo segundo, respondo que «participar» es en alguna manera lo mismo que «recibir una parte», de suerte que implica dos relaciones, de la parte al todo, y del que recibe al todo.

La primera relación es real. Pero «parte» aquí se toma no como un elemento de una cosa, sino extensivamente, en el sentido en que todo lo que es menor se dice que es parte de lo que es mayor; ahora bien, todo lo que es «finito» en una línea es simplemente menos en esa línea, si algo de esa línea puede ser infinito; y toda perfección absoluta puede de por sí ser infinita; luego siempre que sea finita, será menor que alguna otra perfección semejante, y así, parte en sentido extensivo.

3.019 La segunda relación, es decir, la del que recibe a lo recibido, es relación de razón como entre las creaturas la relación entre el que da y lo dado. Pero hay tres maneras de recibir una

parte: o de manera que el «todo» es parte del que recibe, como la especie participa al género (por lo que hace a las partes esenciales del género, no a las subjetivas), o la parte de lo recibido es parte del que recibe, o-tercera manera-la parte de lo recibido es el todo mismo que recibe. En las dos primeras maneras, la relación del que recibe y de lo recibido se puede conceder que sea real, pero en la tercera, no; y ésta es la que se da en nuestro caso: toda perfección limitada (que, sin embargo, no está determinada de por sí a la limitación, y que es la parte recibida), es toda ella limitada, si bien se puede distinguir en ella el supósito que recibe y la naturaleza recibida; pero tal distinción no es real... (*Opera omnia* IV p.168).

3.020 A lo que se dice de la atribución, digo que la atribución sola no pone unidad, ya que la unidad de atribución es menor que la unidad de univocación, y la menor no infiere la mayor; sin embargo, una unidad menor puede coexistir con una unidad mayor, como, por ejemplo, los que son uno en el género, son uno en la especie, aunque la unidad del género sea menor que la de la especie. Así, en el presente caso: concedo que la unidad de atribución no pone la unidad de univocación, y, sin embargo, con esa unidad de atribución coexiste la unidad de univocación, bien que ésta no sea formalmente aquélla.

3.021 Ejemplo: las especies de un mismo género tienen esencial atribución a lo primero de ese género y, sin embargo, con eso coexiste la unidad de univocación de la razón del género en esas especies. Pues eso, y con mucha mayor razón, tiene que darse en el presente caso: que en la razón del ente, en la cual se da unidad de atribución, los miembros o sujetos de la atribución tengan unidad de univocación, ya que nunca puede haber comparación entre algunos como de lo medido a la medida, o de lo excedido a lo excedente, si no convienen en algo. Así como la comparación sin más y en general se da en el orden de la unívoco (libro VII Phys.), así toda comparación determinada en algo que sea de alguna suerte unívoco. Y así, cuando se dice: «Esto es más perfecto que aquello», si se pregunta: «¿Qué (o en qué) más perfecto?», hay que señalar algo común a ambos, de suerte que lo determinable en toda comparación sea común a ambos miembros de la comparación: el hombre no es más perfecto hombre que el asno, sino más perfecto animal. Así que, si se comparan algunos en la entidad en la cual hay atribución del uno al otro («esto es más perfecto que aquello: ¿qué más perfecto? -más perfecto ente»), tiene que darse una unidad común de alguna manera a ambos extremos (*Opera omnia* IV p.191-192).

3.022 Pero si algunos contumaces se empeñan en decir que el concepto del ente es uno, pero que no hay ningún concepto de ente unívoco a éste o aquél, esto no hace al caso en nada para lo que se trata en la presente cuestión, porque, por mucho que eso que se concibe sea por atribución u orden entre diversos, con tal que ese concepto de por sí uno sea de tal condición que no encierre una diversa razón al predicarse de éste o de aquél, ese concepto es unívoco (*Opera omnia* IV p.195).

CUESTIÓN IV

¿Es conciliable con la simplicidad divina la distinción de perfecciones esenciales anterior al acto del entendimiento?

3.023... A la cuestión propuesta respondo que entre las perfecciones esenciales no se da solamente una distinción de razón, es decir, de diversos modos de concebir el mismo objeto formal (pues tal es la distinción entre sabio y sabiduría, mayor entre sabiduría y verdad), ni tampoco se da solamente una distinción de objetos formales en el entendimiento, porque,

como se ha razonado antes, tal distinción nunca se da en el conocimiento intuitivo si no se halla en el objeto conocido intuitivamente.

3.024 Se da, pues, en este caso una distinción anterior absolutamente al entendimiento, y que consiste en que la sabiduría existe realmente por la naturaleza de la cosa, y la bondad existe realmente por la naturaleza de la misma, pero la sabiduría que hay en la cosa formalmente no es la bondad que hay en ella.

