

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO "RAIMUNDO LULIO" — INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

BT
701.2
A54

Alfaro Jiménez, Juan
JUAN ALFARO, S. J.

LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL

ESTUDIO HISTÓRICO
DESDE SANTO TOMÁS HASTA CAYETANO
(1274-1534)

MATRITI
1952

VIDIMUS ET APPROBAMUS
Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana
die 5 Julii anni 1949.
P. HENRICUS LEBENS, S. J. P. MAURITUS FLICK, S. J.

Nihil obstat
Dr. Joaquin Blázquez, Ph.D.
Madrid, 16 de Febrero de 1952

Imprimatur
✠ José M. A. Obispo, Aux.
Vic. Gen.

University of Southern California Library

Imprenta de Aldcoa. — Burgos.

17298

Rel. 233 A 385 n

Transferred

AL LECTOR

La obra, que presentamos al lector, quisiera ser un estudio monográfico y de investigación de un determinado problema histórico-teológico dentro de un limitado período de tiempo: el problema de lo sobrenatural desde Santo Tomás de Aquino hasta el Card. de Vio, Cayetano. Nuestro estudio se centra en el pensamiento mismo de Cayetano, mientras que la posición tomada en el problema por los teólogos anteriores es estudiada únicamente en orden a determinar las fuentes o, al menos la originalidad de la concepción de Cayetano.

Creemos innecesario advertir, que, tratándose de un trabajo de pura investigación, la obra va dirigida preferentemente a los profesionales de la teología, tanto especulativa como histórica.

El presente trabajo, tal como ahora ve la luz pública, fué presentado y defendido, como tesis doctoral, en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana en Julio de 1949.

Únicamente la segunda parte de la obra ha experimentado alguna modificación, ligera y sin importancia, al añadirsele el estudio de algunos teólogos y hacerse alguna ulterior aclaración en las conclusiones de la tesis.

Una parte de nuestro estudio ha visto ya la luz pública en Gregorianum (Vol. XXXI, 1-2, 1950, pp. 63-89, 224-257) y en Archivo Teológico Gramsciano (Vol. 12, 1949, pp. 49-160). Si hoy podemos satisfacer el deseo de acreditados investigadores y profesores de Teología, ofreciéndoles la obra completa, ello es debido a la generosa iniciativa del Instituto "Francisco Suárez" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, al interés de cuyo Secretario, D. Joaquín Blázquez, nos reconocemos especialmente deudores.

229920

No nos queda sino expresar aquí el más sincero testimonio de gratitud al P. H. Lenners, director de la tesis, y a los PP. F. Polster, G. de Broglie, Z. Alzephy y demás profesores de la Pont. Univ. Gregoriana y del Pont. Inst. Bíblico, tanto por el interés y ayuda prestada en la investigación de este punto de la Historia de la Teología, como por toda la formación teológica de ellos recibida.

Aprovechamos gustosos la ocasión para rendir público homenaje de gratitud a los profesores de las Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de Oña, de las que fui alumno, y, de un modo particular, al P. J. Madoz, maestro en el arte de la investigación científica. *Retribuere dignare, Domine, omnibus, nobis bona facientibus...*

Grauada, Facultad Teológica de la Compañía de Jesús,
10 de Junio de 1951.

INTRODUCCION

1. La inserción vital de lo sobrenatural en la naturaleza constituye, sin duda, uno de los más arduos y profundos problemas teológicos.

Las perfecciones sobrenaturales realizan la paradoja de perfeccionar, intrínseca y vitalmente, la naturaleza y de pertenecer simultáneamente a un orden superior a ella. Por ser perfecciones de la naturaleza no pueden menos de existir entre ambas alguna proporción ontológica; por ser sobrenaturales no puede la naturaleza tener respecto de ellas la proporción que tiene respecto de las perfecciones de orden natural. Así surge el problema acerca del modo de haberse o de la "actitud" ontológica de la naturaleza respecto de lo sobrenatural; o, como se diría en términos técnicos, el problema de la "habitudinem naturae ad supernaturam".

El problema se presenta aún más arduo, si al mismo tiempo que la sobrenaturalidad de estas perfecciones se considera su gratitud, corolario inevitable de aquella. Por ser perfecciones de la naturaleza, no pueden menos de ser convenientes a ella, como su debido complemento; pero su gratitud parece una palabra vacía de sentido, si Dios necesariamente tuvo que comunicar a la naturaleza tales perfecciones.

El presente trabajo pretende ser una exposición del pensamiento del Cardenal de Vio, Cayetano, en este problema. Siendo la visión de la esencia divina la perfección sobrenatural por excelencia hemos estudiado, de un modo especial, la posición de Cayetano en estos tres puntos: a) apetito innato y deseo natural de la naturaleza intelectual hacia la visión beatífica; b) sobrenaturalidad y gratitud de la misma; c) posibilidad del estado de naturaleza pura, es decir, posibilidad de la elevación de la naturaleza intelectual al fin sobrenatural de la visión beatífica.

Precisamente en nuestros días el P. Enrique de Lubac en su obra *Surnaturel* ha presentado la figura de Cayetano como la de un innovador que torció la ruta tradicional del pensamiento teológico tomista en este

problema y cuya posición imprimió carácter en la teología del segundo grande período de la Escolástica durante los siglos XVI-XVII.

Hubiera sido de desear que el P. Lubac hubiera expuesto con más precisión cuáles fueron los elementos nuevos añadidos por Cayetano en este problema y cómo tales elementos determinaron ese cambio de dirección del pensamiento teológico, que produjo efecto tan trascendente, como es el que entre los teólogos de los dos grandes períodos de la Escolástica, el del siglo XIII y el del XVI-XVII, exista tan radical oposición en la solución dada a tan transcendental problema.

Creemos reproducir la interpretación del P. Lubac acerca del pensamiento de Cayetano, en las siguientes conclusiones:

a) Cayetano, basándose en el principio filosófico de que la naturaleza no puede naturalmente apeteer lo que no puede alcanzar por sus fuerzas, niega la existencia de la tendencia natural del hombre a la visión de Dios, rompiendo de este modo con una posición adoptada comúnmente en la Escuela Tomista y fuera de ella.

b) Una vez negada esta tendencia, queda abierta la puerta a la concepción de un fin último natural del hombre; la visión de la esencia divina deja ya de ser concebida como el término al que la naturaleza intelectual, como tal, se ordena.

c) De este modo surge un doble modo de considerar al hombre: uno, en cuanto de hecho ordenado al fin sobrenatural: otro, "absolute", según el grado de perfección, que según su propia naturaleza le corresponde.

d) De este modo se llegaba a la plena separación de los dos órdenes, natural y sobrenatural, con la conclusión de la posibilidad del estado de naturaleza pura¹.

2. No es nuestro intento estudiar el influjo de la teoría de Cayetano acerca de lo sobrenatural en los teólogos posteriores; este punto no ha sido todavía suficientemente estudiado.

Se puede, sí, afirmar que la posición de Cayetano en la cuestión del apetito innato y el deseo natural de ver a Dios fué signo de contradicción para la teología del siglo XVI y XVII. En torno a Cayetano se agrupan, para seguirle o combatirlo, Köllin², el Ferrariense³, Javelli⁴,

¹ *Surnaturel*, págs. 305, 316, 317, 321-333, 337, 350. Antes que Lubac había afirmado esta ruptura de Cayetano con la doctrina comúnmente admitida en la Escuela Tomista. J. Sestili, pero la afirmación de éste se limita únicamente al punto del apetito natural de ver a Dios. Cfr. *De Possibilitate desiderioque primae visionis substantiam videndi*, p. 303, 360.

² *Commentaria in Primum Secundae*, q. 3, q. 7 (Venetia 1589). Cfr. Cayetano, *In 1.ª Th. q. 12, a. 1*.

³ *Commentaria in Summam Cont. Gent.*, L. 1, esp. 5. Edit. Leonina, Tom. 13 p. 16; L. 3, esp. 31, vol. 14, p. 152.

⁴ *Expositio in Primum Tractatum primae partis Dni Thomae*, q. 1, a. 1; q. 7, a. 1.

Francisco de Vitoria⁵, Domingo Soto⁶, Bart. Medina⁷, Melchor Cano⁸, Toledo⁹, Valencia¹⁰, Rada¹¹, Báñez¹², Suárez¹³, Vázquez¹⁴, Juan de Santo Tomás¹⁵, etc.

En cambio no se puede afirmar todavía cuál fué el influjo del pensamiento de Cayetano sobre los teólogos posteriores en la cuestión de la posibilidad del estado de naturaleza pura; este punto no ha sido hasta ahora seriamente estudiado y sería de interés especial conocer cuál fué la posición tomada en este problema por los teólogos posteriores a Cayetano y anteriores a la aparición del baianismo.

3. Aún presidiendo del influjo que pudo tener la teoría de Cayetano acerca de lo sobrenatural en la teología de los siglos XVI-XVII es de especial interés estudiar el pensamiento de un teólogo, de tan excepcional relieve, en este problema.

Cayetano es a no dudarlo, una de las más relevantes figuras entre los grandes teólogos de la segunda edad de oro de la Escolástica.

Su importancia radica en dos factores: en el extraordinario valor de su talento y en el momento histórico de su aparición.

Talento genial el de Cayetano y por lo mismo, marcadamente personal, que asombra no menos por la amplitud de sus escritos—filosóficos, teológicos, eclesiásticos (mientras desempeñaba los más altos cargos de la Orden y de la Iglesia)—, como por la penetración y agudeza de su pensamiento¹⁶.

⁵ Cfr. F. Stegmüller, *Vitoria y la doctrina de la Gracia*, Barcelona, 1934, págs. 466; V. Beltrán de Heredia, *Los Manuscritos del Maestro Francisco de Vitoria*, Madrid, 1928, p. 50.

⁶ *De Natura et Gracia*, pp. 12-14; (Venetia 1547) *In Quartum Sent.*, d. 40, q. 2, a. 1 (Venetia 1573).

⁷ *Expositio in Primum Secundae*, q. 3, a. 9, pp. 43-48 (Venetia 1590).

⁸ *Adnotationes in Primum Partem S. Thomae*, Códice 58 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, fol. 1 v: 51 r-52 v.

⁹ *Summa in Summam Theol.*, S. Thomae, vol. 1, q. 1, a. 1, pp. 17-20 (Romae 1869).

¹⁰ *Commentaria in Summam Theol.*, S. Thomae, Vol. 2, disp. 1, q. 5, punct. 1, col. 95-118 (Lugdun 1609).

¹¹ *Controversiae Theol. Pars Prima*, Controv. 1, a. 1-3.

¹² *Commentaria in Primum Partem Angelici Doctoris*, q. 12, a. 1, pp. 150-158 (Quac. 1615).

¹³ *De Ultimo Fine*, Disput. 16, Sect. 2, Ed. Vivés, Tom. 4, p. 253.

¹⁴ *In Primum Secundae*, disp. 22, cap. 1-2; (Lugdun 1611).

¹⁵ *Corpus Theologiae*, Prima Pars, q. 12, a. 3, Tomo 2, pp. 175 (Paris, 1883).

¹⁶ Sobre la personalidad científica de Cayetano pueden verse, Mandanet, *Dict. Theol. Gult.*, Vol. 2, col. 1213-1339, art. "Caytan"; Fr. Leuchart, *Thomas de Vio Cayetano, de divina Institutione Pontificis Romani Pontificis*, Monasterii 1925, I-XVII (Corpus Cathol. Vol. 10). J. Marek, *Thomas de Vio Cardinalis Cisterciensis, Scripta Philosophica*, *Commentaria in Porphyrii Introponem*, IX-LXXVII; Grabmann M., *Mittelalt. Geisteslehre*, Vol. 2, pp. 602-613.

Por otra parte Cayetano es una figura de vanguardista, aparece en el tiempo el primero en la serie de grandes teólogos en que fueron pródigos los siglos XVI y XVII.

La aparición de su magistral Comentario a la Suma—el primer comentario completo impreso de la misma—tuvo lugar en el preciso momento en que la Suma era introducida como libro de texto en las escuelas en sustitución del Maestro de las Sentencias¹⁷. De este modo la Suma del Angélico subía a la cátedra acompañada del Comentario de Cayetano. Esta circunstancia, añadida al valor interno de su Comentario, hicieron de Cayetano una figura de vanguardista en el segundo grande período de la Escolástica.

4. Cayetano se presenta en la historia de la teología como un astro de primera magnitud, que rápidamente y por sí sólo alcanza las más altas cimas del magisterio y de la influencia sobre los demás. Su formación teológica la debe exclusivamente a su propio genio. Sus maestros son figuras oscuras que apenas han dejado huella en la historia.

El año 1484, a los 16 de su edad tomó el hábito de Santo Domingo, en su ciudad natal¹⁸. Terminado su noviciado estudia Artes y Teología en Nápoles y Bolonia¹⁹.

El año 1491 Cayetano es enviado a estudiar a Padua, en el convento dominicano de S. Agustín. La Universidad de Padua era entonces centro de viva lucha doctrinal entre averroístas, escolásticos y tomistas. Estos habían sido los últimos en entrar en la Universidad: el año 1450 se fundaba la cátedra de Metafísica Tomista frente a la, ya existente, de Escoto. A la llegada de Cayetano ocupaba la cátedra de Escoto Antonio Trombetta y la de Santo Tomás, Valentín Camerino de Perugia. Este es el único maestro de Cayetano cuyo nombre nos ha legado la historia. Quitté-Beard afirma de él que escribió "Volumen insigne quaestiones metaphysicas 150 completas, quod manuscriptum apud sodales perusinos servari testatur Jacobillus et in varios codices manuscriptorum multiplicitur omnium manum teri in provincia Etruriae addit Alta-

¹⁷ Ya durante el siglo XV la Suma fue adoptada como libro de texto y comentada por los teólogos tomistas de la Universidad de Colonia. Prueba de este estudio son los Comentarios de Enrique de Gorkum, Clemente de Terra Salsa, Juan Tinctoria y Gerardo de Ellen, que han llegado hasta nosotros. Pero la Suma no se generalizó como libro de texto hasta el siglo XVI. Cfr. Grabmann, *Einführung in die Summa des M. Thomas von Aquin*, Freiburg i. B., 1928, pp. 29-31; G. Villalada, R. La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, Roma, 1938, pp. 293-303.

¹⁸ Cfr. Cosío, *El Cardenal Gascón*, plátanos (26-27); Mandoulet, art. cit., col. 1313; Marín, op. cit. XIV, 2.

¹⁹ Una vez que D. Schikowski ha fijado con certeza en el año 1479 la muerte de Dominicus de Flandria nos resta sin género de duda que no pudo ser maestro de Cayetano en Bolonia. Flandria enseñó en Bolonia de 1474 a 1478. Cfr. Schikowski, *Studien über Dominicus de Flandria*, O. P. (1 1479), Romae, 1940, pp. 182-185.

mura²⁰. Hubiera sido de interés para nuestro trabajo poder consultar esta obra manuscrita del maestro del joven Cayetano, pero la indicación de Quitté es tan imprecisa que ni siquiera nos permite saber con seguridad si en su tiempo existía dicho manuscrito²¹.

Cayetano inicia, como era costumbre, su magisterio teológico explicando las Sentencias y el año 1493 la Universidad le concede el Bachillerato con dispensa del tiempo de magisterio requerido. El año 1494 se encarga de la cátedra de Metafísica tomista en sustitución de su Maestro, Camerino, y teniendo por adversario al escolista Trombetta. Como fruto de este su primer magisterio nos quedan su comentario al "De Ente et Essentia" de S. Tomás, en el que ataca principalmente a Trombetta²², y su comentario inédito a las Sentencias.

El Comentario de Cayetano a las Sentencias se conserva inédito en un códice único, el lat. 3076 (2 Vol.) de la Bibl. Nat. de París. No entramos en la descripción del códice, por haber sido ya descrito y estudiado por M. H. Laurent²³ y, sobre todo, por G. Frénaud²⁴. No se ha logrado reconstruir la historia del códice; sus orígenes son desconocidos. Un estudio directo del mismo nos ha confirmado en la objetividad de la observación de Laurent y Frénaud: el códice no presenta una redacción definitiva de Cayetano, sino un esquema provisional del mismo o las notas tomadas en clase por un discípulo.

Así lo demuestran el desarrollo esquemático de más de una cuestión (1. 1, Prol.; d. 1, q. 1 y 2; d. 2, q. 2; d. 3, q. 1 y 3; d. 4, q. 1, etc.) y lo incorrecto de la redacción, que presenta no raras veces frases incoherentes y carentes de sentido.

A esto deben añadirse las numerosas faltas en la escritura, que denotan un copista descuidado. Estos dos factores restan no poco valor

²⁰ Quitté-Beard, *Scriptores O. P.*, Tom. 2, p. 32.

²¹ El nombre de Valentín Camerino (Cameria) de Perugia no aparece ni en el *Inventory des Manuscrits de la Bibliothèque d'Italie* de G. Mazzatelli (Firenze 1883), ni en Bandini, *Catalogus Codicum Latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae* (Florentiae 1744-1777).

²² Fue impreso por vez primera en Venecia en 1696; la oposición a Trombetta, etc., d. 3, p. 29; q. 1, p. 32, etc.

²³ La *essentielle Sacramentaire d'après le Commentaire de Cayetano sur les Sentences*, Rev. des Sciences Phil. et Théol., 1931, pp. 78-82.

²⁴ *Les inédits de Cayetano*, Revue Thomiste, 1936, pp. 232-237. Dom Frénaud ha demostrado con certeza en dicho artículo (pp. 232-234), que el comentario "De Caelo et Mundo", que se conserva en el col. lat. 6546 de la Nacional de París, no es de Cayetano, como se creía hasta ahora, sino de Cayetano de Thiene, al igual que el col. lat. 6532, que contiene un comentario "Super libros Physicorum". Ha comprobado también que T. Givoni en sus "Liber Octo de Physica ascultatione seu philosophia naturalis Thomae Cajetani" (Bononiae 1683), y en su "Metaphysica Thomae Cajetani" (Bononiae 1688) se limita a extraer y compilar las obras de Cayetano que hoy conocemos. Givoni no conoció ninguna fuente hoy desaparecida. El Comentario de Cayetano a la Metafísica de Aristóteles, si como es probable, llegó a escribirlo, desapareció muy pronto sin dejar huellas y, por lo tanto, Givoni no llegó a conocerlo.

al códice lat. 3076, cuyo estudio sin embargo puede, en ciertas cuestiones, más desarrolladas en él, contribuir a darnos a conocer el pensamiento del joven Cayetano.

Nos interesa el estudio de este manuscrito para conocer el pensamiento del joven Cayetano en el problema que estudiamos y para buscar en esta obra las fuentes en que pudo haberse inspirado.

Hemos encontrado algunos elementos que demuestran que Cayetano desde el comienzo de su magisterio teológico tomó posición contra Escoto en la cuestión del apetito innato de lo sobrenatural, mientras el manuscrito es menos explícito en la cuestión de la naturaleza pura.

Tocante al segundo punto nuestras esperanzas se han visto frustradas. El códice presenta apenas algunas citas de Capreolo²⁵ y algunas más de Escoto²⁶ a quien Cayetano combate lo mismo aquí que en su comentario a la Suma.

5. El año 1496 Cayetano sale de Padua y, después de varios años de permanencia en Milán y otras ciudades del Norte de Italia, es llamado el año 1500 a Roma para desempeñar el cargo de Procurador General de la Orden. Simultáneamente explica Filosofía y Teología en la Universidad de la "Sapienza". Por aquel entonces Cayetano estaba preparando su más notable obra teológica: el Comentario a la Suma del Angélico. El 2 de Mayo, tres meses antes de ser elegido Maestro General de la Orden (Marega, op. cit. XXIX), Cayetano tiene ya terminado el Comentario a la Primera Parte²⁷, que vio la luz pública en Venecia el año 1508²⁸.

El año 1511, 29 de Diciembre, Cayetano ha terminado el comentario a la Prima Secundae, que fué impreso en Venecia en 1514. (Marega, ibid. XXXVII) ²⁹.

El comentario a la Tercera Parte lo acaba Cayetano el 19 de Diciembre de 1520³⁰, a los 52 años de edad.

²⁵ *In Sententias*, L. 1, d. 2, q. 1 fol. 30 r.; d. 17, q. 2, fol. 72 r.; L. 2, d. 33, fol. 322 v.; L. 3, d. 2, fol. 272 v.; d. 32, fol. 515 v, etc.

²⁶ *Ibid.* L. 3, d. 24, fol. 492 v.; d. 27, fol. 506 v.; L. 4, d. 10, q. 3, fol. 567 v.; d. 12, fol. 603 r, etc.

²⁷ Cayetano al terminar el comentario de cada parte de la Suma (como, en general, al terminar todas sus obras y opusculos), señala la fecha. Así al final de la Primera Parte: "Romae anno salutis 1507, die 2 Mali: in conventu Sanctae Mariae super Minervam anno salutis mense 20, Benedictus Deus Amen."

²⁸ Cfr. Edición Leonina, Tomo IV, p. XV.

²⁹ Corrado Kilian se había adelantado a Cayetano. Su Comentario a la Prima Secundae había aparecido en Colonia el año 1512 (Cfr. *Lectiones per Theol. and* la Prima Parte: "Romae anno salutis 1507, die 2 Mali: in conventu Sanctae Mariae super Minervam anno salutis mense 20, Benedictus Deus Amen."

³⁰ Cfr. Edición Leonina, Tomo XII, p. 375.

La mayor parte de los textos de Cayetano que nos estudiados en el presente trabajo se encuentran en el comentario a la Prima y a la Prima Secundae: el comentario a la Secunda Secundae y a la Tercia presentan ya pocos elementos en este problema. Como podrá verse en los textos que se citan, el pensamiento de Cayetano se encuentra perfectamente desarrollado al terminar su comentario a la Prima Secundae, cuando aún no había hecho su aparición el luteranismo; por lo tanto ni siquiera puede proponerse la cuestión de si la teoría de Cayetano es una reacción contra la doctrina de Lutero.

El comentario de Cayetano a la Suma es de índole totalmente escolástica. En cada artículo se distinguen con toda claridad dos partes: una, la primera, en que se limita a reproducir en síntesis exacta, admirablemente clara y ordenada, lo que S. Tomás acaba de exponer, sin omitir ninguno de sus conceptos y razones, y reconstruyendo con pasmosa fidelidad y brevedad el proceso del pensamiento tomista; bastan estos maravillosos resúmenes para acreditar a Cayetano, como un talento poderoso. La segunda parte contiene el comentario propiamente dicho: en ella Cayetano aclara conceptos, investiga el pensamiento auténtico del Angélico cuando aparentemente se contradice, responde a los argumentos de los adversarios de la doctrina tomista, y, finalmente, propone por cuenta propia dudas nuevas para luego resolverlas³¹. No es necesario advertir que el pensamiento personal de Cayetano debe buscarse principalmente en esta segunda parte de su comentario.

El espíritu que anima el comentario de Cayetano es de adhesión firme, a S. Tomás y Aristóteles y oposición no menos firme a Escoto.

La devoción y admiración de Cayetano por la doctrina del Doctor Angélico no tiene límites³²; sin embargo esto no le impide señalar con claridad los puntos en que la encuentra difícil de ser entendida y aquellos en que según él, el Angélico cambia de opinión respecto de lo que en otras obras suyas ha dicho³³.

Y nunca debe olvidarse que si Cayetano es un convencido defensor de la doctrina tomista, es al mismo tiempo un ingenio de índole intensamente personal.

³¹ Véase, v. g., Parte 1.^a, q. 1, a. 1; q. 12, a. 1; *Ibid.* a. 2, 4, 5; q. 63, a. 3; etc. A partir de la Prima Secundae Cayetano deja ya de hacer el resumen del artículo de S. Tomás y comienza directamente con la aclaración de los puntos oscuros, etc.—El mismo Cayetano advierte: "... ubi locus et res ipsae postulare vult sunt, quaestiones ipsae novellas dubitando attuli..." Edic. Leonina, Tom. 4, Prefatio.

³² Véase, v. g., el Prólogo a la Primera Parte y a la Prima Secundae.

³³ Cfr. Parte 1.^a, q. 80, a. 2, n. 4; 1. 2, q. 60, a. 5, n. 1; q. 76, a. 6, n. 5; q. 81, a. 1, n. 3; q. 108, a. 6, n. 7; a. 8, n. 3 y 14; 2. 2, q. 172, a. 1, n. 1, etc.

Después de S. Tomás es Aristóteles "divinus ille... quoad ingenium"³⁴ el más frecuentemente citado por Cayetano. De él toma los conceptos y principios filosóficos³⁵ que conocía perfectamente, como lo demuestran sus obras filosóficas.

Tan tenaz como su adhesión a S. Tomás y Aristóteles es la oposición de Cayetano a las doctrinas de Escoto. Refutarla es uno de los principales objetivos que busca en su comentario a la Suma "... contra oppugnatores, Scotumque praecipue, fuori veritatem contendit"³⁶. Cayetano pudo quedar satisfecho de haber cumplido su propósito. Tiene continuamente presente la doctrina de Escoto en cada cuestión, para combatirla; le persigue en todos los rincones, aún en los más pequeños detalles; a él dedica sus más frecuentes y largas refutaciones³⁷.

Solamente ante Escoto (rara vez ante Durando) el estilo de Cayetano, modelo de moderación y dignidad, adquiere momentáneamente ligeros tonos pasionales³⁸.

Sin embargo, debe reconocerse en Cayetano un adversario leal y justo de Escoto: conoce su doctrina, es exacto y cuidadoso en reproducirla; cuando Escoto y S. Tomás están de acuerdo lo reconoce de buen grado³⁹. En una palabra, Cayetano se comporta como un talento egregio y personalísimo, que busca ante todo la verdad, sinceramente convencido de que ella se encuentra en el sistema tomista.

Entre los adversarios, cuyas opiniones combate, figuran a la larga distancia de Escoto y en orden descendente. Durando, Pedro Auriol, Gregorio de Rimini, Enrique de Gante, Egidio Romano, Martín de Magistris, Ricardo de Middleton, Nedellec, Paludé, etc., llama la atención lo rara vez que son citados los teólogos nominalistas⁴⁰.

Entre los teólogos tomistas es Juan Capreolo el más citado y conocido por Cayetano, quien se sirve de las "Defensiones" principalmente como de ordenado compendio de las objeciones presentadas contra el tomismo⁴¹.

³⁴ *In I. S. Th.*, q. 45, a. 8, n. 2.
³⁵ *In I. S. Th.*, q. 3, a. 2; q. 20, a. 1, 2, 4, 5, 6; q. 11, a. 1; q. 12, a. 1, 2, 3; q. 13, a. 2, 4, 5, 7, etc., etc. Cayetano podía con verdad decir de sí mismo: "Ego autem peripeteticus factus es utatur". *In I. S. Th.*, q. 1, n. 8.

³⁶ *In I. S. Th.*, Prefacio.

³⁷ *Cfr. In I. S. Th.*, q. 10, a. 5; q. 64, a. 2; q. 76, a. 1; q. 79, a. 2, etc.
³⁸ *Cfr. In I. S. Th.*, q. 12, a. 8, n. 1; q. 75, a. 2, n. 9; q. 76, a. 1, n. 28; *I-2*, q. 61, a. 5, nn. 2-5-4; *In I. S. Th.*, q. 34, a. 1, n. 3, etc.

³⁹ *In I. S. Th.*, q. 57, a. 2, n. 10; a. 4, n. 4; q. 62, a. 5, n. 4; q. 75, a. 1, n. 6; q. 88, a. 2, n. 4; *I-2*, q. 65, a. 3, n. 1; q. 65, a. 2, n. 1, etc.
⁴⁰ *In I. S. Th.*, q. 66, a. 2; *In I-2*, q. 18, a. 6, n. 2; q. 54, a. 4, n. 4; *In I-2*, q. 47, a. 1, n. 5; q. 66, a. 4, n. 3; *In I-2*, q. 4, a. 2; q. 75, a. 1, n. 5, etc., etc.

⁴¹ *In I. S. Th.*, q. 1, a. 2, n. 6; q. 8, a. 3, n. 4; *In I-2*, q. 20, a. 2, n. 2; a. 4, n. 1; q. 3, a. 4, n. 3, etc.

6. El presente estudio consta de dos partes: en la primera se investiga el pensamiento mismo de Cayetano en el problema indicado. La segunda parte tiene por objeto determinar, en cuanto es posible, las fuentes de la teoría de Cayetano y, principalmente, su originalidad.

Hemos tratado de señalar concretamente cuáles fueron los elementos nuevos que adujo Cayetano en la solución de este problema, con el fin de poder concluir si la teoría de Cayetano debe ser considerada como una ruptura o como una continuación y progreso del pensamiento teológico no sólo de la Escuela Tomista, sino de las demás Escuelas Teológicas.

Para lograrlo, una vez investigado y reducido a conclusiones precisas el núcleo fundamental del pensamiento de Cayetano—a saber, negación del apetito innato de ver a Dios y afirmación de la posibilidad del estado de naturaleza pura—, hemos tratado de investigar el estado del pensamiento teológico acerca de estos dos puntos, aproximadamente durante los dos siglos anteriores a Cayetano, el xiv y xv.

Al investigar el pensamiento de la Escuela Tomista en este problema, en orden a determinar las fuentes y originalidad de Cayetano, se imponía comenzar la investigación por S. Tomás mismo. Así lo hemos hecho en la cuestión de la gratitud de la visión beatífica y de la posibilidad del estado de naturaleza pura. Por el contrario, deliberadamente hemos rehuido entrar en el estudio de la opinión de S. Tomás acerca del apetito innato y el deseo natural de ver a Dios, sobre la que tanto y con tan opuestas conclusiones se ha escrito en lo que va de siglo⁴². No tratamos de investigar si Cayetano interpretó fielmente en este punto a S. Tomás: nos basta saber que Cayetano tomó posición en este problema en virtud de sus personales convicciones y que fueron éstas las que determinaron su interpretación del Angélico en este punto, como se verá en el capítulo quinto de la 1.ª Parte.

La investigación del pensamiento de los teólogos de la Escuela Franciscana la comenzamos por Escoto († 1308), frente a cuya teoría acerca de lo sobrenatural estableció Cayetano la propia.

El estudio de los teólogos nominalistas lo iniciamos por Occam († circa 1350) y, el de los teólogos agustinoses, por Egidio Romano († 1316). Presentamos también el pensamiento de Enrique de Gante considerada su proximidad al siglo xiv († 1293) y el interés que presenta su posición en este problema, la más opuesta a la de Cayetano.

⁴² Véase la abundantísima bibliografía sobre el particular, en el reciente estudio publicado sobre el mismo tema por el P. B. Lemer, O. P., *De Desiderio naturali ad cognitionem beatificam*, Roma, 1946.

FUENTES MANUSCRITAS

DE VIO CAYETANUS, Tomás:	<i>Super Quattuor Libros Sententiarum</i> . París, Bibl. Nat., Fond. latín. 3076.
LOMBARDI, Bernardo:	<i>In Primum Sententiarum</i> . Nápoles, Bibl. Naz., Cod. VII, G, 98.
NÁPOLES, Juan de:	<i>Quodlibet</i> . Nápoles, Bibl. Naz. Cod. VII, B, 28.
NEDELLEC, Hervé:	<i>Defensa Doctrina D. Thomae</i> . Roma, Bibl. Vat. Cod. Vat., 817.
PALUDÉ, Pedro de:	<i>In Primum Sententiarum</i> . París, Bibl. Mazariu, Cod., lat. 898.
" " "	<i>In Secundum Sententiarum</i> . Roma, Bibl. Vat. Cod. Vat., 1073; París, Bibl. Maz. Cod. 899.
SUTTON, Tomás:	Bibl. Vat., Cod. Rossianus 431. (numeración anterior IX, 121).
" "	<i>Questiones Disputatae</i> . Bibl. Vat. Cod. Ottobon. 1126.
TINCTORIS, Juan:	<i>Lectura in Primum Sti. Thomae</i> . Saint-Omer, (Pas de Calais, Francia), Bibl. Commun. Cod. 162.

FUENTES IMPRESAS

DE VEO CAJETANUS, Tomás:	<i>Commentaria in Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis</i> , Edit. Leonina, Romae, 1888-1906.
" " " "	<i>Commentaria in libros Aristotelis de Anima</i> , Bononiae, 1583.
" " " "	<i>Opera Omnia in Sacrae Scripturae Expositionem</i> , Lugduni, 1639.
" " " "	<i>Ientacula Novi Testamenti</i> , Lugduni, 1565.
" " " "	<i>Commentaria in Opusculum de Ente et Essentia S. Thomae</i> , Romae, 1907, (Edit. de Marfa).
" " " "	<i>Opuscula Omnia</i> , Lugduni, 1552, 1587; Venetiis, 1588 ⁴³ .

⁴³ Para una lista completa de las obras de Cajetano con la fecha de su composición, títulos de los Opúsculos, etc., véase Murex, I. op. cit. XVIII-LXXIX; Mandonnet, *Dict. Théol. Cath.*, art. "Cajetan"; Couper M. J. *Revue Thomiste*, T. XVII, n.º 86-87, Nov. 1934 - Feb. 1935, pp. 38-49; Poller, V. M., *Angelicum*, XIV, 1937, 338-359.

FUENTES IMPRESAS

AIQUANI, Miguel de:	<i>Quaestiones in IV libros Sententiarum</i> . Venetiis, 1623.
ALLI, Pedro de:	<i>Quaestiones super Primum, Tertium et Quartum Sententiarum</i> . Apud Ioannem Barbier (sin fecha ni lugar).
ANDRÉS, Antonio:	<i>Super IV Sententiarum libros</i> . Venetiis, 1578.
" " "	<i>Super XII libros Metaphysicae Aristotelis</i> . Venetiis, 1487.
AQUILA, Pedro de:	<i>In IV Sententiarum libros</i> . Venetiis, 1584.
AURIOL, Pedro de:	<i>Commentarium in Primum librum Sententiarum</i> , Romae, 1596.
" " "	<i>Commentarium in Secundum, Tertium et Quartum librum Sententiarum</i> . Romae, 1605.
" " "	<i>Quodlibeta Sexdecim</i> . Romae, 1605.
BACONTHORP, Juan:	<i>In IV Sententiarum</i> . Venetiis, 1526.
" " "	<i>Quodlibeta</i> . Venetiis, 1527.
BASSOLS, Juan de:	<i>In IV Sententiarum libros</i> . Parisiis, 1516-1517.
BELLOVIRU, Armando de:	<i>De Declaratione difficultum dictorum et dictionum in Philosophia et Theologia</i> . Basileis, 1491.
BIZA, Gabriel:	<i>In IV Sententiarum</i> . Lugduni, 1519.
" " "	<i>Supplementum in quartum librum Sententiarum</i> . Brixiae, 1574.
BOCKINGHAM, Juan:	<i>Quaestiones in IV libros Sententiarum</i> . Parisiis, 1505.
BRIANSONIS, Guido:	<i>Super quartum librum Sententiarum</i> . Parisiis, 1512.

- BRULEFER, Esteban: *In IV libros Sententiarum*. Venetiis, 1504.
- BURIDANO, Juan: *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis*. Parisiis, 1518.
- CAPREOLO, Juan: *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*. Turonibus, 1900-1908.
- CUSA, Nicolás de: *Opera Omnia*. Basileae, 1565.
- DEZA, Diego de: *Novae Defensiones doctrinae Angelici Doctoris Thomae de Aquino*. Hispani, 1517.
- DIONYSIUS CISTERCIENSIS: *Liber in IV Sententiarum*. Parisiis, 1498.
- DURANDO de S. PORCIANO: *Libri IV Commentariorum in Sententias*. Venetiis, 1571.
- EGIDIUS ROMANO: *In Primum Sententiarum*. Venetiis, 1492.
- " " " *In Secundum Sententiarum*. Venetiis, 1581.
- " " " *In Tertium Sententiarum*. Romae, 1623.
- " " " *Quodlibeta*. Romae, 1502.
- " " " *De Peccato Originali*. Romae, 1555.
- " " " *Quaestiones Metaphysicales*. Venetiis, 1499.
- FLANDRIA, Dominicus de: *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis*. Coloniae, 1621.
- " " " *Super libros Aristotelis de Anima*. Venetiis, 1518.
- FONTAINES, Godofredo de: *Quodlibeta*. Louvain, 1904-1937. ("Les Philosophes Belges". Vol. 2, 3, 4, 5, 15).
- FRASSEN, Claudio: *Scotus Academicus*. Romae, 1900-1902.
- GANTY, Enrique de: *Summa*. Ferrariae, 1642-1646.
- " " " *Quodlibeta*. Parisiis, 1518.
- GERSM, Juan: *Opera Omnia*. Antwerpiae, 1706.
- GORKUM, Enrique de: *Petri Lombardi Sententiarum libri IV cum conclusionibus Henrici Gorkum*. Basileae, 1498.
- " " " *Positives circa libros Aristotelis de Anima*. Coloniae, 1494.
- HANNIBALDIS, Hannibaldo de: *In IV libros Sententiarum*. Parisiis, 1878. (Opera Omnia Sti. Thomae, Ed. Vivès, vol. 30).

- HICKEY, Antonio: *Commentarium in quartum librum Sententiarum Scoti*. Lugduni, 1639.
- HIERONYMUS THIELTSONICUS: *Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis Conclusiones in compendium redactae*. Venetiis, 1555.
- HOLKOT, Roberto: *Super IV libros Sententiarum Quaestiones. Determinationes quarundam aliarum quaestionum*. Lugduni, 1505.
- INGHES, Marsilio de: *Quaestiones super IV Sententiarum*. Argentinae, 1501.
- JAVELL, Crisóstomo: *Expositio in Primum Tractatum Primae Partis Angelici Doctoris D. Thomae*. Venetiis, 1596.
- LICHETO, Francisco: *Commentaria in Primum, Secundum, Tertium librum Sententiarum Scoti*. Lugduni, 1639.
- MACEO, Francisco: *Collationes doctrinae Sti. Thomae et Scoti*. Patavii, 1671.
- MADRIGAL, Alfonso de: *Opera Omnia*. Venetiis, 1728.
- MASTRO, Bartolomé: *Disputationes theologicae in IV libros Sententiarum*. Venetiis, 1698.
- MAYRONIS, Francisco: *In IV Sententiarum*. Venetiis, 1507.
- MIDDLETON, Ricardo de: *Super IV libros Sententiarum*. Brixiae, 1591.
- " " " *Quodlibeta*. Brixiae, 1591.
- NÁPOLES, Juan de: *Quaestiones Varias Parisiis Disputatae*. Neapoli, 1618.
- NEDELLEC, Hervée: *In IV Petri Lombardi Sententiarum Volumina*. Venetiis, 1505.
- " " " *Quodlibeta et Tractatus VIII*. (Edic. R. Martin, La Controverse sur Le Péché Originel au début du XIV siècle. Louvain, 1930, pp. 43-130).
- NISSE, Nicolás de: *In IV Libros Sententiarum*. Venetiis, 1574.
- OCCAM, Guillermo de: *Quaestiones in IV Sententiarum. Canticum Theologicum*. Lugduni, 1495.
- " " " *Quodlibeta Septem*. Argentinae, 1491.
- OPIMUS, Lorenzo: *Super IV Libros Sententiarum*. Venetiis, 1532.
- ORRILLAS, Nicolás de: *In IV Sententiarum libros*. Parisiis, 1498.

- PALUDE, Pedro de: *In Tertium librum Sententiarum*. Parisiis, 1517.
- " " " *In Quartum librum Sententiarum*. Parisiis, 1518.
- PIRE, Rainerio de: *Panthologia*. Brixiae, 1580.
- PRIGELAS, Silvestre: *Opus in Ioannem Capreolum*. Cremonae, 1497.
- " " " *Malleus in falsas assumptiones Scoti contra Stum Thomam in primo volumine Sententiarum*. Bononiae, 1514.
- " " " *Conflatum ex Angelico Doctore Sto. Thoma*. Perusia, 1519.
- " " " *Formalitates secundum viam Sti. Thomae*. Bononiae, 1518.
- RADA, Juan de: *Controversiae Theologicae inter Stum. Thomam et Scotum*. Venetiis, 1598-1616; Romae, 1614.
- RYCKEL, Dionisio (Carthus): *Opera Omnia*. Monstrolii, 1896; Torinacii, 1913.
- RIMINI, Gregorio de: *Lectura in Primum et Secundum Sententiarum*. Venetiis, 1522.
- RUBÍ, Guillermo: *In IV libros Magistri Sententiarum*. Parisiis, 1518.
- SAVONAROLA, Jerónimo: *Triumphum Crucis (De Veritate Fidei)*. Basileae, 1540.
- SCHWARTZ, Pedro: *Clypeus Thomistarum*. Venetiis, 1481.
- SCOTTUS DUNS, Ioannes: *Opera Omnia*. Lugduni, 1639.
- " " " *Commentaria Ozoniensis in Primum et Secundum Sententiarum*. (Edit. Fernández García, Quaracchi, 1912-1914).
- SIDNA, Gerardo de: *In Primum Librum Sententiarum*. Patavii, 1598.
- SORCINAS, Pablo: *Quaestiones Metaphysicales*. Venetiis, 1587.
- STRASSBURG, Tomás de: *Commentaria in IV Libro Sententiarum*. Venetiis, 1564.
- TABANTASIA, Pedro de: *In IV Libros Sententiarum*. Tolosae, 1652.
- TARTARETO, Pedro: *Commentaria in I, II, III, IV Librum Sententiarum Scoti*. Venetiis, 1583.