3.025 Y se prueba: si la sabiduría infinita fuese formalmente la bondad infinita, también la sabiduría en general sería formalmente la bondad en general. La infinitud, en efecto, no destruye la razón formal de aquello a que se añade, porque cualquiera que sea el grado en que se conciba que se dé una perfección (el cual «grado», sin embargo, es grado de esa perfección), no desaparece la razón formal de esa perfección por la presencia de tal grado, y así, si no lo incluye formalmente «como en general, en general», tampoco «como infinito, infinito».

3.026 Lo explico: «incluir formalmente» es incluir algo en su razón esencial, de suerte que, si se señalase la definición de lo que incluye, lo incluido sería su definición o parte de su definición; ahora bien, así como la definición de la bondad en general no incluye en sí a la sabiduría, así tampoco la bondad infinita incluye en sí a la sabiduría infinita: luego se da una cierta no-identidad formal de la sabiduría y de la bondad, en el sentido de que sus definiciones serían distintas si fuesen definibles. Ahora bien, la definición no indica meramente una razón o concepto creado por el entendimiento, sino la quiddidad de la cosa: luego se da una no-identidad formal por parte de la cosa, la cual la entiendo así: el entendimiento, al componer esta proposición: «la sabiduría no es formalmente la bondad», no causa con su acto de comparación la verdad de esa proposición, sino que encuentra en el objeto los extremos, por cuya composición resulta verdadero su acto de juzgar.

3.027 Este argumento «de la identidad no formal» usaron los doctores antiguos al afirmar que en las realidades divinas hay una predicación verdadera por identidad, que, sin embargo, no sería formal: eso es lo que sostengo yo: que se da en la cosa la verdad por identidad, pero que, sin embargo, la verdad no es formalmente la bondad... (*Opera omnia* IV p. 260-262).

3.028 Al argumento principal que se toma del pasaje de Agustín (libro XI *De Trin.*), respondo que en la creatura no se da ninguna predicación por identidad que no sea formalmente, y por eso nunca se hizo un tratado lógico de la predicación, en las creaturas, verdadera formalmente y (además) por identidad; pero en las realidades divinas sí que se da una predicación por identidad, en abstracto, y, sin embargo, no es formal.

3.029 La razón de esta diferencia está, a mi parecer, en que concibiendo algo abstracto con la última abstracción, se concibe la quiddidad. Y así, al concebirse los extremos, no se da verdad en su unión si la quiddidad precisa de un extremo no es idéntica a la quiddidad precisa del otro extremo. Eso no tiene lugar en las creaturas, ya que en éstas, al abstraer las realidades que se hallan en el mismo sujeto (*v.gr.*, la realidad del género y la de la diferencia), y considerándolas en su máxima precisión, ambas son finitas, y ninguna de las dos es perfectamente idéntica a la otra; en efecto, no cuentan con otro título para ser idénticas entre sí más que un tercero con el cual son idénticas, con lo que, al ser abstraídas de ese tercero, ya no queda título o causa para su identidad, y, por lo mismo, tampoco la causa de la verdad de la proposición que une esos extremos. Y así, esta proposición: «La animalidad es la racionalidad», es falsa, y, a la inversa, y ello en cualquier clase de predicación, ya que no sucede tan sólo que los extremos no sean formalmente idénticos, sino que ni siquiera son verdaderamente idénticos, pues esta quiddidad precisa es potencial

respecto de esa otra, y no es idéntica a ella más que por la identidad con un tercero del cual prescindien: luego esa precisión suprime la causa de la verdad de la proposición afirmativa que las une.

3.030 Lo contrario sucede en Dios: abstrayendo la sabiduría de todo lo que está fuera de la razón de sabiduría, y abstrayendo igualmente la bondad de todo lo que está formalmente fuera de su razón, quedan ambas quiddades, precisamente tomadas, como formalmente infinitas, y, dado que la infinitud es la razón de su identidad, en esa abstracción y precisión suma persevera la razón de la identidad de los extremos. Estos no eran, en efecto, idénticos por su identidad con un tercero del cual han prescindido, sino en razón de la infinitud formal de ambos... (*Opera omnia* IV p.274-276).

DISTINCION XXXVI

CUESTIÓN ÚNICA

¿Tiene el fundamento de la relación eterna a Dios como cognoscente un verdadero ser de la esencia por estar bajo esa relación?