- TARTARETO, Pedro: *Super Quaestiones Quodlibetales Scoti*. Venetiis, 1583.
- TERRA SALSA, Clemente: *Conclusiones Formales Super Primam, Super Primam Secundae et Tertiam Partem Sti. Thomae*. Coloniae, 1485.
- THOMAS ANGELICUS: *Liber Propugnatorius Super Primum Sententiarum contra Ioannem Scotum*. Venetiis, 1523.
- THOMAS AQUINAS (S): *Opera Omnia*.
- VARGAS, Alfonso de: *Lectura Super Primum Sententiarum*. Venetiis, 1490.
- VERSOR, Juan: *Quaestiones Super Libros Ethicorum Aristotelis*. Coloniae, 1494.
- VORILON, Guillermo: *Super IV Libros Sententiarum*. Venetiis, 1502.
- WOODHAM, Adán: *Super IV Sententiarum*. Parisiis, 1512.

BIBLIOGRAFIA

- AUER, J.: *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*. Freiburg in B., 1942.
- BASTABLE, P.: *Desire for God*. London - Dublin, 1947.
- BOYER, Ch.: *Nature pure et surnaturel dans la "surnaturel" du Père de Lubac*. Gregorianum, A. XXVIII, 1947, pp. 379-395.
- BROGLIE, G. de: *De fine ultimo Humanas Vitae*, Paris, 1948.
- BOUILLARD, H.: *Conversion et Grâce chez S. Thomas d'Aquin*. Paris, 1944.
- CARRO, V.: *Posición de Cayetano en la controversia sobre la gracia y el libre albedrío*. Angelicum vol. XI, 1934, pág. 425-444.
- " "
- Cayetano y la Tradición Teológica Medieval en los problemas de la Gracia. Ciencia Tomista, vol. 54, 1936, pág. 289-311; vol. 55, 1936, pág. 5-32, 260-285.
- CATHREIN, V.: *De naturali hominis beatitudine*. Gregorianum, A. XI, 1930, pág. 398-409.
- COSSIO, A.: *Il Cardinale Gastone e la Riforma. Cividale 1902*⁴⁴.

⁴⁴ Para una bibliografía más general sobre Cayetano, véase Marega, op. cit., págs. LXX-LXXVII. Bozza, T. "Saggio bibliografico". Rivista di Fil. Neoscol. Suplemento al vol. 27, 1935. Milano, pp. 123-166. Coughlin, J. Bio-Bibliographie de Cajetan. Rev. Thom. Nov. 1934 - Feb. 1935, pp. 30-36.

- CUERVO, M.: *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la apologetica immanentista*. Ciencia Tomista, vol. 38, 1928, pp. 332-348; vol. 39, 1929, pp. 5-36; vol. 45, 1932, pp. 269-317.
- DOUCET, V.: *De naturali seu innato supernaturali beatitudinis desiderio, iuxta Theologos a seculo XIII usque ad XX*. Antonianum, 1929, pp. 167-208.
- DUMONT, P.: *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques*. Ephém. Theol. Lov., 1931, pp. 205-224; 571-591; 1932, pp. 5-27.
- ELTER, E.: *De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae Antiquioris*. Gregorianum, 1928, pp. 260-306.
- FERNÁNDEZ, A.: *Naturale desiderium videndi divinam essentiam apud Divum Thomam eiusque Scholam*. Divus Thomas (Piac.) 1930, pp. 5-28; 503-527.
- GARDEIL, A.: *Le désir naturel de voir Dieu*. Rev. Thom. 1926, pp. 381-410.
- " "
- La structure de l'âme et l'expérience mystique*. Paris, 1927.
- GUILLOIS, L.: *Aux origines de la puissance obédientielle*. Rev. Thom. 1947, pp. 304-311.
- GILSON, E.: *La philosophie au Moyen âge*. Paris, 1944.
- GLORIEUX: *La littérature Quodlibétique*, vol. I. Kain (Belgique), vol. II, Paris, 1935.
- GRAHMANN, M.: *Die Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*. Freiburg in B. 1933.
- " "
- Mittelalterliches Geistesleben*. München, 1926-1936.
- HURTER, H.: *Nomenclator Litterarius*. Tomo IV, Compton, 1899.
- KIRPEL, R.: *Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes*. Divus Thomas (Wien), 1914, pp. 33-57.
- LEMEER, P.: *De desiderio naturali ad visionem beatificam*. Romae, 1948.

- LENNERZ, H.: *Kann die Verneinung der Möglichkeit der Analogischen Anschauung Gottes bewiesen?* Scholastik, 1930, pp. 102-108.
- " "
- De Deo Uno*. Romae, 1940.
- LIGEARD, H.: *La théologie scolastique et la transcendance dunsurnaturel*. Paris, 1908.
- " "
- Le rapport de la nature et du surnaturel d'après les théologiens scolastiques du XIII^e au XVIII^e siècle*. Revue pratique d'Apol. (1907-1908), pp. 543-551; 621-640; 773-784; 861-877.
- LONGPRÉ, E.: *La Philosophie du B. Duns Scot*. Paris, 1924.
- LUBAC, H. de: *Surnaturel*. Paris, 1946.
- MARTÍN, R.: *La controversa sur le péché originel au début du XIV^e siècle*. Louvain, 1930.
- MINOES, P.: *J. Duns Scoti doctrina theologica et philosophica*. Ad Claras Aquas, 1930.
- " "
- Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich exzerpten Indeterminatus Geprüft*. Wien, 1907.
- " "
- Die Gnadenlehre des Duns Scotus*. Münster, 1906.
- MOTTE, A.: *Désir naturel et béatitude surnaturelle*. Bull. Thom. 1932, pp. 651-675.
- O'MAHONY, J. E.: *The desire of God in the philosophy of St. Thomas Aquinas*. Cork, 1928.
- PELSTER, Fr.: *Zur Frage nach der Möglichkeit einer Beatitudo naturalis*. Schol. 1929, pp. 255-260.
- PIROTTA, A.: *Eschatologiae seu eudemonologiae creaturae intellectualis lineamenta iuxta Caietani doctrinam*. Riv. Fil. Neo-scol. Supplem. al vol. XXIV, marzo, 1935.
- " "
- Disputatio de potentia obedientiali iuxta thomisticam doctrinam*. Div. Thom. (Piac.) 1929, pp. 574-585; 1930, pp. 129-148; 360-381; 560-575.

- QUETIF-ECHARD: *Scriptores Ord. Praed.* Paris, 1719-1721.
- RAINER, A.: *De possibilitate videndi Deum per essentiam*. Div. Thom. (Pisc.) 1936, pp. 307-330; 409-429; 1937, pp. 3-21; 113-128.
- RITZLER, R.: *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem S. Thomae*. Romae, 1938.
- RONDET, H.: *Grotia Christi*, Paris, 1948.
- SHARALEA, J.: *Supplementum ad Scriptores Trium Ordinum Sti. Francisci*. Romae, 1908-1936.
- SEEBERG, R.: *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*. Leipzig, 1900.
- SISTILI, J.: *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam*. Neapoli-Romae, 1896.
- " "
- " "
- UEDERWEG-HEYER: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Zweiter Teil: Die Patristische und Scholastische Philosophie). Berlin, 1928.
- VALLARO: *De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditative*. Angelicum, 1934, pp. 133-170.
- VERNAUX, P.: *Justification et prédestination au XIV^e siècle* (Duns Scot, Pierre d'Auriose, Guillaume d'Oecam, Grégoire de Rimini). Paris, 1934.
- " "
- " "
- Dic. Théol. Cath., art. "Nominalisme", t. 11, col. 733-783.
- D. T. C., art. "Oecam", t. 11, col. 876-890.

- WENNER, K.: *Die Scholastik des späteren Mittelalters*. T. 1, Johannes Duns Scotus, Wien, 1881.
- WULF, M. de: *Histoire de la Philosophie Médiévale*. Louvain, 1934-1936.
- XIBERTA, B.: *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*. Louvain, 1931.

CAPÍTULO I

POSICION DE ESCOTO ANTE EL PROBLEMA DE LO SOBRENATURAL

1. Apenas Cayetano comienza su comentario a la Suma Teológica establece en breve y clara síntesis¹, su posición en el problema de lo sobrenatural, posición contraria a la de Escoto.

El problema surge a propósito de la razón última de la necesidad de la revelación:

Circa hanc partem, est advertendum quod Scotus, in 1.^a q.^a Prologi Primi Sententiarum, nec a conclusione nec a ratione discordat: sed a causa quare finis ille est nobis naturaliter occultus.²

Cayetano reconoce que Escoto está de acuerdo con S. Tomás en la tesis de la necesidad de la revelación, y en su razón próxima, a saber, que el hombre no puede conocer por las fuerzas naturales cual es su último fin³.

Pero piensa que Escoto diverge de S. Tomás en la razón última de esa necesidad. Según S. Tomás tal razón está en la sobrenaturalidad del fin del hombre:

Nos enim dicimus quod ideo finis ille est nobis naturaliter occultus, quia est supernaturalis finis animae nostrae.⁴

Escoto en cambio, según Cayetano, da por razón no la sobrenaturalidad de ese fin, pues tal fin es el fin natural del alma humana, sino el

¹ *Comment. in Summ. Theol.* I, q. 1, a. 1, n. 7.

² *Ibid.*

³ *Comm. L. 1. Prolog. q. 1. nn. 6-7.*

⁴ *In 1. S. Th.*, loc. cit.

que en esta vida no puede el hombre conocer naturalmente el aspecto del alma según el cual está naturalmente ordenada a ese fin:

Ipsae vero tenet illam finem esse naturalem nostrae animae, quamvis supernaturaliter adipiscendum. Et tamen esse naturaliter incognitum: quia anima nostra non nobis naturaliter est nota, saltem pro statu isto, sub illa propria ratione, qua ordinatur ad illum finem.⁵

Así, pues, según Cayetano: la razón última de la necesidad de la revelación es, para Escoto, la suprasensibilidad del fin del hombre; para S. Tomás, su sobrenaturalidad. He aquí el punto de partida de Cayetano en su teoría de lo sobrenatural: la sobrenaturalidad del último fin del hombre, como razón última de la necesidad de la revelación.

Es preciso reconocer que Cayetano ha interpretado fielmente el pensamiento de S. Tomás en este punto.

En efecto: S. Tomás basa siempre la necesidad de la revelación, como en su razón inmediata, en el hecho de que el hombre está destinado a un fin tal, que está fuera del alcance de la razón: el hombre no puede saber en esta vida cuál es el fin al que de hecho está destinado, si Dios no se lo revela:

Homo ordinatur ad Deum, sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei notae ferret quendam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.⁶

La razón de que el hombre no pueda conocer cuál es su fin último está en la intrínseca sobrenaturalidad de este:

Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde ut supra dictum est, quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione.⁷

Quia enim homini Deus providit finem qui est supra naturam hominis, scilicet plenam participationem suae bonitatis; ... ideo oportuit ut homo alienius rei cognitionem haberet quae rationem eius naturalem excedit.⁸

Por ser tal fin sobrenatural al alma humana, su ordenación a él es completamente gratuita y libre de parte de Dios:

⁵ *Ibid.*

⁶ *S. Th. I, q. 1, a. 1, in c.; C. Gent. L. 1, c. 4; cfr. C. Gent. 1. 1, a. 4; L. 3, c. 10; In Boeth. De Trin., q. 2, a. 1, in c.*

⁷ *S. Th. II-II, q. 2, a. 3, in c.*

⁸ *III Sent., d. 24, a. 2, q. 3, sol. 1.*

... ab ipsa prima sui institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate.⁹

Ahora bien, lo que depende sólo de la voluntad de Dios, no puede ser conocido naturalmente, no sólo por el hombre, sino aún por el ángel:

Et enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum errant, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit.¹⁰

... in angustis est cognitio duplex. Una quidem naturalis. Et haec cognitione mysteria gratiae cognoscere non possunt. Haec enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent.¹¹

Lo sobrenatural está, por lo tanto, según S. Tomás, fuera del alcance de las fuerzas cognitivas de cualquier ser creado: el conocimiento natural del ángel y del alma separada se limitan a las verdades de orden natural.¹²

De ahí que ni el alma separada del cuerpo, puede naturalmente conocer cuál es el fin al que de hecho Dios ha destinado el hombre:

... animae purorum naturalis quidam cognitione non caret, quae debetur animae separatae, secundum suam naturam, sed caret supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur. Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adfectione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem.¹³

En conclusión: aunque S. Tomás trata explícitamente tan sólo de la necesidad de la revelación para el hombre en esta vida, el argumento último que aduce—la sobrenaturalidad de la visión de la esencia divina—, demuestra la necesidad de la revelación para cualquier ser intelectual creado (supuesto, como S. Tomás supone, que tal es de hecho el último fin del hombre).

Así, pues, al tomar Cayetano como punto de partida de su teoría de lo sobrenatural, la sobrenaturalidad del último fin del hombre en cuanto razón última de la necesidad de la revelación, parte de un principio totalmente tomístico. Pero Cayetano piensa que Escoto no está

⁹ *De Ver., q. 14, a. 10, ad 2. m.*

¹⁰ *S. Th. III, q. 1, a. 3, in c.*

¹¹ *Ibid. I, q. 27, a. 5, in c.*

¹² *Ibid. I, q. 89, a. 3, in c.*

¹³ *De Malo, q. 2, a. 3, in c.*

de acuerdo en este punto con S. Tomás. Una breve exposición de las razones aducidas por Escoto en pro de la necesidad de la revelación y de la teoría escotista de lo sobrenatural, al menos en los puntos en que fue criticada por Cayetano nos parece muy conveniente, por no decir necesaria, para conocer a fondo el pensamiento de este último.

2. Escoto se separa de S. Tomás en el modo mismo de proponer la cuestión. Mientras el Doctor Angélico se pregunta simplemente "Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi"¹⁴, Escoto limita deliberadamente la discusión mediante la expresión "pro statu isto": "Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari"¹⁵.

Precisa determinar el contenido de la expresión "pro statu isto":

... (intellectus) potest dupliciter considerari, vel secundum se, vel ut est coniunctum corpori pro statu isto, in quo nihil intelligit nisi per species sensibiles et sensus corporales. ... intellectus creatus pro tempore et statu miseriae huius, quo est coniunctus corpori corruptibili...¹⁶.

Si vero obiciatur contra ista: homo in statu innocentiae vel naturae institutae potuit cognoscere naturam suam... respondet ad primum: requireretur dicta quod fuerit cognitio hominis instituti, quod tempore alias differat; saltem respectu viatoris pro statu isto est dicta cognitio supernaturalis, quia facultatem eius naturalem excedens, naturalem, dico, secundum statum naturae lapsae¹⁷.

"Pro statu isto" señala por lo tanto el estado en que actualmente se encuentra el hombre en esta vida, es decir, en estado de unión del alma con el cuerpo y bajo los efectos del pecado original.

Propuesta así la cuestión, Escoto no vacila en afirmar la necesidad de la revelación, basándose en que el hombre en esas condiciones no puede saber con las solas fuerzas de la razón, cuál es su fin último:

Omni agenti propter finem necessariam et distinctam cognitionem sui finis... Sed homo non potest scire ex naturalibus sumum finem distincte: ergo necessaria est sibi de hoc tradita aliqua cognitio supernaturalis¹⁸.

Para probarlo recurre al hecho de que los filósofos con sola la luz de la razón o erraron al señalar el fin del hombre o permanecieron en la duda. Luego lo prueba por razón:

¹⁴ Sum. Th. I, q. 1, a. 1; I Sent. Prolog. q. 1, a. 1.

¹⁵ Opus. I, 1. Prolog. q. 1.

¹⁶ Report. I, d. 13, q. 9, n. 5.

¹⁷ Opus. I, 1. Prolog. q. 1, n. 13.

¹⁸ Opus. I, 1. Prolog. q. 1, n. 6.

... nullas substantias finis proprias cognoscere a nobis nisi ex actibus eius nobis manifestis, ex quibus ostenditur quod talis finis sit convenientia tali naturae: nullus autem actus exprimitur nec cognoscitur inesse naturae nostrae in statu isto, ex quibus cognoscamus visionem substantiarum separatarum esse convenientem nobis: ergo non possumus naturaliter cognoscere distincte quod iste finis sit convenientia naturae nostrae¹⁹.

A la objeción de que el hombre puede naturalmente conocer inmediatamente su propia naturaleza y, descubriendo en ella la inclinación natural de la misma hacia la visión de Dios, conocer así cuál es el término al que tal inclinación naturalmente se ordena, responde Escoto negando que en el presente estado—pro statu isto—, pueda el hombre conocer su propia alma "per rationes proprias", es decir, con un conocimiento inmediato y propio. Este aspecto del alma humana por el que intrínsecamente se ordena, como a su propio fin, hacia la visión de Dios, escapa al conocimiento natural del hombre en esta vida. Sólo conocemos en esta vida nuestra alma por sus actos—ninguno de los cuales manifiesta suficientemente esa tendencia—y bajo los aspectos que le son comunes con las cosas sensibles. La razón de ello está en que el entendimiento humano depende en su actividad de la imaginación, y en último término, de lo sensible:

Non enim cognoscitur anima nostra a nobis, nec natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione aliqua generali abstrahibili a sensibilibus, sicut patet infra, d. 3, q. 3. Et secundum talem rationem generalem non convenit sibi ordinari ad talem finem, nec posse capere gratiam, nec habere sic Deum pro obiecto perfectissimo²⁰.

Non autem potest (anima) statim intelligere se, nullo alio intellecto, quia non potest statim moveri a se, propter ordinem potentiarum eius necessarium pro statu isto ad imaginabilia²¹.

Según esto, Escoto basa la necesidad de la revelación para el hombre en su presente condición en el hecho de que no puede conocer naturalmente cuál es su fin, y no puede conocerlo, porque la actividad intelectual está condicionada por la fantasía y lo sensible, lo que impide al alma un conocimiento inmediato de la propia esencia.

3. Es evidente que este primer argumento aducido por Escoto, no es apto para probar la necesidad de la revelación para el ángel o para el alma separada, cuyo conocimiento, según el mismo Escoto, no

¹⁹ Ibid. n. 7.

²⁰ Opus. I, 1. Prolog. q. 1, n. 11; I, 1. d. 3, q. 3, n. 8.

²¹ Opus. I, 2. d. 3, q. 8, n. 14.

depende de la imaginación²². Pero no es éste el único argumento en que se apoya. Más tarde volveremos sobre este punto. Por ahora notemos que Escoto no emplea, para probar la necesidad de la revelación un argumento que S. Tomás había hecho clásico: el de la sobrenaturalidad del fin del hombre.

Escoto sabe que otros han empleado ese argumento:

... si autem dicatur quod ratio concludit hominem naturaliter cognoscere posse suum finem naturalem, non autem supernaturalem...²³.

Pero es que a propósito de la sobrenaturalidad del fin del hombre, la visión de la esencia divina, tiene Escoto que hacer una distinción fundamental en su teoría de lo sobrenatural, distinción que será rechazada por Cayetano.

A la objeción de que "homo naturaliter appetit finem istum quem dicit supernaturalem: igitur ad istum naturaliter ordinatur"²⁴, Escoto replica:

Concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipsandum, sed supernaturaliter. Et hoc probat sequens ratio de desiderio naturali, quam concedo²⁵.

La visión de la esencia divina es el fin natural del hombre, en cuanto es el término al que intrínsecamente tiende la naturaleza humana. Pero es un fin sobrenatural, en cuanto no puede ser alcanzado por las fuerzas naturales del hombre²⁶.

... nec sequitur quod sit naturalis (actus beatificus) quia summe inclinatur (voluntas) secundum naturam ad istam summam perfectionem, quam tamen habere non potest ex puris naturalibus, hanc tamen summe naturaliter recipit²⁷.

Escoto ha expuesto con gran claridad y profundidad su teoría del apetito natural de la visión de Dios. Ante todo veamos su concepto de apetito natural o innato:

... appetitus naturalis non est nisi inclinatio quaedam ad perfectionem suam, nec est magis elicita in voluntate quam in lapide²⁸.