3.045... Al hombre en la eternidad le es inherente el «no ser algo», y a la quimera «no ser algo», pero al hombre no le repugna la afirmación de «ser algo», sino que sólo se da esa negación en él por la negación o ausencia de la causa que no lo pone en la existencia, mientras que a la quimera repugna esa afirmación porque ninguna causa podría causar en aquélla el «ser algo». Y la razón por que al hombre no le repugna y a la quimera sí, es porque esto es esto y aquello es aquello, sea cual sea el entendimiento que lo piense, porque -como ya se ha dicho-lo que repugna a algo formalmente de por sí, le repugna, y lo que no le repugna formalmente de por sí, sencillamente no le repugna.

3.046 Ni hay que imaginarse que no repugna al hombre porque es ente en potencia, y a la quimera repugna porque no es ente en potencia, sino que más bien es a la inversa, porque no repugna al hombre, por eso es posible con posibilidad lógica y porque repugna a la quimera, por eso es imposible con la imposibilidad contraria: a esa posibilidad se sigue la posibilidad objetiva, y ello, supuesta la omnipotencia de Dios, que se extiende a todo posible (con tal que se trate de algo distinto de él); sin embargo, esa posibilidad lógica, en absoluto, de por su naturaleza o concepto podría subsistir aun cuando, por un absurdo, no existiese ninguna omnipotencia que la tuviese como objeto.

3.047 La razón primera, pues, e irreductible a toda otra, por la que no repugna al hombre «ser», es porque el hombre es formalmente hombre (y ello, en el orden de la realidad o en el del conocimiento en el entendimiento), y la razón primera por la que repugne a la quimera «ser» es la quimera misma en cuanto quimera. De distinta manera se halla en el hombre en la eternidad la negación «nihilidad» y en la quimera, y, sin embargo, no por eso una es más nada que la otra.

3.048 O también se podría decir que del hombre se niega sólo ese ser y no algo que se siga a ese ser (como es el «posible de existir», possibile esse), y de la quimera se niega ese ser y lo que a él se sigue: y por eso se niega de la quimera el ser por más títulos que del hombre, pero no se halla esa negación más en el uno que en el otro. Pero la primera respuesta parece más conforme a la realidad (*Opera omnia* VI p. 296-297).

DISTINCION XLII

CUESTIÓN ÚNICA

¿Se puede probar por la razón que Dios es omnipotente?

3.049 ...A esta cuestión se podría responder haciendo una distinción:

Se puede tomar «omnipotente» como el agente cuyo poder se extiende a todo posible mediata o inmediatamente, y en ese sentido la potencia activa de la primera causa eficiente es omnipotencia, en cuanto que se extiende a todo efecto como causa próxima o remota. Y así, como se puede concluir por la razón natural que existe una primera causa eficiente, como se ha demostrado más arriba, en la distinción 2, también se podría concluir por la razón natural que es omnipotente, tomado este término en ese sentido.

3.050 En otro sentido se toma el término «omnipotente» teológicamente, en cuanto que por tal se entiende el que tiene poder inmediatamente para todo efecto, y para todo posible (es decir, para todo aquello que no es de por sí necesario y no incluye en sí mismo contradicción); «inmediatamente», es decir, sin ninguna cooperación de ninguna otra causa agente. Tomada en este sentido, la omnipotencia de la primera causa eficiente parece ser objeto de fe, creída y no demostrada, ya que, aunque la primera causa eficiente tenga en sí una potencia efectiva más elevada que la potencia de cualquiera otra causa eficiente, y tenga en sí eminentemente esa potencia de otras causas, como se ha deducido en la distinción 2, y así, se ha probado que tiene una potencia infinita, y sea eso como lo último a que puede llegar la razón natural a conocer de Dios:

3.051 Sin embargo, de eso no parece que se pueda concluir la omnipotencia tomada en ese sentido, porque, aunque sea verdad, no es, sin embargo, patente a la razón natural que el ser que tiene la causalidad eminentemente en sí y la causalidad de la causa segunda más eminentemente que la que tiene ésta respecto de su efecto, pueda producir el efecto inmediato de la causa segunda. En efecto, el orden de las causas superiores e inferiores no impone esa conclusión; así, si el sol tuviese en sí una causalidad más eminente que la que tiene el buey u otro animal, no se pensaría que el sol pudiese engendrar inmediatamente al buey, como puede hacerlo mediatamente.

3.052 Y eso es lo que sostendrían con toda firmeza los filósofos, porque no afirmaron que la causa segunda concurría necesariamente en virtud de alguna perfección que hubiese que añadir al efecto, sino a título más bien de añadir alguna imperfección: como la causalidad que ejerce la causa primera 'inmediatamente es perfecta, por eso sostuvieron que no podía ella ser la causa inmediata de un efecto imperfecto; consecuentemente, tenía que concurrir alguna otra causa, más imperfecta, para que así la causa primera no obrase eso según toda su perfección; sino que produjese, con el concurso de la causa agente segunda, un efecto rebajado e imperfecto, es decir, un efecto no tan perfecto como el que produciría inmediatamente, sin el concurso de las causas segundas.

3.053 Además, si los filósofos no fueron capaces de conocer por la razón natural que Dios puede causar contingentemente, cuánto menos pudieron conocer que Dios podía in-fluir inmediatamente en cualquier efecto que puede producir por medio de las causas segundas.

Asimismo, si para ellos fue como un principio el que de la nada nada se hace, al menos en los seres que vemos generados y corruptibles, no parece que Dios sea omnipotente de tal suerte que pueda producir totalmente un efecto sin el concurso de ninguna otra causa.

3.054 Además, si los filósofos sostuvieron que Dios es un agente necesario, como en realidad parece que muchos de ellos sintieron y pensaron, si sostuvieron eso, que es omnipotente en este segundo sentido, tendrían que negar toda otra causalidad de la causa segunda, lo que, a

su juicio, crea una grave dificultad. En efecto, la causa que causa necesariamente, en cualquier momento en que se la mire en relación con el efecto, necesariamente en ese mismo momento causa y obra; luego (teniendo, como tiene, la causa su primacía en la relación con el efecto respecto de la inferior, y siendo, según esa opinión, entonces necesariamente omnipotente), en ese instante produce todo el efecto; luego en el segundo instante, en el cual hay lugar a la interrelación de la causa segunda respecto del mismo efecto, ya no queda nada que causar, y así, el agente segundo y la causa segunda no puede causar nada.

3.055 De ahí se ve claro que la proposición: «Todo lo que puede la causa eficiente primera con la causa segunda, lo puede por sí inmediatamente» no es evidente por sus términos, ni por la razón natural, sino que sólo es objeto de fe; porque si la omnipotencia misma, de la cual depende, fuese conocida por la razón natural, sería fácil probar a los mismos filósofos muchas verdades y proposiciones que ellos niegan, y sería asimismo fácil probarles por lo menos la posibilidad de muchas cosas que nosotros creemos y que ellos niegan. Pero la omnipotencia tomada en este sentido, sin embargo, probablemente se puede probar como algo verdadero y necesario, y con más probabilidad que otras cosas creídas, ya que no hay ninguna dificultad en que algunas verdades creídas sean más evidentes que otras (*Opera omnia* ed. Vatic. VI p.342346).

DISTINCION XLIII

CUESTIÓN ÚNICA

¿Está la razón primera de la imposibilidad de que una cosa sea hecha, en Dios o en la cosa misma factible?

3.056... Nada es absolutamente imposible sino porque absolutamente le repugna existir; ahora bien, lo que tiene repugnancia para existir la tiene de por sí radicalmente, y no primariamente por relación alguna afirmativa o negativa a alguna otra cosa. Porque toda repugnancia lo es de los extremos por su razón formal y esencial, con independencia de cualquiera otra relación de ambos -positiva o negativa- a cualquiera otra cosa, como lo blanco y lo negro se oponen y tienen repugnancia formal de por sí y por sus razones formales, suprimida, por imposible, toda relación a cualquiera otra cosa. Es, pues, imposible sin más, aquello a lo que repugna existir de por sí, y lo que de por sí primariamente es tal, que tiene repugnancia para existir, y no por relación alguna a Dios, ya sea afirmativa, ya negativa; es más, tendría repugnancia para existir si, por un imposible, Dios no existiese. Parece, pues, la primera opinión más probable que la segunda.

3.057 Pero contra la primera de todas las opiniones, propongo estas objeciones: La potencia activa por la cual Dios es omnipotente, no es formalmente el entendimiento, sino que presupone en cierto modo la acción de éste, ya sea la omnipotencia la voluntad, ya otra potencia del orden de la ejecución. Ahora bien: la piedra es posible de por sí formalmente: luego reduciendo esa posibilidad como a su primer principio extrínseco, el entendimiento divino será aquello de lo cual se deriva la razón primera de la posibilidad en la piedra. Luego esa potencia activa por la cual se denomina Dios omnipotente no es la razón primera de la posibilidad en la piedra.

3.058 Prueba de la menor: el posible, en cuanto que es término u objeto de la omnipotencia, es aquello a lo que no repugna existir y que no puede existir de por sí ser necesariamente; la piedra producida en su ser inteligible por el entendimiento divino tiene esos caracteres de por

sí formal principalmente por el entendimiento; luego es de por sí formalmente posible y cuasi principiativamente por el entendimiento divino.