²² Opus. I, 1. Prolog. q. 1, n. 8.

²³ Opus. I, 1. Prolog. q. 1, n. 8.

²⁴ Ibid.

²⁵ Opus. I, 1. Prolog. q. 1, n. 8.

²⁶ Ibid. n. 12.

²⁷ Report. I, d. 13, q. 3, n. 7.

²⁸ Ibid.

²⁹ Opus. I, 4. d. 49, q. 10, n. 2.

... appetitus naturalis in qualibet re, generali nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad propriam perfectionem, sicut lapis inclinatur ad centrum²⁹.

... sed alius est appetitus naturalis, qui non sequitur cognitionem, sicut dicimus quod grave appetit deorsum et materia formam et entia naturalia appetunt esse et permanere... appetitus animalis proprie dicitur dilectio: sed appetitus naturalis nominis improprie³⁰.

No es, pues un acto de la voluntad: es anterior al conocimiento. No es sino la inclinación ontológica, innata e intrínseca de toda facultad o naturaleza a la perfección propia. Por lo mismo, tal inclinación nada real añade a la forma que la posee. No es sino la misma facultad, considerada bajo el aspecto formal de tendencia:

(appetitus naturalis) non est aliud quam res sic inclinata, sicut appetitus gravis ad deorsum non est aliud quam gravitas sic inclinata³¹. inclinatio formae nihil absolutum addit supra formam ipsam, ut inclinatio gravis deorsum non est nisi forma gravitatis³².

Motus naturalis non est aliquis actus elicitus sed solum dicit inclinationem naturalem voluntatis in bonum et illud nihil reale a voluntate dicit, sed si est relatio est idem voluntati per identitatem realem, nec separari potest: et ideo in deorsibus manet ille motus sic rectissimus, sicut et natura³³.

Se ha podido notar en los textos citados, cómo Escoto al tratar de explicar el concepto de apetito natural, recurre como a su ejemplo favorito a la inclinación de la gravedad de los cuerpos pesados hacia su centro.

Para medir el valor del ejemplo precisa recordar que en el pensamiento de los filósofos medievales, la gravedad no era una fuerza aplicada a los cuerpos desde afuera, sino una propiedad intrínseca y específica de los cuerpos pesados, identificada con su propia naturaleza, en virtud de la cual son llevados hacia su centro—el punto ideal de convergencia de los cuerpos pesados—y cuya perfección última consiste en llegar a ese centro y permanecer unidos a él³⁴.

Pero se debe advertir que esta comparación de la gravedad se presta a una errónea inteligencia del pensamiento de Escoto.

Tratándose de la inclinación natural de la voluntad, Escoto distingue entre la inclinación a recibir una perfección y la inclinación a

²⁹ Ibid. 3. d. 17, q. un. n. 3.

³⁰ In Phys. I, 1. q. 22, n. 4.

³¹ Ibid. n. 5.

³² Rep. 3. d. 18, q. 3, n. 10.

³³ Opus. 3. d. 8, q. un. n. 20; cfr. Opus. 3. d. 17, q. un. n. 3; d. 49, q. 10, n. 2.

³⁴ Cfr. Opus. I, d. 1, q. 5, n. 2; d. 17, q. 2, n. 5; 4. d. 49, q. 3, n. 8; d. 49, q. 14, n. 11.

obrar, a producir el acto, a buscar la forma apetecida mediante la propia actividad: a la primera llama por esta razón "tendencia pasiva"; a la segunda, "tendencia activa".

Dico quod voluntas naturalis, ut sic, non est voluntas neque potentia, sed tantum dicit inclinationem potentiae ad recipiendam perfectionem, non ad agendam; et ideo ut sic est imperfecta, nisi sit sub illius perfectione, ad quam illa tendentia inclinat potentiam; unde naturalis voluntas non tendit, sed est ipsa tendentia, quia voluntas absolute tendit, et hoc patet ad recipiendam; sed est alia tendentia in eadem potentia ut libere et active agat et tendat eligendo actum, ita quod in una potentia est duplex tendentia, activa et passiva.³⁵

No debe, pues, concebirse necesariamente todo apetito innato de la voluntad, como tendencia intrínseca a la actividad y movimiento hacia la propia perfección, al modo que ocurre en el ejemplo de la gravedad.³⁶ Lo que esta tendencia pasiva a recibir una perfección tiene de común con la inclinación de la gravedad es: a) el no suponer conocimiento alguno previo a la tendencia misma, b) su intrínseca e identificación con la propia naturaleza, c) la intrínseca determinación a recibir tal perfección, en tal forma que fuera de ella el ser, de que se trata queda siempre imperfecto. Pero no incluye, como la gravedad, tendencia a ponerse por sí misma en movimiento hacia su centro.

4. Definidos así los caracteres generales del apetito innato, Escoto afirma que toda naturaleza racional tiende con apetito innato a la visión de Dios, en cuya inmediata posesión consiste la perfección suprema de la creatura racional y por lo tanto, la santidad y reposo de dicho apetito:

De primo appetitu dico, quod non est actus aliquis elicitus, a voluntate, sed tantum inclinatio quaedam... dico quod est inclinatio ad propriam perfectionem suam, sicut in aliis non habentibus appetitum liberum... De hoc appetitu naturali patet quod voluntas necessario et perpetuo et summe appetit beatitudinem: et hoc in particulari.³⁷

³⁵ *Opus*, 3, d. 17, q. un., n. 5.

³⁶ *Opus*, 4, d. 49, q. 8, n. 6.

³⁷ *Opus*, 4, d. 49, q. 10, n. 2; *cf.* *Opus*, 1, *Prolog.* q. 1, n. 12; 3, d. 2, q. 1, n. 14; *Rep.* 4, d. 49, q. 9, n. 9; *Quodlibet* q. 17, n. 2.

Con el término "beatitudo in particulari" o "in speciali" como contrapuesto al de "beatitudo in universali" señala Escoto la visión de la esencia divina: "...conceditur quod verum est beatitudinem non actum in universali, sed etiam se apertum appetit naturaliter ab homine. Sed non est actum naturaliter ratione, quod ipse se particulari, quae scilicet consistit in illo, quo nos credimus aliam considerare, appetit naturaliter ab homine: oportet enim esse actum per rationem naturalem, quod illa actus estis est convenienter tanquam finis. (*Opus*, 4, d. 49, q. 2, n. 32) ...Verum est quod aliqua

Todo ser intelectual creado es de tal naturaleza, según Escoto, que sólo puede lograr su perfección y reposo definitivo en la unión más perfecta posible con Dios: es decir, mediante la visión intuitiva:

Natura intellectualis nata est ultimate et maxime perfici in eo solo quod est sibi propter se volendum, ergo non potest ultimate perfici nisi illo habito, sicut est possibile ab ea haberi.³⁸

Una vez afirmada su existencia, Escoto pasa a señalar los caracteres de dicho apetito innato a la visión de la esencia divina.

A) Es un apetito necesario, es decir, no es una tendencia que dependa de nuestra libertad:

... patet, quia natura non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem: quia si tollis illam inclinationem tollis naturam; sed appetitus naturalis non est nisi inclinatio talis.³⁹

B) Es universal a todos los seres intelectuales creados, identificado como está con su propia naturaleza: de ahí que también lo tienen los condenados:

... in eis (damnatibus) est appetitus naturalis respectu beatitudinis; quia sicut supra dictum est, appetitus naturalis non addit aliquam perfectionem super naturam absolutam, sed solum inclinationem ipsius naturae ad suam perfectionem et ideo, manente natura, manet ille appetitus.⁴⁰

C) Es sumo en intensidad, por ser su objeto la perfección suprema del hombre:

Quod summe appetat, probet, quia summa inclinatio naturae est ad summam perfectionem... sed summa perfectio voluntatis est beatitudo...⁴¹

D) Dicho apetito reside tanto en la voluntad como en el entendimiento, aun cuando Escoto menciona con más frecuencia el apetito innato de la voluntad hacia la unión inmediata con Dios.⁴²

beatitudo et felicitas nota est homine naturali, sed non illa quae consistit in clara Dei visione post hanc vitam, quia illa solum tenetur ex credito. (*Rep.* 4, d. 49, q. 2, n. 25). Escoto toma el término "beatitudo in universali, in particulari" de S. Tomás y Enrique Gandav., a los que imputa en *Opus*, 4, d. 49, q. 10, n. 2. *Cfr.* S. Th. 1-2, q. 3, a. 8; Hier. Gaud., *Quodlibet* 3, q. 17, fol. 79, lit. R. Tanto S. Tomás como el Gandavense designan con el término "beatitudo in particulari" la visión beatífica.

³⁸ *Opus*, 4, d. 49, q. 2, n. 22-24.

³⁹ *Opus*, 4, d. 49, q. 10, n. 5.

⁴⁰ *Ibid.*, n. 11; *cf.* *Report.* *Ibid.* q. 9, n. 13.

⁴¹ *Opus*, 4, d. 49, q. 10, n. 5. La expresión "summe appetere" significa en Escoto, un apetito sumo en intensidad, de que es capaz la facultad. *Cfr.* *Opus*, 1, d. 29, q. 49, n. 4. En la misma q. 10, 1. 4, d. 49, n. 5, opone "summe appetere" a "summe appetere".

⁴² *Opus*, 4, d. 49, q. 8, n. 4, 6, 7; d. 50, q. 6, n. 2; *Opus*, 1, d. 3, q. 3, n. 3; *De anima*, q. 15, n. 8.

E) El objeto de tal apetito no puede ser un bien aprehendido universalmente, sino un bien existente y concreto.⁴³

F) Es una tendencia hacia la visión de Dios; pero no a alcanzarla por las propias fuerzas naturales o mediante la causalidad de un ser creado cualquiera. Tal tendencia no incluye en su concepto una inclinación a ponerse en movimiento hacia la consecución de la perfección apetecida. Se apetece la visión de Dios, del modo que es posible al ser creado, es decir, recibiendo la acción sobrenatural de Dios.

Escoto no formula en ninguna parte en términos explícitos este carácter pasivo del apetito natural de la visión de Dios; pero lo indica suficientemente al distinguir, de un modo general, en la voluntad dos tendencias naturales—una, pasiva, a recibir y otra, activa, a obrar—y al afirmar por otra parte, como luego veremos, que el ser intelectual creado, es absolutamente impotente para ordenarse activamente hacia la consecución de la visión de Dios. Poner en el tal ser un apetito natural, que incluyera tendencia activa hacia el fin, sería incurrir en una contradicción manifiesta, y nada nos obliga a atribuir tal contradicción a Escoto.

5. Es interesante notar el argumento que Escoto emplea para probar la existencia de tal apetito innato, pues de este modo se comprenderá mejor la crítica de Cayetano.

Ante todo, Escoto confiesa expresamente que la existencia de dicha tendencia natural hacia la visión de la esencia divina no puede el hombre en esta vida conocerla por sola razón natural.⁴⁴

Y no conocemos naturalmente tal apetito, porque no podemos conocer naturalmente que la visión de Dios es posible al hombre, es decir, que tal modo de conocer a Dios sea una perfección conveniente al hombre. La razón última de esto está en que en esta vida—pro statu isto—, no conocemos nuestra alma sino a través de la imaginación y los sentidos, y así no descubrimos en ella esa tendencia esencial a la visión de Dios.⁴⁵

Por eso Escoto al querer probar que el alma humana es capaz de ver a Dios recurre a la revelación.⁴⁶

Una vez conocida por revelación la verdad de que la visión de Dios es una perfección conveniente a la naturaleza humana, deduce de esta

⁴³ *Opus*, 4, d. 49, q. 10, n. 2.

⁴⁴ *Opus*, 4, d. 49, q. 2, n. 32; *Rep.*, 4, d. 49, q. 2, n. 1, 25, 29, 30.

⁴⁵ *Opus*, 1, *Prolog.* q. 1, n. 13-12.

⁴⁶ *Opus*, 4, d. 49, q. 8, n. 1; *Rep.* *Ibid.* q. 7, n. 1.

verdad, mediante un principio de razón, para Escoto evidente, que el alma humana posee una tendencia innata a la visión de Dios:

sicut enim quilibet natura habet inclinationem ad suam perfectionem, sic etiam natura intellectualis, scilicet voluntas, habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem.⁴⁷

... natura non potest remanere natura quin inclinetur ad propriam perfectionem.⁴⁸

... materia appetit formam et universaliter imperfectam suam perfectionem...⁴⁹

Esse et permanere continentur sub ratione appetibilis quia permanere est bonum: modo omnia hominum appetunt, ut patet 1.^o Ethic.⁵⁰

Expresado bajo la metáfora de la gravedad, formula así el mismo principio: "Omne ens tendit in suum locum."⁵¹

Así, pues, considerada bajo el punto de vista de la tendencia intrínseca más honda e intensa del ser intelectual creado la visión de Dios es tan natural al mismo, como a la piedra permanecer en el centro de los cuerpos pesados, lugar único de su perfecto reposo.

Bajo el punto de vista de la pura recepción, Escoto afirma de igual modo que el alma humana es por su propia naturaleza, sin necesidad de disposición previa alguna, capaz de recibir inmediatamente la visión de Dios o felicidad sobrenatural:

Dico primo quod anima humana in puris naturalibus est immediatum susceptivum beatitudinis.⁵²

Escoto rechaza, como innecesaria, toda disposición previa ordenada únicamente a la recepción de una forma sobrenatural.⁵³

La sobrenaturalidad de la visión de Dios no está, pues, en que supere el apetito natural o la capacidad receptiva natural del alma humana: está en el orden de la consecución, en cuanto el hombre no puede mediante sus fuerzas activas, o las de cualquier ser creado, alcanzarla:

... natura humana non est sufficienter activa ex suis naturalibus ad videndum Deum visione beata.⁵⁴

⁴⁷ *Opus*, 4, d. 49, q. 2, n. 2.

⁴⁸ *Opus*, *Ibid.* n. 11 y 15.

⁴⁹ *Ibid.* n. 2.

⁵⁰ *In Phys.*, 1, 1, c. 22, n. 6.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Rep.*, 4, d. 49, q. 10, n. 7; *cf.* *Opus*, *Ibid.*, q. 11, n. 8.

⁵³ *Opus*, 4, d. 49, q. 11, n. 9.

⁵⁴ *Opus*, 4, d. 49, q. 12, n. 9; *cf.* *Rep.* *Ibid.*, q. 10, n. 2.

La razón última está en que la esencia divina, en razón de objeto cognoscible, sólo está naturalmente presente a Dios y ningún ser creado puede por sus fuerzas hacer inmediatamente presente tal objeto a su propia inteligencia:

Anima humana non est efficiens activa ex puris naturalibus ad consequendum actum visionis, quia impossibile est intellectum esse causam visionis, nisi intellectus habet in se obiectum cognitum, vel aliud quo eminentius continetur: sed natura humana non habet Deum in se praesentem sub ratione obiecti, nec in alio in quo eminentius continetur, quia in nullo alio potest eminentius contineri.⁵⁵

Por lo tanto, según la doctrina de Escoto, el ser racional creado verifica la extraña paradoja de tener una inclinación natural profundísima, tan profunda como su naturaleza misma, hacia la unión inmediata con Dios en la visión intuitiva de su esencia, al mismo tiempo que es totalmente impotente de llegar a ella por sus propias fuerzas o las de cualquier ser creado:

... nec sequitur quod sit naturalis (actus beatificus) quia summe inclinatur (voluntas) secundum naturam suam in summas perfectiones, quam tamen habere non potest ex puris naturalibus: hanc tamen summe naturaliter recipit.⁵⁶

6. Esta concepción de lo sobrenatural no la limita Escoto al caso particular de la visión de Dios; por el contrario la universaliza para todos los casos en que el alma recibe una perfección sobrenatural cualquiera:

Ad questionem igitur respondeo, distinguendo primo, qualiter aliquid dicitur supernaturale. Potentia enim receptiva comparatur ad actum quem recipit: vel ad agens a quo recipit. Primo modo ipsa est potentia naturalis, vel violenta, vel neutra. Naturalis, si naturaliter inclinatur: violenta, si sit contra inclinationem naturalem: neutra, si neque inclinatur ad istam formam, neque ad oppositam. In hac comparatione nulla est supernaturalitas.⁵⁷

Para distinguir lo natural de lo sobrenatural y colocar lo sobrenatural allí donde se halla (prescindiendo por ahora de si Escoto admite perfecciones intrínsecamente sobrenaturales), es preciso considerar por separado, por un lado, el orden ontológico de la potencia receptiva a la perfección o forma que recibe: de otro, el orden ontológico de la mis-

⁵⁵ *Opus*, *Ibid.*, n. 9; *cf.* *Rep. Ibid.*, q. 10, n. 8.

⁵⁶ *Report.*, 3. d. 18, q. 3, n. 7.

⁵⁷ *Opus*, *I*, *Prot.* q. 1, n. 21; *cf.* *Opus*, 4. d. 43, q. 4, nn. 35; *Rep. Ibid.*

ma potencia receptiva a la causa eficiente, que obra sobre ella y le comunica tal perfección.

En el orden ontológico de la potencia pasiva a la forma que recibe, cualquiera que esta sea, no hay sobrenaturalidad ninguna. En este orden sólo cabe hablar de potencia natural, violenta y neutra: violenta, cuando la potencia receptiva tiene inclinación contraria a la forma que recibe: neutra, si ni se inclina naturalmente a ella, ni a la forma contraria: natural, si la potencia receptiva por sí misma es inclinada a tal forma. Así, empleando el ejemplo concreto del mismo Escoto:

Ad propositum dico, quod comparando intellectum possibilem ad notitiam actualement in se, nulla est sibi cognitio supernaturalis; quia intellectus possibilis quascunque cognitione naturaliter perficitur et ad quascunque naturaliter inclinatur.⁵⁸

Pero si se consideran la potencia pasiva y la causa eficiente que obra sobre ella, pueden ocurrir dos casos: o que obra sobre ella el principio activo al que dentro del orden de las cosas creadas corresponde obrar sobre ella, o que fuera de este orden, obra sobre ella una causa superior, que no es aquella a la que naturalmente corresponde obrar sobre ella:

Sed comparando receptivum ad agens, a quo recipit formam, est naturalitas, quando receptivum comparatur ad tale agens, quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passio. Supernaturalitas autem, quando comparatur ad tale agens, quod non est naturaliter impressivum illius formae, in illo passio.⁵⁹

Hay naturalidad cuando obra sobre la potencia pasiva su principio activo: hay sobrenaturalidad, cuando obra sobre ella el principio activo sobrenatural. Para descubrir la naturalidad y sobrenaturalidad es preciso, por lo tanto, considerar la potencia pasiva, no en orden a la perfección recibida, cualquiera que ésta sea, sino en orden a la causa eficiente que actúa sobre ella. Así, volviendo al mismo ejemplo:

Ad propositum dico, quod comparando intellectum possibilem ad notitiam actualement in se, nulla est sibi cognitio supernaturalis: quia intellectus possibilis quascunque cognitione naturaliter perficitur et ad quascunque naturaliter inclinatur. Sed secundo modo loquendo, sic est supernaturalitas, quae generatur ab aliquo agente, quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter. Pro statu autem isto secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et

⁵⁸ *Opus*, *I*, *Prot.*, q. 1, n. 22.

⁵⁹ *Opus*, *I*, *Prot.*, q. 1, n. 20.

phantasmate: igitur illa sola cognitio naturalis est, quae ab istis agentibus potest imprimi... (revelatio) ideo est supernaturalis, quia est ab agente quod non est naturaliter motivum intellectus nostri pro statu isto.⁶⁰

La naturalidad y la sobrenaturalidad están no en la recepción de la forma, cualquiera que ella sea, sino en la causalidad eficiente. Cuando obra sobre la potencia pasiva el principio eficiente natural, hay naturalidad; si el agente sobrenatural, hay sobrenaturalidad:

... ideo enim aliquid dicitur supernaturale quia a supernaturali agente; naturale vero quia a naturali agente.⁶¹

Puede parecer, de momento, que esta definición escotista de lo natural y lo sobrenatural es tautológica, por una parte, y deficiente por otra. Tautológica, porque al definir lo natural, introduce de nuevo el término "naturaliter"... "ut autem passum comparatur ad agens a quo recipit formam, dicitur naturaliter moveri, quando movetur ab agente naturaliter sibi correspondente".⁶² Deficiente, porque no explica cuál es el agente sobrenatural y en que está su sobrenaturalidad.

Sin embargo no es una definición puramente tautológica y la deficiencia está más bien en la terminología, que en los conceptos.