3.059 No parece, pues, estar en lo cierto aquella primera opinión al afirmar que «la omnipotencia en Dios es aquella potencia que es la potencia activa, de la cual se deriva primordialmente la posibilidad de la creatura», y ello, si hablamos de esa potencia activa por la cual Dios se denomina omnipotente y respecto de la cual aquélla se denomina potencia pasiva en la creatura.

3.060 126. Se confirma esa razón: la «potencia activa que es la omnipotencia» no confiere a alguno algún ser sino produciéndolo, ya que es una potencia productiva ad extra: ahora bien, anteriormente a toda producción de la cosa ad extra, ésta tiene la posibilidad de existir, porque -como se ha probado en la distinción 36- el ser producida la cosa en el ser inteligible no es ser producida simplemente en el ser, y, si lo fuese, no lo sería por esa potencia por la cual Dios se denomina omnipotente; por lo tanto, no es primariamente una cosa posible -distinta de Dios- por la potencia que es la «omnipotencia».

3.061 127. Además, en el orden de las causas como tales, si la afirmación es causa de la afirmación, y la negación, causa de la negación (según lo que dice el Filósofo en el c. I de *Post.*), como, por ejemplo, si el tener pulmones es causa de la respiración, y el no tener pulmones es causa de la no respiración: luego si la potencia activa que es la omnipotencia de Dios fuese precisamente la causa de la posibilidad en la creatura, la negación de la potencia activa en Dios sería la causa de la negación «del poder existir» en la creatura, lo cual dicho autor niega (y con razón en esto, ya que esa imposibilidad en la creatura se funda en la formal repugnancia de sus constitutivos) (*Opera omnia* VI p.353-356).

3.062 [*Opinión propia*] En oposición a la primera opinión... digo que, aunque la potencia de Dios respecto de él -esto es, una perfección absoluta por la cual Dios formalmente es potente- existía en Dios en el primer instante de la naturaleza, lo mismo que cualquiera otra perfección simple (como al calor sigue el ser potencia de calentar, el cual, sin embargo, es una forma absoluta), sin embargo, por la potencia misma «bajo el aspecto de omnipotencia», no tiene un objeto que sea primariamente posible, sino por el entendimiento divino, que lo produce primariamente en su ser inteligible, y el entendimiento no es primariamente la potencia activa por la cual Dios se denomina omnipotente; y entonces, el objeto producido en ese ser (inteligible) por el entendimiento divino en el primer instante de la naturaleza, tiene por sí mismo el ser posible en el segundo instante de la naturaleza, porque formalmente no le repugna la existencia y le repugna por sí mismo el tener la existencia necesaria por sí (en las cuales dos cosas está la razón de la omnipotencia, correspondiente a las razones o elementos de la potencia activa) (*Opera omnia* VI p.358).

3.063 No se da, pues, en el objeto la posibilidad en algún modo antes de que se dé la omnipotencia en Dios, tomada la omnipotencia como una perfección absoluta en Dios, como tampoco la creatura es anterior a algo absoluto de Dios. Pero, si se entiende eso en el sentido de que la cosa es posible antes de que Dios la produzca por su omnipotencia, entonces sí que es verdad, pero en tal posibilidad no se da prioridad, sino que es producida por el entendimiento divino.

3.064 Por lo que hace a la imposibilidad, digo que no puede provenir primariamente de Dios, sino de la cosa, como sostiene la primera opinión, y ello por la razón aducida contra la segunda opinión, ya que la cosa es imposible porque repugna que sea hecha.

Eso lo entiendo así: lo «imposible absolutamente» incluye extremos incompatibles entre sí, que lo son por sus razones formales, y esa incompatibilidad la tienen principiativamente de aquello de lo cual tienen principiativamente sus razones formales. De suerte que se puede señalar este proceso: como Dios produce con su entendimiento al posible en el ser posible, así produce dos entes formalmente (ambos en el ser posible) y esos «producidos» son por sí mismos formalmente incomponibles, de suerte que no pueden ser una sola cosa, ni puede resultar de ellos un tercero; esa incomponibilidad que tienen, la tienen formalmente por sí mismos, y principiativamente -de alguna manera- de aquel que los ha producido. Y a esa incomponibilidad de los extremos sigue la incomponibilidad del todo resultante, y de esa incomponibilidad respecto de todo agente: y con esto culmina todo el proceso de la imposibilidad de la cosa, viniendo a ser último grado de incomponibilidad o de imposibilidad la negación de toda relación a cualquier agente. Ni hay por qué exista alguna relación negativa por parte de Dios, ni de parte de cualquier otro (ni aun tal vez existe tal relación en la realidad), si bien en el entendimiento puede establecer una consideración de Dios-o de otro agente-respecto de ese objeto con esa negación de relación.

3.065 Así, pues, la primera imposibilidad formalmente viene de la cosa imposible, y principiativamente está en Dios; y si principiativamente se la reduce a algo, ese algo no es la negación de la posibilidad en Dios, sino que principiativamente se reduce al entendimiento divino, que lo origina o funda en el ser en el cual esas partes repugnan formalmente, en virtud de la cual repugnancia formal el todo que resulta de ellas es, sin más, imposible.

3.066 Con eso se evidencia la falsa imaginación de los que se ponen a buscar la imposibilidad de unos extremos dados en un factor único, como si algo uno, o inteligible, o cual quiera que sea su grado de entidad o ser, fuese de por sí formalmente imposible, como Dios de por sí es formalmente necesario en el existir. No se da tal elemento primero, primordial en el orden de la no-entidad, ni tampoco es razón el entendimiento divino de la posibilidad opuesta de la entidad contraria a tal no-entidad; tampoco el entendimiento divino es precisamente la razón de la imposibilidad, porque entonces tendría lugar el argumento antes aducido de las causas formales de la afirmación y de la negación. La simple verdad es que lo que es «nada simplemente» incluye en sí las razones o conceptos de muchos, de suerte que no es nada no primariamente de por sí, sino por las razones de los extremos o elementos que incluye, por la repugnancia formal de ellos; y esa razón de la repugnancia viene de las razones formales, repugnancia que tienen como de primer principio del entendimiento divino (*Opera omnia* VI p.359-361).

LIBRO II

DISTINCION I

CUESTIÓN 11

¿Puede Dios crear algo?

3.067 ...Respondo a la cuestión propuesta:

«Crear» es producir de hecho algo de la nada. La partícula «de», aunque puede tomarse en varios sentidos (como aparece por ANSELMO, *Monol.* c.8), a saber, en cuanto que denota un orden, etc., todavía, aun dentro de ese sentido de orden, puede encerrar varias significaciones, pues puede denotar el orden de naturaleza o el de duración.

En el primer sentido conceden los filósofos que Dios puede crear y producir algo de la nada, como aparece claro por Avicena (libro VI *Met.* c.2).

3.068 Esa «prioridad de naturaleza» la entiendo así: «Anterior, por naturaleza», puede ser algo positivamente, porque está o existe antes y es una entidad anterior a aquella de la que se dice que se da posteriormente por naturaleza, como sucede con animal y racional en el hombre, y con la sustancia y el accidente en el compuesto accidental.

3.069 En otro sentido se dice una cosa «anterior por naturaleza» a otra como privativamente o potencialmente, por la remoción o precisión del otro, porque le convendría o competiría si no existiese otra causa, algo, por tanto, que no está en aquello a lo cual le compete primariamente, pero que estaría si no se lo impidiese otro; como, por ejemplo, si se dijese que en la materia está antes por naturaleza la privación que la forma: no que ambas se den a la vez en la materia, sino que se puede decir que la privación es anterior por naturaleza y está antes por naturaleza que la forma, en cuanto que la privación siempre se dará en la materia si ésta no recibe por obra de algún agente la forma; de suerte que, para tener la privación, baste sola materia con la negación o la privación de una causa extrínseca, mientras que para tener la forma se requiere una causa extrínseca; sin que la privación, por eso, sea de la esencia de la materia, como tampoco la forma, ni se hallen las dos a la vez en la materia.

3.070 Pues así lo entiendo yo en nuestro caso: la creatura no tiene de por sí el no-ser, ni en ella se dan a la vez el ser y el no-ser (como si coincidiesen o coexistiesen en ella el ser y el no-ser), ni tiene de alguna manera el no-ser cuando existe; sino que, en cuanto es de su parte, tendría el no-ser si una causa extrínseca no impidiese su no-ser, confirniéndole el ser, ya que de por su sola razón no tendría el ser sin la intervención de alguna causa extrínseca que le confiriese el ser, pues no tendría de ningún modo el ser si no fuese producida en el ser por una causa extrínseca: de suerte que sería más propio decir que la creatura de por sí formalmente no es, que el decir que tiene de por sí formalmente el no-ser, porque «tener formalmente por sí» es una afirmación (o algo positivo), ni tiene de por sí el ser ni el no-ser.

3.071 En favor de esta tesis, así entendida, se pueden presentar estos argumentos: el agente más perfecto presupone en su obrar menos que el agente más imperfecto, como la naturaleza presupone menos que el arte, ya que la naturaleza únicamente presupone un ente en potencia, y el arte, un ente en acto.