En primer lugar, Escoto mismo se encarga de definirnos qué entiende por el adverbio "naturaliter":

"Espono illud vocabulum 'naturaliter': non enim illud dicitur solum naturaliter fieri, quod ab aliqua natura potest geri, sed quod ab omnibus causis naturalibus activis et passivis simul concurrentibus potest fieri".⁶³

Pero ¿cuáles son los principios activos naturales? Escoto llama agente o principio activo natural a toda causa eficiente creada, a toda causa segunda; y agente sobrenatural a Dios, en cuanto es una causa que está fuera y sobre el orden de las causas segundas:

... ex parte principii activi naturale dicitur quod habet naturalem ordinem activi ad passum; et supernaturale, quod excedit omnem talem ordinem; et illo modo quodcumque agens causatum dicitur naturale: et solum agens increatum dicitur supernaturale.⁶⁴

Así, pues, según Escoto, el mundo u orden de lo natural está constituido por los seres creados todos y todo lo que por sus mutuas interac-

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Opus*, 4. d. 10, q. 7, n. 8.

⁶² *Opus*, 4. d. 43, q. 4, n. 3.

⁶³ *Rep.*, 4. d. 10, q. 5, n. 4; *cf.* *Opus Ibid.*, q. 8, n. 3.

⁶⁴ *Opus*, 4. d. 43, q. 4, n. 2; *cf.* *Rep. Ibid.* n. 3; 4. d. 10, q. 9, n. 4; 2. d. 4, q. un., n. 2.

ciones puede producirse. Fuera de ese orden se halla Dios, causa sobrenatural, que obra, como luego veremos, mediante su poder creador y en virtud de su soberana libertad y liberalidad. Lo sobrenatural está en que Dios, interviniendo fuera del curso de las causas segundas, obra sobre las potencias pasivas creadas, que naturalmente deberían ser reducidas al acto por su causa activa creada correspondiente.

Para hablar, pues, la sobrenaturalidad hay que considerar la potencia receptiva, no en orden a la perfección recibida, sino en orden al principio activo del que la recibe: y existe sobrenaturalidad, cuando es Dios el que, interviniendo fuera del orden de las causas creadas, obra sobre una potencia receptiva.

El siguiente esquema nos dará una representación sensible de la concepción escotista:

Perfección natural	POTENCIA RECEPTIVA	Princ. act. nat.
naturalidad	naturalidad	
Perfección sobrenatural	POTENCIA RECEPTIVA	Princ. act. sobrenat.
naturalidad	obediencialidad sobrenaturalidad	

La paradoja que antes encontramos en la concepción escotista acerca del ser intelectual creado—tendencia natural a poseer una perfección junto con una impotencia activa natural de llegar a ella—, se repite aquí bajo otra forma. La potencia pasiva apetece y recibe naturalmente una perfección, que sólo se le puede comunicar sobrenaturalmente: es natural que apetezca y reciba tal perfección. Pero es sobrenatural el que obra sobre ella la causa activa, única capaz de comunicársela.

Intellectus noster est in potentia naturali et desiderium naturale habet ad omnia intelligibilia intelligenda et ad beatitudinem consequendum, secundum Augustinum; tamen ex propriis sibi vel creaturae cuiuscunque non potest ad hoc attingere; non igitur omni potentiae passivae naturali correspondet activa naturalis, quae possit effective ipsam reducere ad actum; sed sufficit potentiae passivae naturalis, quod in natura sua habet, quod possit recipere illam perfectionem, ad quam potentiam habet naturalem: et hoc sive ab agente naturali, sive supernaturali.⁶⁵

⁶⁵ *De Anima*, q. 13, n. 9.

La misma potencia que es natural respecto de la perfección sobrenatural, naturalmente por ella apetecida, es obediencial respecto de Dios, principio activo sobrenatural que le comunica tal perfección. Escoto reconoce la existencia de la potencia obediencial en el alma humana: pero esta potencia la posee el alma tan sólo respecto de la eficiencia divina, y no respecto de la potencia recibida, cualquiera que ella sea. Estar el alma en potencia obediencial significa exclusivamente estar sometida, a la acción de Dios, que puede en virtud de su omnipotencia y libertad obrar sobre ella.

Potentia obediencialis in creatura respicit efficientiam primi efficientis, non aliam potentiam activam⁶⁴.

A la potencia obediencial de la creatura no corresponde ninguna causa activa segunda, sino sólo el poder creador de Dios y la acción sobrenatural del mismo.

Esto supuesto se explica porque Escoto parece identificar la sobrenaturalidad de una perfección con el hecho de haber sido causado por creación:

... charitas, licet sit ens supernaturalis, quia per creationem solum sicut et aliae virtutes theologicae... tamen, postquam posita est in esse, vera est perfectio naturalis ipsius voluntatis⁶⁵.

Precisa recordar que, según Escoto, el poder creador es en tal forma exclusivo de Dios, que ningún ser creado puede crear nada, ni aun como causa instrumental; esta es la razón por qué rechaza la teoría de la causalidad instrumental en los sacramentos⁶⁶.

La creación es la línea divisoria que separa la actividad de la creatura de la del Creador; el modo de obrar propio de las causas segundas es la accióneductiva. Por lo tanto las perfecciones sobrenaturales sólo pueden originarse por creación; de lo contrario estarían al alcance de las causas segundas y dejarían de ser sobrenaturales, para pasar a ser perfecciones de orden natural. El ser producida por creación es una condición previa necesaria de la sobrenaturalidad de la forma:

... si gratia et charitas augerentur per extraxionem de potentia ad actum, aut igitur per extraxionem de potentia subiecti, scilicet animae vel voluntatis, aut charitatis preexistentis. Non primo modo, quia tunc esset forma naturalitereducta et ita forma naturalis, quod est falsum et contra fidem⁶⁷.

⁶⁴ Oxon., 3. d. 1. q. 4. n. 7; cfr. Oxon., 1. Pról. q. 1. n. 24.

⁶⁵ Rep., 4. d. 10. q. 9. n. 8.

⁶⁶ Oxon., 1. d. 1. q. 1. n. 28-31; cfr. Rep. Ibid. q. 5. n. 4-8.

⁶⁷ Oxon., 1. d. 17. q. 6. n. 1.

De este modo lo natural y lo sobrenatural quedan ya parcialmente definidos y separados por Escoto: todo aquello que puede ser producido por la causalidad eficiente, exclusivamenteeductiva, de las causas segundas, es natural.

7. Pero todavía cabe preguntar: si Dios es agente sobrenatural porque su virtud activa es infinita y su causalidad eficiente, creadora, ¿toda actividad creadora de Dios es sobrenatural y sobrenatural también la forma así producida? Escoto ha resuelto concretamente este problema en el caso de la creación del alma humana; la creación es una condición previa necesaria para la sobrenaturalidad de la forma, pero no suficiente: la creación del alma humana es natural y natural la forma así creada:

... quando enim Deus assistit ut generalis causa ad aliquem effectum causandum, si natura disponit, non dicitur miraculose conferri nec illud collatum dicitur esse supernaturale, sed magis naturale ut patet de corpore organico et infusione animae⁶⁸.

Para que haya sobrenaturalidad no basta que obre la acción creativa del agente sobrenatural, Dios; es necesario además que obre sobrenaturalmente.

... illa cognitio (el conocimiento quiditativo y no intuitivo de la esencia divina, que Escoto cree sobrenaturalmente posible en los ángeles y de que luego hablaremos), non esset more naturalis, quia ad eam non posset Angelus attingere ex naturalibus suis, neque ex causis necessariis alicuius naturaliter agentis... ipsa species est a causa supernaturali et supernaturaliter agente... nullo modo posset habere illam speciem distinctam respectu essentiae divinae nisi ab ipso Deo imprimente et hoc non naturaliter sed supernaturaliter⁶⁹.

... ens scilicet supernaturale non potest fieri nisi ab agente supernaturali et actione supernaturali⁷⁰.

No es, pues, sobrenatural, según Escoto, toda actividad ad extra del agente sobrenatural. Escoto distingue y contrapone la "influencia generalis" de Dios a su "influencia specialis".

La "influencia generalis" se extiende a todo lo que Dios obra según su providencia ordinaria, conforme al curso debido a la naturaleza de las causas segundas: la "influencia specialis" tiene lugar cuando Dios interviene fuera de ese curso⁷¹.

⁶⁸ Oxon., 3. d. 24. q. un., n. 12.

⁶⁹ Oxon., 2. d. 3. q. 9. n. 38.

⁷⁰ Report., 4. d. 10. q. 8. n. 11.

⁷¹ Misc., q. 5. n. 21; Oxon., Pról., q. 2. later. nn. 16-17.

Así, pues Dios, unas veces obra naturalmente, como "generalis causa" y mediante su "influencia generalis" y otras sobrenaturalmente, "supernaturaliter" y mediante una "influencia specialis".

¿En qué consiste éso especial que permite distinguir cuando obra Dios sobrenaturalmente y cuando naturalmente? La respuesta a esta pregunta nos dará el último y definitivo elemento para distinguir lo natural de lo sobrenatural, tal como Escoto lo concibe. Este elemento es el de necesidad o exigencia ontológica: cuando Dios obra conforme a las exigencias ontológicas de los seres creados, obra naturalmente: cuando obra sobre ellos, pura y gratuitamente, en virtud de su liberalidad, obra sobrenaturalmente.

La creación del alma es natural porque "natura disponit"⁷².

... organisatio corporis est dispositio ad animam intellectivam necessitans⁷³.

Escoto contrapone lo natural a lo gratuito, porque lo gratuito no se sigue necesariamente de la naturaleza de las cosas:

... quantumcumque gratia concederetur alicui creaturae, semper tamen esset gratia, nec esset naturalis, ita quod de natura eius vel consequens naturam necessario⁷⁴.

Consignientemente, distingue tres grados de perfección que puede tener el alma humana: uno estrictamente sobrenatural, en la gloria, por la visión de Dios; otro, también en la gloria, en cuanto entonces por razón de la glorificación del cuerpo, no dependerá, ya de la imaginación en su actividad cognoscitiva; y un tercero grado de perfección de orden estrictamente natural, perfección que su naturaleza necesariamente reclama y por eso siempre le acompaña: es su perfección natural:

Anima humana, etsi in quocumque statu, sive scilicet naturae institutae sive destitutae sive reitutae⁷⁵, habet eandem perfectionem naturalem, intelligendo de illa quam ex necessitate naturae requirit, tamen ad perfectionem naturalem supremam in solo tertio statu attingit, in quo non tantum habebit supernaturalem perfectionem gloriosam, sed etiam perfectionem supremam ipsius naturae... Potest igitur intelligi questio de illa perfectione naturali quae semper habetur: vel de ista suprema...⁷⁶.

⁷² Oxon., 1. 3. d. 24. q. un., n. 2.

⁷³ Oxon., 2. d. 4. q. 1. q. 1. n. 21.

⁷⁴ Oxon., 2. d. 23. q. un., n. 9; cfr. Ibid., d. 3. q. 9. n. 7.

⁷⁵ "Natura instituta" significa en Escoto el estado de hombre antes del pecado original; "natura destituta" significa el estado del hombre después del pecado original. Cfr. Oxon., 1. Pról., q. 1. n. 13. "Natura reitutata" significa el estado del alma en la gloria, pero no en cuanto ve a Dios, sino en cuanto por razón del estado glorioso del cuerpo no depende de la imaginación en su actividad. Cfr. Oxon., 1. d. 3. q. 3. n. 24. Puede verse también la interpretación de Lybeto, Quodl. 14. n. 2.

⁷⁶ Quodl., 14. n. 2.

Por lo tanto Escoto contradistingue la perfección natural del alma, de las perfecciones no tales, porque aquella es debida al alma y las otras no lo son. Y es que, según Escoto, Dios debe dar a los seres creados lo que su naturaleza exige. Al preguntar: "Utrum in Deo sit iustitia" y objetarse "iustitia inclinatur ad reddendum debitum: Deus nulli est debitor, ergo"⁷⁷, replica:

Ad tertium dico quod non simpliciter est debitor nisi bonitati suae, ut diligit eum: creaturis autem est debitor ex liberalitate sua ut communicet eis quod natura sua exigit: quae exigentia in eis ponitur quoddam iustum, licet secundum naturam, quasi secundarium obiectum iustitiae: tamen secundum veritatem, nihil est determinatum iustum extra Deum, nisi secundum quid, scilicet cum hac modificatione, quantum est ex parte creaturae⁷⁸.

Sin entrar en ulteriores explicaciones acerca de cómo entiende Escoto "debitum" de Dios respecto de los seres creados, es evidente que reconoce algún nexo o necesidad ontológica entre el modo de ser de las creaturas y la actividad divina ad extra.

Dios obra sobrenaturalmente cuando obra por pura liberalidad y gratuitamente fuera de su actividad ordinaria exigida, de algún modo, por las causas segundas.

Gratia proprie accipitur gratuita Dei voluntas secundum quod est ex mera liberalitate, ut distinguatur contra operationes communes, et ut datur absque dispositione acquisita per actus recipientis, quia Deus non dicitur movere coelum per gratiam⁷⁹.

La gratuidad o pura liberalidad, es decir, ausencia de toda exigencia de parte de la creatura, he ahí la característica distintiva de la actividad sobrenatural divina.

Aunque con expresión un tanto imperfecta, Escoto indicaba ya estos elementos de *debito* e *indebido*, *necesidad* o *plena liberalidad*, cuando definía lo natural en orden al principio activo creado y lo sobrenatural en orden al principio activo increado: Escoto indicia vagamente que Dios no es la causa, a la que naturalmente corresponde obrar sobre las potencias pasivas creadas, sino las causas activas creadas (fuera del caso de la creación del alma).

... naturale dicitur quod habet naturalem ordinem activi ad passum: supernaturale, quod excedit omnem talem ordinem naturalem...⁸⁰.

⁷⁷ Oxon., 4. d. 46. q. un., n. 1.

⁷⁸ Ibid., n. 12.

⁷⁹ Report., 3. d. 2. q. 1. n. 10; cfr. Oxon. Ibid., n. 11; q. 2. n. 15.

⁸⁰ Oxon., 4. d. 43. q. 4. n. 3.

dicatur (passum) naturaliter moveri, quando movetur ab agente naturaliter sibi correspondente: supernaturaliter autem moveri, quando ab agente supra totum ordinem agentis naturaliter proportionato alio.⁸²
... si aliquid agens naturale sit naturae et imprimere naturaliter talem formam, sic est receptio naturalis: si vero agens sit supernaturalis, quod non est sic naturae agere respectu eius, dicatur supernaturalis.⁸⁴

Los conceptos de "debido" y "gratuito" son, pues, los que en último término separan en el pensamiento de Escoto lo natural de lo sobrenatural.

In pura rectitudine naturali potest (Deus) hominem creare...; quia si non posset natura fieri recta rectitudine naturali et sine gratia, tunc gratia esset naturalis, licet non naturae lapsae, tamen naturae in rectitudine propria institutae...⁸⁵

Escoto hace resaltar de un modo especial la gratitud de la visión de la esencia divina, concedida al ser racional creado:

Deus autem sub propria ratione divinitatis non est praesens alicui intellectui creato, nisi mere voluntarie.⁸⁶

De este modo resultan más claros los dos términos que constituyen el concepto escotístico, un tanto paradójico a primera vista, acerca del ser intelectual creado: de una parte tendencia innata, tan profunda como la misma naturaleza, a ver la esencia divina; de otra absoluta y total gratitud y libertad, de parte de Dios, para comunicársela.

Como síntesis de esta exposición, podemos concluir que según Escoto es natural todo lo que cae dentro de la causalidad eficienteeductiva de las causas segundas y lo que Dios obra conforme a las exigencias de las cosas creadas; y sobrenatural, lo que obra Dios en virtud de su poder creador y de su pura liberalidad, sobre todas las exigencias de los seres creados.

8. Una vez establecido el pensamiento de Escoto acerca de lo sobrenatural, en el orden de la causalidad eficiente, cabe preguntar si Escoto reduce lo sobrenatural a ese orden o admite perfecciones intrínsecamente sobrenaturales en sí mismas. En una palabra, la cuestión es: ¿reduce Escoto la sobrenaturalidad de las perfecciones llamadas sobrenaturales, v. g., la gracia, a una mera denominación extrínseca pro-

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Report.*, 4. d. 43, q. 4. n. 7. *Cfr. Quodl.*, 14. n. 13.

⁸⁴ *Osse.*, 4. d. 1. q. 6. n. 4.

⁸⁵ *Quodl.*, q. 14. n. 10; *cfr. Ibid.*, nn. 17-18; *Osse.*, 1. d. 3, q. 2. n. 16; 4. d. 40, q. 4. n. 8.

veniente de su causa eficiente o a una mera relación respecto de la misma, o reconoce Escoto que dichas perfecciones por sí mismas—por su misma entidad—por algo absoluto e intrínseco a ellas—se diferencian de las perfecciones de orden natural, de modo que su sobrenaturalidad en cuanto tal afecte a su modo intrínseco de ser, a su misma naturaleza?

Para entender perfectamente la crítica de Cayetano a la teoría de Escoto nos es preciso resolver este problema. Para ello estudiaremos principalmente las perfecciones que Escoto considera como únicas estrictamente sobrenaturales: a saber, la gracia y la visión beatífica.⁸⁷

Escoto dice en términos formales que la caridad "forma es supernaturalis et perfecta"⁸⁸. También llama a la fe "forma sobrenatural" y distingue su sobrenaturalidad de la de su causa eficiente.⁸⁹

Pero más aún que este mero calificativo de sobrenatural, nos dará luz para conocer el pensamiento de Escoto el analizar las propiedades que atribuye a la gracia en virtud precisamente de su sobrenaturalidad.

Si bien con una terminología deficiente, Escoto tiene muy claro el concepto de que hay dos clases de perfecciones sobrenaturales: unas, tales que de hecho han sido producidas por Dios sobrenaturalmente, pero que dado lo que en sí mismas son, pueden ser causadas naturalmente (hoy diríamos "supernaturales quoad modum"); y otras, tales, que solamente pueden ser producidas por Dios sobrenaturalmente. Para establecer tal distinción le ha bastado a Escoto tener en cuenta el diverso modo según el cual tales perfecciones son producidas: unas sobrenaturalmente, sólo de hecho, y las otras, necesariamente.⁹⁰ Pero Escoto distingue con no menor precisión en los conceptos las perfecciones preternaturales de las estrictamente sobrenaturales, que no son, según él, sino la gracia y la gloria.

El estado de justicia original de nuestros primeros padres incluía necesariamente, según Escoto, un don sobrenatural, es decir, un don tal, que sólo Dios gratuitamente podía comunicar al hombre:

... cum hoc non haberet potentia facta in parvis naturalibus, necesse est ipsam (iustitiam originalem) ponere donum supernaturale... et cum nihil sit tale ex parte ipsius voluntatis, oportet aliquid fuisse in voluntate supernaturale... illa iustitia fuit donum supernaturale, quod non potuit esse ex aliquo dono naturali ipsius voluntatis... ista omnia ex parvis naturalibus suis non potuit habere.⁹¹

⁸⁷ *Osse.*, 2. d. 2. q. 8. n. 7.

⁸⁸ *Osse.*, 4. d. 6. q. 9. n. 5; *cfr. Quodl.*, 17. q. 17. n. 4; q. 11. n. 2; *Osse.*, 1. d. 17, q. 1. n. 22.

⁸⁹ *Osse.*, 1. *Procl.*, q. 1. n. 34.

⁹⁰ *Osse.*, 1. *Procl.*, q. 1. n. 22.

⁹¹ *Osse.*, 2. d. 29. q. 1. nn. 4-5.