Ahora bien, Dios es un agente más perfecto que la naturaleza o el arte; luego presupone en su acción menos que el ente en potencia (que es presupuesto por la naturaleza), y así, nada presupone y, por lo tanto, puede crear... Lo pruebo de otra manera: Dios puede causar y hacer algo inmediatamente: luego puede crear y hacer algo de la nada.

3.072 El antecedente es evidente: Dios es la primera causa eficiente, por la segunda distinción del libro I, y si no puede hacer nada inmediatamente, tampoco puede hacer algo mediatamente (ya que es la primera causa eficiente), y así, no producirá ningún efecto.

Pruebo la consecuencia: si puede hacer algo, esto no tiene de por sí formalmente el ser necesario, y, por lo tanto, lo tendrá de la causa; luego tiene el ser después del no-ser, en el sentido que en esta parte damos a esas expresiones. Y lo produce también inmediatamente, y de manera que no presuponga ninguna otra cosa, porque si se presupone alguna otra cosa, esta otra sería producida por él, y así, el efecto en cuestión no sería producido inmediatamente por él mismo. Tenemos, pues, empezando por el primer antecedente hasta este consecuente, que produce algo en el orden de la naturaleza del no-ser al ser, y ello sin

presuponer nada; en este sentido, pues, crea. Esta razón parece insinuarla AVICENA en el libro VI *Met.* c.2.

3.073 Acerca del segundo miembro, es decir, tomada la partícula «de» en el sentido de duración, generalmente los filósofos niegan la creación, porque dicen que Dios produce necesariamente cuanto produce inmediatamente y sin presuponer nada, y que lo que produce mediatamente, lo produce presuponiendo algo de lo cual lo produce, porque entonces lo produce por medio de las causas segundas: y así, ni el efecto inmediato ni el mediato lo produce de la nada, tomada en ese sentido la partícula «de».

3.074 Pero en contra de eso se ha probado en la distinción 8 del libro I (y también se ha tratado en la distinción 39 del mismo libro) que Dios causa «todo lo que es ad extra» contingentemente y por sí: y de eso se sigue que no lo produce necesariamente y, consiguientemente, no necesariamente sempiterno (pues parece conceder en el libro IX *Met.* que todo sempiterno es necesario, y lo mismo parece insinuar en el libro I *De caelo et mundo* contra Platón, que concedió que sí existe algo sempiterno y que, sin embargo, puede no existir).

3.075 Pero a esta razón se objetará que no se debe, cuando hay contingencia en el efecto, concluir de ahí la posibilidad de algo nuevo: pues Dios quiere a contingentemente y, sin embargo, no puede nuevamente no querer a, ya que entonces sería mudable.

Respondo: en la producción divina puede haber novedad de lo producido, aunque no haya novedad en la causa misma productora, porque en «la producción primera» la mutación y la novedad se da de parte de lo producido, como aparecerá en la respuesta al primer argumento principal. Pero en el «querer» no puede haber novedad o mutación de parte de lo querido si no hubiese alguna novedad por parte del acto de querer, porque el acto de querer - permaneciendo el mismo y del mismo modo- no puede ser un querer de algo querido nuevamente; pues lo querido no lo es sino por el acto de querer, y así, no hay novedad en el ser querido sino por un nuevo acto de querer.

3.076 Así, pues, parece seguirse de alguna manera que, si Dios puede causar algo contingentemente, puede también causar contingentemente algo nuevo (porque no hay razón para que no pueda causar contingentemente a lo no-sempiterno), como puede causar contingentemente lo sempiterno, dado que no lo causa necesariamente, pues el que lo «causado» tuviese que ser sempiterno, parecería que se sigue de la necesidad de causar o de la inmutabilidad del causante mismo, cosas ambas que no traen consigo la eternidad de lo causado; luego se puede inferir la novedad en lo causado.

3.077 143. Se arguye también contra este miembro: porque si se da algo nuevo, pregunto: ¿de qué causa viene esa novedad? Sea esa causa a; entonces, arguyo: o a produjo eso nuevo permaneciendo del mismo modo, o cambiando de modo de ser. Si ha sido permaneciendo del mismo modo, se tiene lo que se pretendía: que de una misma causa inmutada puede proceder algún efecto nuevo. Si ha sido cambiando a, pregunto de quién le ha venido ese cambio, de modo que ha producido un nuevo efecto: no es posible el proceso al infinito; luego habrá que llegar por fin a admitir que hay algo nuevo producido por una cosa que se mantiene inmutable. Y se confirma esta razón: porque, si esta parte del movimiento que nunca preexistió puede proceder de un primer motor, ¿por qué no puede de la misma manera ser nuevo un efecto total del cual nunca nada ha preexistido?

3.078 147. Pero esta razón (con su confirmación) tiene poca eficacia contra los filósofos, que la resolverían con toda facilidad; sin embargo, es verdadera la proposición misma en sí, es decir, que puede proceder algo producido nuevo de la manera dicha, de un agente inmutado.

3.079 Pero en este segundo miembro (es decir, tomando la partícula «de» como denotando orden de duración) se puede distinguir la fórmula «de la nada», pues puede tomarse por la nada absolutamente, o por la nada en el ser de la existencia, aunque de alguna manera en el orden de la esencia.

Y ponen algunos el ejemplo de que, aunque pueda Dios crear de la nada del segundo modo, no lo puede en el primer modo, porque no puede producir algo que no sea de su parte posible, según Avicena (libro 11 *Met.*); ahora bien, la «nada» no es posible de su parte porque no hay ninguna razón para que una «nada» sea posible de su parte y no otra nada.

3.080 Y se confirma esta razón: en toda creatura se da composición de acto y potencia-y dondequiera se dan estos dos, precede por orden de naturaleza la posibilidad y potencialidad; luego la potencialidad, en cualquier cosa creada en que se halle, precede naturalmente y es anterior por naturaleza a la actualidad. Y entonces esa potencialidad no es nada, sino que es algo de algún ente, en algún orden de ser: no lo es en el orden del ser de la existencia; luego en el orden del ser quiditativo.

Esto se dice conforme al modo que se ha expuesto en la distinción 43 del libro I. Allí se dice que por la potencia activa de Dios son producidas las cosas primero en el ser posible pasivo suyo, y entonces pueden ulteriormente ser producidas en el ser de la existencia, pero no sin que hayan sido producidas antes en prioridad de naturaleza en el ser quiditativo y en el ser posible pasivamente.

3.081 Contra esto vale el argumento expuesto allí mismo en la distinción 43, porque «no es producida ninguna cosa en el ser posible por la omnipotencia, sino por el entendimiento, por el cual es producida en el ser inteligible»; y cuando se da en el ser inteligible, no le repugna el existir, ni es formalmente necesario: luego es posible.

Igualmente, en la distinción 36 del libro I se encuentra un argumento contra ese ser de esencia, porque, si ese ser fuese un verdadero ser, la producción en ese ser sería real mente una creación, que de la nada simplemente se terminaría a algún ser. Por lo tanto, esa producción de que se habla es de otra índole; no en el ser posible, porque si la cosa no es posible antes de darse en el ser de esencia, y es producida en ese ser, entonces se tiene que en alguna producción se produce algo en algún orden de ser que no es de su parte posible.

3.082 Por lo que hace, pues, a este artículo, digo que Dios puede crear de la nada (es decir, no de algo), en el orden de la existencia, y, consiguientemente, de la nada, es decir, no de algo en el orden de la esencia, porque, como se ha probado en la distinción 36 del libro I, nunca se halla separado realmente el ser de la esencia del ser de la existencia.

3.083 150. Y, sin embargo, no puede ser creado algo, esto es, ser hecho existente de la nada, es decir, no de algo o simplemente (en el orden de la existencia o de la esencia), o (al menos) en algún sentido u orden. Nada, en efecto, es creado que no haya tenido antes un ser pensado (en el entendimiento y en la voluntad), y en el ser entendido fue posible formalmente, como se ha dicho en la primera razón contra dicha opinión; y entonces se hallaba como en potencia próxima para poder ser objeto de la omnipotencia y ser puesto en la existencia sin más.

3.084 Puede algo ser producido (aunque no creado) de la nada absolutamente, esto es, no de algo en el orden del ser de la esencia ni en el del ser de la existencia, ni en el orden de

algún ser en una línea determinada, porque la creatura es producida en el ser inteligible no a partir de algún ser, ni absolutamente ni relativamente, ni posible de su parte en ese orden de ser; pero ese «ser producido» no es «ser creado», porque (en ese caso) no es creado algo en el ser absolutamente, sino que es producido en un orden de ser determinado... (*Opera omnia* VII p.34-44).

3.085 149. A la primera razón que se aduce en favor de la tercera opinión, sobre «el ser de la esencia», está clara la respuesta por lo que queda dicho. Concedo que todo objeto creable era antes posible de su parte, pero esa posibilidad o potencialidad no se funda en algún ser absolutamente, sino en el ser conocido (de suerte que la potencialidad para ser sin más es algo concomitante al «ser conocido»), aunque el ser conocido no sea formalmente el ser posible, pues «ser conocido» es ser en acto en una línea determinada, mientras que el ser posible es ser en potencia para la existencia sin más, y no en acto... (*Opera omnia* VII p.49).