La justicia original está, pues, fuera del alcance de las fuerzas naturales; y sin embargo la gracia, perfección igualmente fuera del alcance de las mismas, es una perfección de orden superior a la justicia original:

...Dico quod si fuerit aliquid donum supernaturale, non tamen oportet quod sit principium merendi; se enim habet ad gratiam ut excedens et excessum... excedit gratia quia ipsa coniungit finem ut bonum supernaturale, et ut supernaturaliter per meritum attingendo tale bonum.⁹²

La gracia tiene sobre la propiedad de su origen sobrenatural—común con la justicia original—dos propiedades intrínsecas y exclusivas, que no tiene la justicia original: la de ser principio del acto meritorio y la de ordenar y unir al hombre con el fin último sobrenatural: por ello la gracia, según Escoto, es perfección de orden estrictamente sobrenatural.⁹³

Escoto, como es sabido, sostiene la extraña teoría de que es posible en el ángel un conocimiento distinto y quidditativo, más no intuitivo e inmediato, de la esencia divina; conocimiento que tendría lugar mediante una especie creada, que representara perfectamente la esencia divina. No sería conocimiento intuitivo, porque no se terminaría a un objeto presente por sí mismo inmediatamente al entendimiento angelico.⁹⁴

Teoría bien endeble y extraña sin duda: pero la consideración de la sobrenaturalidad que Escoto le atribuye en comparación de la gracia, nos manifiesta el pensamiento de Escoto acerca de la sobrenaturalidad de la gracia y la gloria:

... illa cognitio non esset mere naturalis, quia ad eam non posset Angelus attingere ex naturalibus suis neque ex causis necessariis alienis agentis... ipsa species est a causa supernaturali et supernaturaliter agente.⁹⁵

Y sin embargo tal conocimiento, de origen estrictamente sobrenatural, no sería en sí mismo una perfección sobrenatural, propiamente dicha:

Ita quod quidquid cognoscit Angelus de Deo in virtute illius speciei, aliquo modo cognoscit naturaliter et aliquo modo non naturaliter: naturaliter in quantum ista non est principium gratuiti actus, nec gloriosi: non naturaliter autem, quantum ad istam non posset pertingere ex naturalibus, neque aliqua actione naturali...⁹⁶

⁹² *Ibid.*, n. 7.

⁹³ *Report.*, 2. d. 2. q. 4. n. 3; *Quodl.*, q. 14. n. 2.

⁹⁴ *Osse.*, 2. d. 3. q. 9. n. 7; *Report.*, *Ibid.*, n. 4. nn. 3-10.

⁹⁵ *Osse.*, *Ibid.*, n. 16-17.

⁹⁶ *Osse.*, *Ibid.*, n. 7.

Estas son, pues, las tres propiedades que Escoto reconoce en la gracia, en cuanto es perfección de orden estrictamente sobrenatural: a) ordenar positivamente al hombre al fin sobrenatural; b) ser principio activo del acto meritorio; c) tener una función activa en la unión beatífica. Estudiémosla separadamente.

Hemos indicado ya que, según Escoto, la naturaleza racional posee una inclinación innata hacia la visión de Dios, juntamente con una impotencia activa absoluta de llegar a ella. En el orden de la consecución de la visión de Dios las fuerzas activas naturales son nulas. El hombre no puede por sus fuerzas naturales dar un solo paso que le acerque a la gloria. Esta impotencia desaparece tan sólo mediante la infusión de las virtudes sobrenaturales, que son las que positivamente acercan al hombre hacia la consecución de la bienaventuranza. La naturaleza del hombre por sí sola es tan sólo ordenable a ella; pero es la gracia la que le ordena a ella:

... natura... non dedit dispositiones proximas ab beatitudine, licet dederit potentias.⁹⁷

... quod immediate disponit vel ordinat ad finem ultimum... huiusmodi est gratia.⁹⁸

... ordinabilis talis naturae ad finem, ad quem fides et charitas disponit.⁹⁹

El ordenar positivamente al hombre hacia el fin último sobrenatural, es, pues, según Escoto, una propiedad exclusiva de la gracia, que le compete precisamente en virtud de su sobrenaturalidad.

9. La segunda es la de ser causa eficiente de los actos meritorios. Acto meritorio es, según Escoto, el producido por la gracia o caridad (sabido es que, según Escoto, ambas se identifican realmente) y el libre albedrío.¹⁰⁰

Escoto reconoce en tal acto una *bonidad intrínseca especial*, superior a la de todo acto honesto natural:

... in moralibus habetur eadem bonitas moralis, quia illa rectitudo est bonitas moralis vel non est sine ea: sed actus charitatis ultra rectitudinem, hoc est conformitatem sui ad cognitionem directivam, habet propriam bonitatem, ex hoc quod est secundum inclinationem charitatis.¹⁰¹

⁹⁷ *Osse.*, 4. d. 48. q. 11. n. 11.

⁹⁸ *Osse.*, 4. d. 1. q. 1. n. 31.

⁹⁹ *Osse.*, 1. *Procl.*, q. 1. n. 9; *cfr. Osse.*, 2. d. 26. q. un. n. 4; *Ibid.*, d. 27. n. 3; *Report.*, 2. d. 4. q. 1. n. 17.

¹⁰⁰ *Osse.*, 3. d. 24. p. un. n. 12; *Ibid.*, d. 13. q. 4. n. 23.

¹⁰¹ *Quodl.*, q. 17. n. 9.

Habe bonitatem nullis infidelis, neque fidelis in peccato mortali existens habere potest¹⁰².

Esta su bondad intrínseca especial es la razón por la cual el acto meritorio es acreedor a una complacencia divina única, en virtud de la cual Dios, quiere premiarlo con la vida eterna:

Actus meritorius est actus Deo specialiter acceptus, tanquam dignus premio reddendo pro illo actu. Specialiter dicitur, quia omnia acceptationi generali amando in secundum bonitatem suam, et ordinando ad seipsum ut ad finem; sed actum meritorium specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum iuste reddendum pro ipso¹⁰³.

Acceptar, según Escoto, es lo mismo que amar¹⁰⁴. Acceptar de un modo especial es amar de un modo especial. Lo especial de esta complacencia divina sobre el acto meritorio, correspondiente a la especial aceptabilidad o amabilidad intrínseca del mismo, está en que Dios quiere premiar tal acto con la vida eterna¹⁰⁵. Esta bondad intrínseca exclusiva del acto meritorio, que lo hace digno de ser premiado por Dios con la vida eterna, tiene su razón de ser en que la persona, que lo hace, es especialmente acepta al mismo Dios; y la persona lo es por razón de la sobrenaturalidad de la gracia, que la informa.

Alia autem habitudo requiritur ipsius actus (meritorii) ad formam supernaturalem, qua acceptatur ipsa persona vel potentia operans, quae ponitur esse gratia vel charitas. Non enim actus alienius acceptatur ut dignus premio, nisi persona operans sit accepta¹⁰⁶.

¹⁰² Quodlibet, q. 3, n. 13.

¹⁰³ Quodlibet, q. 17, n. 3; cf. *Quodlibet*, 1, d. 17, q. 3, n. 22; 2, d. 11, n. 4; Quodlibet, 3, d. 17, n. 13.

¹⁰⁴ *Quodlibet*, 2, d. 27, q. 2, n. 3; *Report.*, 1, d. 17, q. 2, n. 8.

¹⁰⁵ *Report.*, 1, d. 17, q. 2, n. 4; *Quodlibet*, 3, d. 22, q. 2, n. 2; 4, d. 1, q. 6, n. 7.

¹⁰⁶ Quodlibet, q. 17, n. 4.

Es cierto que Escoto afirma que los méritos no son por sí solos causa suficiente de la gloria; la gloria, en último término, tiene su razón de ser en el acto libre y gratuito de la voluntad divina, por el que Dios quiere premiar los méritos con ella. (*Quodlibet*, 3, d. 1, n. 3). Pero esta, tal y como Escoto lo enseña, no incluye la noción del valor intrínseco de los actos meritorios. Aun los méritos de Cristo son, según Escoto, aceptados libremente por Dios; pero sería erróneo pensar que Escoto les niega su valor intrínseco. Lo que Escoto niega es que una realidad creada cual quiera pueda ser razón suficiente y necesaria de un acto de la voluntad divina. (*Report.*, 1, d. 17, q. 2, n. 5). En todas las cosas creadas, son subjetivas existenciales, considera Escoto siempre su contingencia esencial, por razón de la cual no pueden ser razón suficiente de un acto de la voluntad divina. Lo creado, según su valor intrínseco, pero nunca será un factor decisivo que determine por sí el querer divino (*Quodlibet*, n. 3). Por eso Escoto cuidadosamente emplea los términos para indicar que el valor del acto meritorio está en ser digno de que Dios quiera premiarlo. "Ratio acceptabilitatis in obiecto acceptibili" "ratio diligibilitatis". (*Report.*, 1, d. 17, q. 2, n. 5). "tribus habitibus acceptationis" (*Quodlibet*, q. 17, n. 3). — Escoto

De este modo Escoto declara la sobrenaturalidad intrínseca de la gracia por su efecto formal: a saber, hacer el alma, por el mero hecho de informarla y en virtud de su sobrenaturalidad, especialmente grata a Dios; comunicarle una dignidad única, que la hace a los ojos de Dios, digna de la gloria:

... acceptatione speciali, quae est in voluntate divina ordinatio actus ad vitam aeternam. Hoc modo credimus etiam naturam nostram beatificabilem iustam esse habitualiter acceptam, hoc est quando non actualiter operatur. Adhuc tamen voluntas divina eam ordinat ad vitam aeternam, tanquam dignam tanto bono, secundum dispositionem, quam habet habitualiter in se. Propter hanc acceptationem naturae beatificabilis habituales, etiam quando non operatur... oportet ponere unum habitum supernaturalem, quod habens formaliter acceptatur a Deo...; sic enim non videtur acceptari naturam vel actus sine aliquo habitu informante, quia sicut arguitur est, non videtur Deus aliam voluntatem secundum rationem habere de obiecto nullo modo diversificatam. Sed dubium est, qualiter habitus sit ratio acceptandi naturam et actum? Ratio quidem acceptandi naturam videtur esse sicut quidam decor naturae complacens voluntati divinae, ita quod sive ponatur habitus iste activus, sive non activus, ex hoc solo quod est talis forma decorans et ornans animam, potest esse ratio acceptandi naturam¹⁰⁷.

Nótese el raciocinio de Escoto: se pregunta "utrum necesse sit ponere charitatem creatam formaliter inhaerentem naturae beatificabili". Responde afirmativamente y da por razón, que, si no ha habido un cambio intrínseco en el objeto de la voluntad divina, no se explica la diversa actitud de Dios, por la que quiere premiar al justo y castigar al pecador. Este cambio no puede consistir sino en la presencia de una forma o disposición intrínseca y habitual nueva, tal que sea la razón objetiva de ese cambio de la voluntad de Dios, haciendo la naturaleza del hombre digna de que Dios se complaciera en ella y la acepte para la vida eterna: Por tal razón tal hábito debe ser sobrenatural:

Deus non acceptat peccatorem ad vitam aeternam, iustum tamen acceptat. Quero, quid est acceptare ad vitam aeternam? hoc est velle istum, secundum dispositionem quam nunc habet, esse dignum tali premio, quoniam prius non

admitte una cuestión al estudio de la relación existente entre el valor intrínseco del acto meritorio y su libre aceptación por parte de Dios; y la concluye así: sicut perfectio corporalis est ratio acceptationis quia illud pulchrum acceptatur a diligente pulchrum coram, non aliquid aliud; sic est intelligendum de iustitia animi, per quam intelligit charitatem, quod anima per ipsum, ut per quemdam decorum et perfectiorem acceptatur a Deo;... charitas est ratio acceptandi actum diligendi. (*Quodlibet*, 1, d. 17, q. 2, n. 8-9). — Puede consultarse el magnífico estudio de P. Vignaux, *Justification et Prédestination au XIV^e siècle*, pp. 124-131; Cf. Mingas, *Doctrina Phil.* et *Thol.*, pp. 373-381; Die Geschichte des Denkens, pp. 52; Klein L., *Gottesbewusstsein des Denkens*, pp. 142-144; Seeberg R., *Die Theologie des Denkens*, pp. 315-317; 317-321.

¹⁰⁷ *Quodlibet*, 1, d. 17, q. 3, n. 22-31.

voluit esse dignum; ista diversitas non potest poni, ut videtur, in voluntate divina, quia nihil ibi novum, quia immutabilis; non igitur hoc erit nisi propter diversitatem a parte illius, quia illo eodem modo se habente, voluntas divina eodem modo vult ipsum esse¹⁰⁸.

La intención inmediata de Escoto al aducir este argumento es demostrar que la gracia es algo físico inherente al alma. Pero el argumento supone implícitamente que esa nueva forma lleva consigo en su misma entidad el ser razón objetiva por la que el hombre se hace digno de ser premiado por Dios con la gloria. De lo contrario carece de sentido el raciocinio de Escoto: si esa nueva forma no es por sí misma la que determina ese cambio en el hombre, desaparece toda la razón de su necesidad¹⁰⁹. Por otra parte, si se tiene en cuenta que según el mismo Escoto "Deus nihil acceptat nisi quantum habet de acceptabilitate"¹¹⁰, se concluirá por fuerza que la gracia por razón de su perfección intrínseca sobrenatural (necesse est ponere unum habitum supernaturalem, quo habens formaliter acceptatur), comunica al alma un valor objetivo, una dignidad especial, que la hace acreedora a un amor especial de Dios. La sobrenaturalidad de la gracia, en cuanto tal, es por lo tanto algo intrínseco a la misma.

10. Pero Escoto quiere introducirnos aún más íntimamente en el conocimiento de la sobrenaturalidad intrínseca de la gracia. Cabe preguntarse aún: ¿cuál es la razón por la que la gracia, por el mero hecho de informar el alma, la hace digna de un amor especial de Dios? He aquí su explicación:

La caridad es un hábito que por su misma naturaleza inclina activamente a amar a Dios. Dios se ama a sí mismo, como objeto primario de su amor: como "primum diligibile". Pero este amor de Dios, exento como está de toda coelestia, se extiende a todo lo que inclina activamente hacia Dios. Por lo tanto la caridad, que es por sí misma inclinación activa hacia el "primum diligibile" es digna de un amor especial de Dios y comunica esa dignidad al alma:

Hoc autem declaratur et per rationem et per exempla sic: Sicut habitus intellectus includit quodammodo obiectum sub ratione intelligibile, ita habitus appetitus quodammodo includit obiectum sub ratione appetibilis; igitur sicut intellectus per habitum intelligibilem inclinatur ad obiectum videndum, ita habitus appetitus inclinatur appetitum ad appetibile diligendum. Sed dili-

¹⁰⁸ *Quodlibet*, 1, d. 17, q. 3, n. 33.

¹⁰⁹ Cf. *Quodlibet*, q. 14, n. 4; *Quodlibet*, 4, d. 1, n. 31; 2, d. 27, q. 1, n. 4; *Quodlibet*, 1, d. 1, q. 6, n. 8; *Report.*, 4, q. 1, d. 3, n. 7.

¹¹⁰ *Quodlibet*, 1, d. 10, q. un. n. 4.

gens aliquid propter se proprie amore liberalitatis, non amore zelotypiae, diligit omnia diligenter illud primum diligibile et omnia quae sunt ratio diligendi illud vel inclinandi in amorem eius; Deus autem sic diligit obiectum suum primum, igitur Deus diligit omnia potestatem diligere suum primum diligibile et omnia quae inclinant la amorem eius. Cum igitur habitus caritatis sit inclinativus voluntatis in amorem primi diligibilis a Deo, ut iam ostensum est, sequitur quod habitus caritatis potest esse ratio diligibilitatis et per consequens acceptationis dilectionis in isto diligente Deum¹¹¹.

Escoto sensibiliza con una ingeniosa imagen su pensamiento. Imaginemos el centro de los cuerpos pesados: (el pensamiento medieval concebía en el espacio un punto ideal, el centro de los cuerpos pesados, coincidente de hecho con el de la tierra): en torno a él están los cuerpos pesados activamente inclinados por la gravedad a tender hacia él y los cuerpos ligeros, carentes de esa inclinación de la gravedad e indiferentes respecto del centro: imaginemos ahora que ese centro estuviera dotado de voluntad y pudiese amar: en ese caso amaría los cuerpos pesados, por razón de su inclinación hacia él y a los cuerpos ligeros no los amaría—. La esencia divina es como el centro de los cuerpos pesados; a ella tiende la voluntad del hombre en gracia bajo el "pondus" de la caridad, hábito que por su misma naturaleza inclina hacia Dios: Dios entonces ama a ese hombre por razón de la caridad, que le inclina hacia sí:

Exemplum: si centrum haberet voluntatem quae posset diligere, utique diligeret, omnia, quae possent ad ipsum tendere, et nullo eorum quibus omnia illa tenderent, et hoc per gravitatem per quam tendunt ad ipsum, ita quod gravitas tunc esset ratio acceptabilitatis actus tendentis ipsorum. Levius autem, aut alia indifferenter quae gravitatem non habent, non diligeret. Sic similiter in proposito: essentia divina est centrum quod est ubique et cuius circumferentia est nusquam, in quam dirigunt voluntas, quae per caritatem, ut per pondus quodam alienians (quia amor meus, pondus meum) tendit in ipsum; et tunc voluntatem quam actum eius acceptat Deus pro quanto habet charitatem quae tendit in ipsum, ut sic caritas sit ratio obiectiva acceptabilitatis in obiecto, sine qua nec persona nec actus eius essent acceptata¹¹².

Escoto, llevando aún más adelante su comparación, nos revela por fin la razón última del amor especial de Dios al alma en gracia. El centro de los cuerpos pesados lo ocupa la tierra "corpus grave per se et primo", que no participa de otro la gravedad. Los otros cuerpos pesados tienden o se adhieren al centro "per gravitatem et adhaesionem participatam

¹¹¹ *Report.*, 1, d. 17, q. 2, n. 7.

¹¹² *Ibid.*, n. 8.

a terra". Así la voluntad divina "non participatione alienius alterius a se immobiliter et necessario adhaeret... perfectissime amat illud suum bonum et necessario". La voluntad del hombre en gracia (el justo en la tierra y el bienaventurado en el cielo), se adhieren al centro "participando a Dios"¹¹². La caridad es, por lo tanto, una participación especial del ser divino o Caridad imparticipada, como la gravedad de los cuerpos pesados es una participación del cuerpo grave imparticipado, la tierra, participación que no tienen los cuerpos ligeros. Esa es la razón última del amor especial de Dios al alma en gracia.

Por eso el centro imaginario de la comparación escotística "levia aut alia... quae gravitatem non habent, non diliget". La razón última del amor de ese centro imaginario es que en los cuerpos pesados hay una participación de su propia naturaleza, la gravedad, que no existe en los ligeros. En conclusión: la razón última del amor especial de Dios al alma en gracia, es que la gracia es una participación especial del ser divino.

Conclusión que se desprende con claridad de los textos citados y que por otra parte el mismo Escoto se encarga de afirmar expresamente:

... ad hoc quod actus sit meritorius non sufficit quod habeat secum charitatem inexistentem personae; sed aliter hoc requiritur quod secundum inclinationem charitatis inexistens actus eliciatur. Deus enim, qui se solum et propter se ipsum diligit, potest aliquam formam deformem dare creaturae, quam habens specialiter diligitur et opus eius ad quod ipsa inclinat, pro quanto sit secundum ipsius inclinationem, specialiter acceptetur.¹¹⁴

Deus enim diligit se propter se et ideo magis diligit immediatum sibi in illo ordine, in quantum est ab illo pondere qui dicitur charitas, quam in quantum est a voluntate.¹¹⁵

La razón última de ser especialmente grata a Dios el alma en gracia es que ésta es una forma deforme, que asemeja al alma a Dios "conformat animam Deo"¹¹⁶, "ut per quemdam decorum et pulchritudinem"¹¹⁷, que la acerca entitativamente a Dios sobre todas las perfecciones meramente naturales, que carecen de ese "pondus", como los cuerpos ligeros carecen de la gravedad.¹¹⁸

¹¹² *Opera*, I, d. 1, q. 3, n. 2-3.

¹¹³ *Quodl.*, q. 17, n. 5.

¹¹⁴ *Rep.*, 2, d. 22, q. un., n. 8.

¹¹⁵ *Opera*, I, d. 2, q. 17, n. 4.

¹¹⁶ *Report.*, I, d. 17, q. 2, n. 9.

¹¹⁷ Nótese que al comparar Escoto la caridad con la gravedad no lo hace bajo el mismo punto de vista, bajo el cual comparó el aspecto natural de ver a Dios con la misma gravedad. En el caso del apetito innato, la comparación se hacía, como ya dijimos, bajo el punto de vista de la inclinación activa o tendencia a ponerse por sus propias fuerzas en movimiento hacia el centro. Este es, en cambio, el punto de semejanza que se considera al comparar ahora la caridad con la gravedad.

Si, según Escoto, la gracia por su misma naturaleza es inclinación de amor a Dios, quien es esencialmente Amor necesario de Sí mismo, y por esta razón tiene con Dios una semejanza o proximidad ontológica exclusiva y suprema entre todas las perfecciones creadas, no debemos admirarnos de que Escoto afirme que ni Dios puede con su omnipotencia hacer una creatura tan perfecta, que la gracia sea una propiedad natural de ella. Tal creatura tendría que ser infinita, lo cual es absurdo.¹¹⁹

11. He aquí cómo nos da Escoto una afirmación rotunda de la sobrenaturalidad de la gracia, como algo que corresponde a la gracia por razón de su misma entidad.

Establece Escoto la tesis de que Dios no puede hacer una creatura impenetrable naturalmente.¹²⁰

Surge la dificultad de que, pues la gracia, al fin y al cabo, es una perfección creada y limitada, y Dios puede crear indefinidamente seres cada vez más perfectos, tiene que ser posible una creatura de tan exelsa naturaleza, que posea la gracia por identidad o como propiedad natural.¹²¹

La objeción compara la perfección entitativa de la gracia con la del ser creado más perfecto posible. De este modo se aprecia en todo su significado la respuesta de Escoto:

... illud quod habet de ratione sua formalis quod sit perfectius alterum, et alterum sit susceptivum illius, et de ratione sua est perfectibile ab illo, habet in quantum huiusmodi sunt diversa primo, in tantum quod impossibile est quod unum, quantumcumque crescat in perfectione substantiali et essentiali in suo genere, sit alterum essentialiter vel essentiali illud unitivo, sicut patet de materia et forma, substantia et accidente; nam, stante limitatione subiecti, impossibile est ipsum includere perfectionem summam essentialiter et unitivo; puta si potentia materiae sit potentia receptiva formae, quantumcumque crescat huiusmodi potentia in perfectione talis potentiae, nunquam¹²² continebit unitivo formam, nec subiectum sive substantiam accidentis; sed quantumcumque crescerent huiusmodi perfectibilia, tantum crescerent in capacitate et potentia; nisi possetur substantia creata formaliter infinita, sicut Deus, tunc

¹¹⁹ *Opera*, 2, d. 23, q. un., n. 9.

¹²⁰ *Ibid.*, 2, 7.

¹²¹ *Ibid.*, 2, 2. — Es cierto que Escoto admite la tesis "propter similitudinem magis" "quia auctoritates sanctiorum sunt expresse de hoc" más que por la evidencia de la cosa en sí misma. Pero no es porque crea probable que puede haber una creatura a la que la gracia sea natural (esto es lo que formalmente rechaza), sino porque no crea evidente que no pueda haber una voluntad creada esencialmente recta por su misma naturaleza.

¹²² La expresión "unitivo continere" significa en Escoto identidad real. Cfr. Fernando García, *Lecciones Scholasticas*, Destino "Unitivo continere", p. 697 y "Continencia unitiva", p. 174.

enim unitivo contineret suas perfectiones, et esset eadem eis, sicut Deus; quod est impossibile, ipsam scilicet esse infinitam. Quantumcumque igitur charitas sit perfectio finita, vel gratia, tamen nullus gradus entis sive substantiae, quantumcumque maximus, in quo tamen finitus est, potest esse, in quo unitivo perfectio charitatis continuatur. Quantum igitur cresceret creatura rationalis in entitate et nobilitate substantiali, tantum cresceret in potentia vel capacitate, et non aliter; quantumcumque etiam concreveret gratia alicui creaturae, semper tamen esset gratia, nec esset naturalis, ita quod de natura sua vel consequens naturam necessario.¹²³

Imposible, según Escoto, que un ser creado cualquiera alcance tal grado de perfección que posea la gracia por identidad o como propiedad natural: la gracia es respecto de cualquier ser creado como lo "perfectibile" respecto de lo "perfectibile": está en un orden totalmente diverso y superior; en tal forma, que por más que se suponga que un ser creado cualquiera crezca indefinidamente en perfección, nunca logrará pasar al orden de perfección de la gracia, como jamás un accidente pasará al orden de la sustancia o la materia al de la forma.

Es evidente que Escoto compara aquí la gracia con cualquiera perfección natural solamente bajo el punto de vista de su perfección intrínseca y entitativa, caso omiso de su origen sobrenatural; la gracia es por su naturaleza una perfección tan exelsa, que a ningún ser creado o creable puede convenirle sino sobrenatural y gratuitamente.

Esta sobrenaturalidad intrínseca de la gracia o caridad es la que, según Escoto le confiere una clase de actividad que es exclusiva de ella, e imposible a una forma natural cualquiera: la actividad que tiene por objeto inmediato la esencia divina, objeto sobrenatural por excelencia.¹²⁴

Sea cual fuere la opinión de Escoto acerca de la necesidad del "lumen gloriae" para la visión beatífica, hay en esto una cosa cierta y es que Escoto afirma¹²⁵ que, si el entendimiento desempeña un papel puramente pasivo en la visión, en este caso no es necesario el "lumen

¹²³ *Opera*, 2, d. 23, q. un., n. 9.

¹²⁴ *Opera*, *Pról.*, q. 2, n. 22.

¹²⁵ Nótese que aún en el caso de que Escoto no sólo dudara, sino rechazara la necesidad del "lumen gloriae", no por eso defenderá que el entendimiento creado puede por sus fuerzas naturales llegar a la visión de la esencia divina. Esto lo niega Escoto en términos tan claros que no dejan lugar a duda. "Nulium ex puris naturalibus potest illud obiectum facere illud obiectum sibi praesens" (*Rep.*, 4, d. 18, q. 3, n. 10; *Opera*, 4, d. 49, q. 11, n. 9; *Quodl.*, q. 14, n. 10). Esto está fuera de discusión en el pensamiento de Escoto. La cuestión vera únicamente sobre si esa manifestación, completamente sobrenatural y gratuita, de la esencia divina al entendimiento creado, requiere en éste la infusión previa de un hábito sobrenatural dispositivo, que tenga una función puramente receptiva en la visión beatífica. (*Opera*, 4, d. 49, q. 11, n. 9). Pues "natura humana ex puris naturalibus est immediatum susceptivum beatitudinis" (*Ibid.*, n. 9).

gloriae". De ser necesario el "lumen gloriae" ha de ser porque tiene una función activa en la visión beatífica.¹²⁶

De igual modo no sería necesaria la caridad, si no fuere por razón de que la voluntad tiene una función activa en la unión beatífica.¹²⁷

Puesto así el principio de que la única razón de ser necesario algún hábito sobrenatural en la gloria es el que el alma tenga alguna actividad en la misma, concluye:

... teneo quod saltem necesse est ponere charitatem propter operationem eliciendam... sic patet ad formam quaestionis quod aliquam operationem beatitudinis potest homo habere, quam non potest habere ex puris naturalibus.¹²⁸

Luego para la operación de amar a Dios, con un amor correspondiente al conocimiento intuitivo de su esencia, Escoto exige en absoluto una forma sobrenatural, la caridad, ya que tal actividad está fuera de la esfera de acción de las fuerzas naturales. La gracia, en virtud de su sobrenaturalidad, es capaz de una clase de actividad superior a la de cualquier perfección de orden natural.

12. En conclusión, la sobrenaturalidad de la gracia consiste según Escoto: A) en sí misma: la gracia es una participación especial y única del ser divino, a ella exclusiva; lo cual le comunica un grado de perfección superior al de todo ser de orden natural, existente o posible: en tal forma que incluye contradicción el que una creatura racional cualquiera, creada o creable, posea la gracia por identidad o como propiedad natural, es decir, de otro modo que gratuitamente. B) en sus efectos: su efecto formal es hacer al alma digna de un amor especial de Dios, es decir, digna de que Dios quiera darle en premio la gloria; dignidad que comunica a los actos meritorios. 2) dispone y ordena positivamente al hombre para la visión de la esencia divina. 3) tiene una función activa en la unión beatífica alcanzando inmediatamente con su actividad la esencia divina en razón de objeto; lo cual es absolutamente imposible a cualquier perfección de orden natural. C) respecto de Dios: es obra de su poder creador y de su pura liberalidad; es gratuitamente comunicada al hombre. D) respecto de la creatura racional: 1) ningún ser racional creado o creable puede poseerla naturalmente por identidad o como propiedad natural 2) ni alcanzarla con sus fuerzas activas, pues requiere un poder creador; 3) sólo puede convenirle por pura gracia de Dios.

¹²⁶ *Opera*, 4, d. 49, q. 11, n. 10; *Ibid.*, q. 10, n. 9.

¹²⁷ *Opera*, *Ibid.*; *Rep.*, 2, d. 18, q. 3, n. 4.

¹²⁸ *Opera*, 4, d. 49, q. 11, n. 10.

La sobrenaturalidad de la visión de la esencia divina consiste: a) en que es natural a solo Dios, pues la esencia divina sólo a Dios puede estar naturalmente presente, en razón de objeto, inmediatamente percibido; b) ningún ser racional, creado o creable, puede por sus fuerzas hacer que tal objeto, que Escoto llama por esto sobrenatural por excelencia, esté inmediatamente presente a su inteligencia; c) tal conocimiento sólo es posible a cualquier ser creado por un acto gratuito de la voluntad divina.

13. Antes de cerrar esta cuestión, es preciso examinar el sentido de dos textos en que Escoto parece formular en términos contrarios expresos la tesis de que, lo sobrenatural sólo se diferencia de lo natural por razón de su origen y no por razón de su misma entidad:

*naturale et supernaturale non distinguunt naturam alienam in se, sed tantum in comparatione ad agens: ideo enim dicitur aliquid supernaturale, quia a supernaturali agente: naturale vero quia a naturali agente: sed habitudo ad agens aliud et aliud non necessario concludit aliquid esse aliud et aliud in se*¹²⁹.

*Naturale et supernaturale non dicunt differentias quidditativas entis in se formaliter et quidditative, sed in comparatione ad agens: sed comparatio ad agens tantum non facit aliquid esse in se perfectius vel eminentius, quia etiam potest esse imperfectum esse ab agente nobilissimo*¹³⁰.

Para entender el sentido de estos dos textos de Escoto, es necesario encuadrarlos en su contexto.

Basta leer Oxon., 4, d. 10, q. 8, nn. 5-13 y Report. Ibid. q. 9, nn. 4-13, para percatarse de que el proceso del pensamiento de Escoto es en ambos pasajes idéntico. Escoto quiere probar que un entendimiento creado no unido al cuerpo (ángel o alma separada) puede por sus fuerzas naturales conocer intuitivamente la presencia real de Cristo en la Eucaristía¹³¹.

Pero surge al momento la dificultad de la sobrenaturalidad de la presencia eucarística: "illa existentia est supernaturalis et per consequens est verum supernaturale: ergo est tantum supernaturaliter cognoscibile"¹³².

Escoto replica que la sobrenaturalidad de la presencia eucarística no obsta para que pueda ser conocida naturalmente por el entendimiento angélico. Y remitiéndose a la tesis general, afirma que un enten-

¹²⁹ Oxon., 4, d. 10, q. 8, n. 9.

¹³⁰ Report. Ibid. q. 9, n. 8.

¹³¹ Oxon., loc. cit. nn. 5-6; Rep. Ibid. nn. 4-5.

¹³² Oxon., Ibid., n. 1; Rep., n. 3.

dimiento tal puede conocer intuitivamente cualquier perfección creada existente, ya sea de orden natural, ya de orden sobrenatural¹³³.

Evidentemente en este punto Escoto se separa de S. Tomás. Y se podrá objetar que tal teoría lógicamente conduce a la negación de la sobrenaturalidad de las perfecciones sobrenaturales creadas. No lo discutimos: sólo queremos probar que en el pensamiento de Escoto no implica tal negación.

Ante todo debe notarse que la discusión de Escoto acerca de la relación existente entre la sobrenaturalidad de una perfección creada existente y su cognoscibilidad natural surge a propósito de la sobrenaturalidad de la presencia eucarística, que no es de orden estrictamente sobrenatural, como la gracia: hoy la llamaríamos simplemente "preternatural".

Pero Escoto no conoce esta terminología: la suya se reduce a dos términos "naturale" y "supernaturale": "naturale" es lo que es causado naturalmente, es decir, por la acción de las causas segundas¹³⁴. "Supernaturale" es todo lo que es producido sobrenaturalmente, es decir, mediante una intervención especial de Dios. Y así con este calificativo común de "sobrenatural" designa Escoto todas aquellas perfecciones, que tienen de común su origen sobrenatural, por más que Escoto reconozca su intrínseca diversidad: a) el conocimiento, que de hecho Dios infunde sobrenaturalmente, pero que puede ser alcanzado naturalmente y la revelación de lo que de ningún modo puede llegar a ser conocido naturalmente¹³⁵; b) la resurrección de los cuerpos¹³⁶; c) el don de la justicia original¹³⁷; d) el conocimiento quidditativo y no intuitivo de la esencia divina, que Escoto cree posible en el ángel¹³⁸; e) la presencia de Cristo en la Eucaristía¹³⁹; f) la gracia y la gloria¹⁴⁰. Escoto envuelve estas todas perfecciones con el término común de "sobrenatural"; no conoce otro término; y con él designa a todo lo que tiene un origen no-natural. Una sola vez determina y lo limita dicho término con el adverbio "mere" para designar las perfecciones, que según él, son estrictamente sobrenaturales, a saber la gracia y la gloria¹⁴¹.

El término "sobrenatural" tiene, por lo tanto en Escoto un sentido lato: designa con él "todo lo que no es causado naturalmente". Precisamente al pretender explicar "qualiter aliquid dicitur supernaturale"

¹³³ Oxon., Ibid., nn. 8 y 12; Rep. Ibid., n. 7.

¹³⁴ Oxon., 4, d. 10, q. 8, n. 5; Report. Ibid., n. 4; Oxon., 1, Prolog., qu. 1, n. 21.

¹³⁵ Oxon., 1, Prolog., q. 1, n. 22.

¹³⁶ Oxon., 4, d. 10, q. 8, n. 8.

¹³⁷ Oxon., 2, d. 20, q. 1, nn. 4 y 5.

¹³⁸ Oxon., 4, d. 10, q. 8, n. 7 y 16.

¹³⁹ Report., 4, d. 10, q. 9, nn. 6-11.

¹⁴⁰ Ibid., n. 8.

¹⁴¹ Oxon., 2, d. 2, q. 2, n. 7.

incluye en ese término todo lo que de algún modo está fuera de lo puramente natural, desde lo sobrenatural "quoad modum" hasta, las perfecciones estrictamente sobrenaturales¹⁴².

Y no sólo de ordinario Escoto emplea en este sentido dado el término "sobrenatural", sino además nos consta ciertamente que en los dos textos, cuyo sentido estudiamos, el "supernaturale" no es tomado por Escoto en sentido riguroso para designar únicamente las perfecciones estrictamente sobrenaturales; pues el punto central de la discusión es precisamente la sobrenaturalidad de la presencia eucarística, como obstáculo para su natural conocimiento.

Teniendo en cuenta el empleo que en general hace Escoto del término "sobrenatural" y constándonos que en nuestro caso lo emplea en el mismo sentido, resulta obvio y claro que el sentido que Escoto da a ambos textos "naturale et supernaturale non distinguunt naturam in se, sed tantum in comparatione ad agens..."¹⁴³, de ningún modo contradice lo que tan claramente dice Escoto en otros pasajes acerca de la intrínseca sobrenaturalidad de la gracia. Escoto quiere decir solamente: "porque la presencia eucarística sea sobrenatural, no por eso es naturalmente incognoscible; pues el que una cosa sea sobrenatural no lleva consigo necesariamente el ser entitativamente de un orden superior al de lo natural, sino solamente el tener un origen superior al de éste: porque una cosa sea producida sobrenaturalmente—que es lo que, según Escoto separa todo lo que de algún modo es sobrenatural de lo puramente natural—, no por eso es necesariamente en sí misma entitativamente más perfecta"¹⁴⁴.

... ideo enim aliquid dicitur supernaturale, quia a supernaturali agente; naturale vero quia a naturali agente, sed habitudo ad agens, aliud et aliud, non necessario concludit aliquid esse aliud et aliud in se¹⁴⁵.
comparatio ad agens tantum non facit aliquid in se perfectius¹⁴⁶.

14. Pero Escoto ha afirmado que no solamente la presencia eucarística, perfección no estrictamente sobrenatural, sino aun la gracia puede

¹⁴² Oxon., 1, Prolog., qu. 1, nn. 20-22.

¹⁴³ Oxon., 4, d. 10, q. 8, n. 9; Report. Ibid., q. 9, n. 8.

¹⁴⁴ *Maestro (Collationes Disput. Theolog., vol. 1, disp. 6, q. 2, n. 3, n. 75)*, interpreta este punto en el sentido de que Escoto, reconociendo la sobrenaturalidad intrínseca de las formas sobrenaturales, afirma que su sobrenaturalidad sólo puede explicarse o definirse por orden a algo extrínseco, a saber, su causa eficiente. Esta explicación nos parece que no puede admitirse en el contexto en que el texto estudiado se encuentra; pues Escoto trata de probar que la sobrenaturalidad de una perfección no obsta a su natural cognoscibilidad. Y para esto nada conduce el sentido que Maestro atribuye al texto: la dificultad de la cognoscibilidad natural proviene de la sobrenaturalidad de la perfección, que en nada varía, porque se la define de un modo o de otro.

¹⁴⁵ Oxon., Ibid., q. 9, n. 8.

¹⁴⁶ Rep. Ibid., q. 9, n. 8.

ser conocida natural e intuitivamente por el entendimiento angélico: ¿cómo salvar así la sobrenaturalidad intrínseca de ésta?

Escoto responde negando que de la sobrenaturalidad del objeto cognoscible se siga que tal objeto sólo puede ser conocido sobrenaturalmente; no se puede concluir que la sobrenaturalidad del objeto exija algo sobrenatural de parte de la facultad cognoscitiva: una cosa es la sobrenaturalidad del objeto, y otra la sobrenaturalidad en la facultad cognoscitiva: la primera no implica la segunda:

... licet sit ens supernaturale est cognoscibile naturaliter, ita quod supernaturalitas non determinet cognoscibilitatem sed entitatem; et est in se naturale cognoscibile et potest naturaliter cognosci, licet sit ens supernaturale et supernaturaliter causetur¹⁴⁷.

No contento con establecer tal distinción (cuyo valor es, sin duda, muy discutible) Escoto trata de hallar pruebas para reforzarla y las prueba por él aducidas nos llevan al punto céntrico de la cuestión, pues en ellas compara entitativamente las perfecciones sobrenaturales con las de orden natural y de esta comparación saca la conclusión de que la sobrenaturalidad de las perfecciones creadas, una vez puestas en la existencia, no obsta a su natural cognoscibilidad.

Escoto afirma que todo ser sobrenatural creado pertenece a alguno de los predicamentos o categorías ontológicas del ser natural creado: lo sobrenatural, en cuanto tal, no constituye ningún predicamento especial: la caridad v. g. entra en el predicamento "eualidad".

... Caritas, licet sit ens supernaturale... postquam posita est in esse vera est perfectio naturalis ipsius voluntatis, quia in prima specie Qualitatis¹⁴⁸.
Virtutes theologice, ut Caritas et huiusmodi sunt in determinata specie Qualitatis¹⁴⁹.

Más aún: una perfección sobrenatural puede pertenecer a una categoría o predicamento inferior al de una perfección de orden natural:

... substantia enim in se est eminentior et perfectior naturaliter omni accidente in natura sua et tamen aliquid accidentis potest esse supernaturale et substantia naturalis¹⁵⁰.

... imperfectum potest esse supernaturale et naturale aliquid potest esse perfectius eo; sicut omnis substantia est simpliciter perfectior omni accidente, et tamen aliquid substantiae, quae est ens naturale potest inesse aliquid accidentis supernaturale¹⁵¹.

¹⁴⁷ Report., 4, d. 10, q. 9, n. 31; Oxon., Ibid., q. 8, nn. 11-12.

¹⁴⁸ Rep., 4, d. 10, q. 9, n. 8.

¹⁴⁹ Oxon., Ibid., q. 8, n. 9.

¹⁵⁰ Rep. Ibid., n. 8.

¹⁵¹ Oxon., Ibid., q. 8, n. 8.

Nótese que en todos los textos citados en esta discusión Escoto gradúa y jerarquiza la perfección ontológica de los seres creados únicamente según el puesto que por razón de su entidad les corresponde en la escala de los predicamentos. Pero en otro pasaje definitivo para el punto discutido, Escoto establece entre lo natural y lo sobrenatural una comparación completa bajo todos los aspectos y no sólo bajo el punto de vista de los predicamentos:

... supra totum genus qualitatum nobilissimarum, quales sunt qualitates supernaturales, potest poni, quod est infimum generis superioris, puta, infima substantia: Quia totum genus substantiarum excedit totum genus Qualitatis; nec est inconveniens quod minima substantia in perfectione naturali, excedat accidens quodcumque; licet aliquod accidens, ut in perfectione supernaturali, hoc est, in contingendo obiecto supernaturali, excedat substantiam: tale enim accidens non dicitur ex se perfectum, sed ex hoc quod coniungit immediate cum obiecto perfecto.¹⁵²

Reconociendo que la categoría "Sustancia" está por encima de la "Accidente" y que por lo tanto un accidente sobrenatural, *ex se*, es decir, por razón de su entidad accidental, pertenece a un predicamento inferior al de una perfección natural sustancial, Escoto reconoce en ese accidente sobrenatural un aspecto intrínseco en virtud del cual es superior a toda perfección de orden natural: el de poner el objeto sobrenatural por excelencia—Dios inmediatamente poseído—al alcance del hombre.

Al afirmar Escoto que las perfecciones sobrenaturales creadas entran dentro de los mismos predicamentos que las perfecciones de orden natural, no por eso niega toda diferencia intrínseca entitativa entre unas y otras: ¿acaso todas las formas que pertenecen al predicamento sustancia o a un mismo predicamento son entre sí de la misma perfección intrínseca? Escoto piensa que es suficiente el que las perfecciones sobrenaturales, v. g. la gracia, pertenezcan a un determinado predicamento para que puedan ser naturalmente conocidas por el ángel:

... charitas... quia in prima specie qualitatis potest naturaliter ab angelo cognosci, cum sit determinata species universi.¹⁵³
... ens supernaturalis... postquam... positum est in esse, naturaliter potest cognosci, ut quoddam ens naturale in se et formaliter in determinata specie Qualitatis vel Substantiae vel alius generis determinati.¹⁵⁴

¹⁵² *Quod.*, 1. d. 13, q. 4, n. 13.

¹⁵³ *Quod.*, 1. d. 13, q. 8, n. 8.

¹⁵⁴ *Report.*, 1. d. 13, q. 9, n. 11.

... beatitudo conferatur tanquam praemium pro meritis eius quem Deus accipit tanquam dignum tali premio; et per consequens nulla naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescumque, sed contingenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsam tanquam meritorios acceptante. Hoc autem non est naturaliter scibile, ut videtur, quia in hoc errant Philosophi ponentes omnia que sunt a Deo immediate, esse ab eo necessario. Saltem alia duo membra sunt immanifesta; non enim potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinae, ut puta tanquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita aeterna; et quod etiam illa sufficienter, dependet mere ex voluntate divina circa ea ad que contingenter se habet; ergo...¹⁵⁷

Tal argumento, supuesta verdadera la teoría de Escoto acerca del mérito, prueba la necesidad de la revelación igualmente para cualquier entendimiento, pues se basa en la inegociabilidad natural de un acto libre de la divina voluntad.

Rechazada dicha teoría y una vez admitido que, supuestos los actos meritorios, Dios no puede menos de dar la gloria, el argumento de Escoto cae por su base.

Sin embargo aún en este caso hay en él algún elemento aprovechable. En efecto: Escoto afirma que la aceptación de los méritos es naturalmente inegociable, porque incluye un acto libre de parte de Dios; lo que es gratuito y libremente dado por Dios, lo que depende tan sólo de su voluntad, no puede ser conocido sino por revelación.

... beatitudo... contingenter datur a Deo... Hoc autem non est naturaliter scibile... Non enim potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinae, ut puta tanquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita aeterna... dependet mere ex voluntate divina...¹⁵⁸

Ahora bien: la visión de la esencia divina, por razón de su sobrenaturalidad, por ser naturalmente propia de sólo Dios, es concedida por Dios al ser intelectual creado "mere voluntarie".¹⁵⁹ Por lo tanto, si es verdad que Escoto no llegó a aducir expresamente el argumento de la sobrenaturalidad del fin último para probar la necesidad de la revelación, no lo es menos que este argumento es del todo conforme a su pensamiento, pues estableció las dos premisas en las que se apoya su valor: a saber, que la visión de la esencia divina sólo puede convenir al entendimiento creado mediante un acto plenamente libre y gratuito de Dios y que tal acto sólo por revelación puede ser conocido.

Cayetano no prestó atención al argumento que a favor de la necesidad de la revelación le proporcionaba a Escoto su teoría acerca del

¹⁵⁷ *Quod.*, 1. d. 13, q. 1, n. 8; *Ibid.*, n. 13.

¹⁵⁸ *Quod.*, 1. d. 13, q. 1, n. 8.

¹⁵⁹ *Quod.*, q. 14, n. 10; *cf.* *Ibid.*, n. 17-18.

Discutible, sin duda, el valor de este argumento para probar que lo sobrenatural creado, una vez existente, puede ser natural e intuitivamente conocido por el entendimiento angélico; pero que nos demuestra que, si Escoto afirma esto último, no es porque piense que entre la gracia y lo natural no hay diferencia alguna intrínseca por razón de su misma entidad, sino sólo que la diferencia no es tal que la gracia, en virtud de su sobrenaturalidad, constituya un predicamento especial.¹⁶⁰

En conclusión: lejos de considerar Escoto a las perfecciones sobrenaturales diversas y superiores a las de orden natural sólo por razón de su origen y reducir así su sobrenaturalidad a una relación o a una denominación extrínseca, fundada en su origen sobrenatural, afirma que es precisamente por su mayor perfección intrínseca por lo que exigen un origen superior:

... concedo quod fides infusa est perfectior habitus simpliciter quocumque habitu acquisito eo quod ratione eius perfectior non potest causari nisi a Deo in ratione causae, ut causat obiectum vel per alium modum supplendi vicem obiecti.¹⁶¹

15. Una vez expuesto en sus líneas esenciales el pensamiento de Escoto acerca de lo sobrenatural, es preciso que completemos la exposición iniciada al comienzo del capítulo acerca de la necesidad de la revelación. Para probar la necesidad de la revelación para el hombre viador, Escoto aduce, como ya vimos, el argumento de la suprasensibilidad de nuestro último fin: argumento que sólo prueba la necesidad de la revelación para un entendimiento, cuya actividad depende de la imaginación y los sentidos.

Su teoría acerca del acto meritorio proporciona a Escoto un segundo argumento: nuestros actos meritorios no son razón suficiente y necesitante de la gloria: aun supuesto el mérito sobrenatural, Dios nos da la gloria libremente en virtud de una aceptación gratuita de los mismos: acto libre de la voluntad divina que no puede ser conocida naturalmente, sino sólo por revelación:

¹⁶⁰ La opinión que Escoto reconoce existir entre la gracia y el pecado no destruye tampoco la intrínseca sobrenaturalidad de aquella. Escoto, es cierto, niega que haya entre ambos oposición formal. *Quod.*, 4. d. 16, q. 2, n. 5 y 10; *Report.*, *Ibid.* Pero con esto sólo quiere negar una oposición física e inmediata entre ambos, tal como existe entre una forma y su forma contraria, v. g., lo blanco y lo negro, de modo que la mera presencia de la una sea por sí misma razón suficiente de la desaparición de la otra. Escoto, aun supuesto el pecado, exige para la desaparición de la gracia, una intervención de Dios, que es el único capaz de aniquilar, como también de crear. Pero esto no es negar toda oposición: Escoto reconoce oposición moral y mediata. Más aún, admite que si Dios puede "de potencia absoluta" hacer que existan simultáneamente en el alma la gracia y el pecado, "hoc includeret contradictionem". (*Report.*, 4. d. 16, q. 2, n. 27).

¹⁶¹ *Quod.*, 3. d. 25, q. única, n. 19; *cf.* *Rep.*, *Ibid.*, n. 20.

mérito. Fiel al pensamiento de S. Tomás, no puede menos de rechazar dicha teoría.¹⁶²

Por otra parte concentró toda su atención en el primer argumento aducido por Escoto para probar la necesidad de la revelación, a saber, la suprasensibilidad del fin último, porque tal y como lo propone el Doctor Sutil supone en la naturaleza humana una tendencia natural innata hacia la visión de la esencia divina, que Cayetano no podía admitir, porque, según él, lógicamente conduce a la conclusión de que se puede llegar a conocer naturalmente, que tal visión es de hecho nuestro último fin.¹⁶³

Según Escoto el ángel y el alma separada del cuerpo pueden conocer naturalmente, sino el hecho, sí la posibilidad de que un entendimiento creado sea elevado por Dios a la visión de su esencia.

Es este un corolario que se desprende necesariamente de dos de sus principios: a) todo ser intelectual creado, tiene una tendencia esencial, identificada con su propia naturaleza, que le inclina hacia el conocimiento intuitivo de Dios; b) el ángel y el alma separada conocen intuitivamente su propia naturaleza.¹⁶⁴

Escoto, no sólo puso así las dos premisas, sino que advirtió su consecuencia, a saber, que un entendimiento creado no dependiente del cuerpo en sus operaciones (ángel o alma separada) al intuir la propia esencia no podría menos de percibir en ella su más honda e íntima tendencia, con ella identificada, y, a través de ella, saber cuál es el término de ella.

A la objeción de que

... ex cognitione naturae in se potest finis eius cognosci demonstratione quia... Si igitur natura hominis est naturaliter cognoscibilis homini, naturaliter etiam erit cognoscibilis ista potentia ut est talis naturae, et per consequens ordinabilis talia naturae ad finem ad quem fides et charitas disponit... Item homo naturaliter appetit finem istum quem dicitur supernaturalis; igitur ad istum naturaliter ordinatur; ergo ex tali ordine potest concludi iste finis ex cognitione naturae ordinatae ad ipsum.¹⁶⁵

responde Escoto: que la consecuencia es verdadera, pero que en esta vida no conocemos así la naturaleza de nuestra alma intuitivamente:

Non enim accipit propositio illa quod non possit aliter cognosci finis; bene enim est verum quod, si substantia sub propria ratione cognoscitur, ex natura

¹⁶² *In 2-2 R. Th.*, q. 114, a. 3, nn. 3-6.

¹⁶³ *De Potent.*, *Neutra*, q. 2, quod 4 m. quarto; *Opuscula*, vol. 3, tract. 3.

¹⁶⁴ *Quod.*, 2. d. 3, q. 8, n. 8 y 14; 4. d. 10, q. 9, n. 7; *Ibid.*, q. 8, n. 5; d. 45, q. 9, nn. 2, 3, 4, 12, 13.

¹⁶⁵ *Quod.*, 1. d. 13, q. 1, n. 9.

sic cognita posset eius causa per se cognosci demonstratione quia; sed non sic
cognoscitur a nobis aliqua substantia nunc... 164.

Pero en la vida presente el alma no puede conocerse así misma de este modo porque se lo impide su dependencia de los sentidos:

... licet mens sit eadem sibi, non tamen pro statu isto est proportionalis sibi tamquam objectum" 165.

... dictum Augustini (mens nota est sibi) 14, de Trinit. cap. 4, debet intelligi de actu primo sufficiente omnino ad actum suum secundum; sed nunc impeditur, propter quod impedimentum, actus secundus non elicitur a primo¹⁶⁶

Finalmente Escoto formula expresamente la conclusión de tales premisas: un entendimiento no impedido por los sentidos podría conocer naturalmente que el alma es capaz de la visión beatífica:

Videtar tamen mihi quod per rationem naturalem potest probari, subdita imperfectione status istius quoad cognitionem, quod potest cognosci quod natura humana sit capax beatitudinis verae¹⁶⁷.

El término *Beatitudo* designa aquí ciertamente la visión beatífica, pues Escoto en el mismo párrafo lo considera equivalente al conocimiento de Dios *ut est in particulari*, por oposición a *in universali*.

En esta vida, por razón de que nuestro entendimiento depende de la imaginación en su actividad cognoscitiva, el alma no se conoce intuitivamente a sí misma y por eso no conoce este aspecto según el cual es capaz de ser elevada a la visión de la esencia divina.¹⁶⁸

No se puede menos de reconocer que la doctrina de Escoto acerca de la necesidad de la revelación está en perfecta armonía con su teoría de lo sobrenatural:

a) necesidad de la revelación, por ser la visión de Dios un fin sobrenatural en su consecución e implicar ésta en consecuencia un acto libre de la voluntad de Dios, sólo cognoscible por revelación.

164 *Ibid.*, n. 32.

1924. *Ibid.* p. 13.

167 Oron., 4, d. 49, q. 8, n. 4.

⁹⁸ Oros., 4. d. n. 8. q. s. n. 4.
No quiere decir que el alma sea un texto que podamos ahora conocer por sola razón natural que el alma humana sea después en la otra vida capaz de ser desfogada y esto diría Jacinto estaría en flagrante contradicción con lo que acaba de ser dicho: — si el alma es capaz de ser desfogada en esta vida, ¿cómo no lo será en la otra? Oros., 1. n. 23; idem, 2. n. 32 y en Repit. ibid., n. 26, y en la misma q. 8. d. 49. Ovén., 4. mente que el alma es capaz de ver a Dios. Así Interpreté: — que se puede considerar naturalmente. Reutl. Prot., 1. n. 35; 41. Viqueo, In I. sent. Scoti, Prolog., 2. fol. 2 v. trov. 1. n. 3. ad 7. Reutl. Scoti, d. 49. q. 8. n. 3; Rada, Controversae, vol. 1. Contr.
⁹⁹ Oros., 1. Prolog., 1. n. 7; 4. d. 49. q. 8. n. 23; Report. Ibid., q. 7. n. 20.

¹¹¹ *Oron.*, 1, *Procl.*, q. 1, n. 7; 4, d. 40, q. 8, nn. 2-3; *Report*, *Ibid.*, q. 7, nn. 2-3.

b) necesidad especial para el hombre en esta vida, porque al no conocer intuitivamente su propia alma, no conoce naturalmente ni la capacidad o posibilidad, que tiene, de ser elevada a la visión de la esencia divina;

c) tal especial necesidad no existe para el ángel y el alma separada, que a través de la propia esencia conocen que el término de su apetito natural es la visión de la esencia divina y, por lo tanto, la posibilidad de ser elevados a dicha visión.

Podríamos presentar sintéticamente la posición de Escoto en el problema de lo sobrenatural en las siguientes conclusiones:

1.º el ser intelectual crece e inclina por su misma naturaleza con un apetito innato hacia la visión intuitiva de la esencia divina y, en general, hacia las perfecciones sobrenaturales.

2*) la sobrenaturalidad de éstas no es una mera denominación extrínseca o una mera relación a su causa eficiente; son entitativa e intrínsecamente sobrenaturales en sí mismas y por su misma naturaleza.

3.ª) la naturaleza racional, además de apetecerlas naturalmente, es por su misma naturaleza capaz de recibirlas inmediatamente en sí misma.

4.º) sin embargo es incapaz de alcanzarlas por sus fuerzas activas naturales; su consecución solamente es posible mediante una intervención sobrenatural de Dios.

5.º) como son sobrenaturales en su consecución, de igual modo son totalmente gratuitas de parte de Dios, quien las concede en virtud de un acto absolutamente libre y contingente de su voluntad.

6.º) tal acto solamente puede ser conocido mediante la divina revelación.

7.ª) el ángel y el alma separada del cuerpo pueden conocer la posibilidad (no el hecho) de ser elevados a la visión de la esencia divina.

8.ª) tal posibilidad, como también la existencia del apetito innato de ver a Dios, está fuera del alcance del conocimiento natural del hombre en esta vida.

CAPITULO II

"NATURAL" Y "SOBRENATURAL" SEGUN CAYETANO

1. Dios ha querido de hecho, dice Cayetano, darse a participar a los seres contingentes según una doble categoría de perfecciones: unas naturales y otras sobrenaturales:

... scito quod de facto tantus est divinus amor erga universum, ut non sufficeret Deo communicare se per naturales participationes, creando universam ex toto essendi participationibus constitutum quod divina bonitas tantum inter participabiles secundum ordinem suae sapientiae erat; sed cum videre Deum frui aperte Deo soli divinus naturae sit et esse possit, ac per hoc creatae et creabiles naturae non poterant naturae participationis habere divinam visionem ac perfectam fruitionem; communicare per gratiam quod incommunicabile erat per naturam et effectum omnino incommunicabilem. Creaturas habere naturae participationem non potuit, quia hoc ipso quod ordinari debuerant ad divinam naturam conseruet per gratiam, et ad id quod soli Deo naturaliter sit, scilicet videre Deum et fieri Deo, pervenire possent.¹

De esta doble participación del ser divino resultan en los seres creados, dos órdenes: el orden de la naturaleza y el orden de la gracia: la separación bien clara y definida de ambos órdenes destaca muy fuertemente en los escritos de Cayetano:

... adverte bona creata distingui in duos ordines. Unus est ordo naturae, alter est ordo gratiae. In primo ordine sunt omnes substantiae creatae et proprietates, actiones, passionēs et quaecumque quomodolibet eis naturaliter convenient. In secundo autem, quantum ad propositum spectat, inveniuntur quaedam res quae ita sunt de ordine gratiae, ut sint de genere Dei, ut caritas, et lumen gloriae².

1. In 2.2.5. Th. 9. 2. 3. p. 7.

² *Lenticula*, 2, q. 2.

Al orden natural pertenecen, ante todo, los constitutivos esenciales de los seres creados: luego las propiedades, que se derivan necesariamente de la esencia, los hábitos y facultades que requiere para su actividad; por último, el fin propio del ser de que se trata, en cuya consecución está su última perfección:

... triplex est perfectio rei, scilicet prima, secundum quam res constituitur in suo esse, sicut prima perfectio hominis est esse summi substantiale. Secunda vero est, secundum quam res potest proxime ad suas perfectas operationes, sicut vires animae et habitus eas informantes, quibus homo in perfectam operationem potest exire. Tertia autem perfectio est, secundum quam coniungitur suo fini... nihil enim tunc sibi debet eorum quae ad perficiendum hominem exigerent.¹

Finalmente al orden natural pertenece todo lo que las facultades naturales de los seres creados pueden alcanzar.²

La causalidad divina afecta a los dos órdenes, pero de diverso modo: pues el orden natural tiene por causa a Dios, como "primum agens" "quasi suprema natura" "per influentiam generalem", como creador, conservador y ordenador del mismo, mientras el sobrenatural tiene su origen en Dios, "ut tale agens, puta glorificator", "per specialem influentiam".³

2. Cayetano no sólo indica así de un modo descriptivo las perfecciones que integran ambos órdenes, natural y sobrenatural, sino que señala de un modo preciso el aspecto formal que separa unas de otras, es decir, la razón por la cual las unas son naturales y las otras sobrenaturales:

... supernaturalis est quod supra facultatem ordinis creaturis debet in eis inest. Omnes enim naturalia a supernaturalibus distinguimus frequentius ut per hoc quod aliquid sit secundum debitum naturae ordinem et aliquid sit supra illum.⁴

Cayetano no se detiene a justificar esta división de lo sobrenatural y lo natural mediante los conceptos de gratuito y debido: la supone como cosa obvia y comúnmente admitida. Desde luego en su concepto y terminología "natural" equivale a "debido" y "sobrenatural" a "gratuito":

¹ De Ente et Essentia, c. 12. Edit. De Maria, p. 103-104.
² In 1-2, q. 85, a. 1, 2.
³ In 1-2, Thom., q. 105, a. 8, n. 2.
⁴ Opusc. De Pot. Neutra, q. 2 quod 3 m.

... cum privatio ista (iustitiae originalis) non sit negatio alicuius naturalis, sed gratuitum tantum.⁵

... gratiam autem dicitur quod non debetur naturae, sed gratis datur.⁶ Christus omnibus membris vel perpetui vel secundum praesentem iustitiam meruit primam gratiam et hunc sibi incorporari: hinc tamen et his incorporari Christo gratuitum, non debitum est.⁷

Infantes (in limbo)... de iusta poena non tristabuntur. Maxime, quod cognoscunt se nunquam proportionatos fuisse ad vitam... Quod autem cognoscant gentem perdidisse non obstat (quod) amicitiam gratuitam, non naturalem.⁸

"Natural" es a cualquier ser todo lo que le es debido, todo lo que de algún modo requiere su naturaleza:

Nam iusti et debiti ratio sine libero arbitrio inveniuntur in rebus: iustum namque est aequitas naturae ut habeat rostrum, homini ut habeat manus, gravibus et levibus ut sint in locis suis, feminino sexui ut iungatur masculino: et haec sunt debita illis.⁹

Naturales son en Cristo la plenitud de la gracia y la visión de Dios, porque le son debidas, dada su Unión sustancial con el Verbo.

... ex hoc ipso quod est Dei naturalis Filius, debebatur sibi ut natura haberet illa (dona patris).¹⁰

... gratiam omnium beatitudinis consequi ad gratiam unionis et proprietatis ad substantiam, ut calor ad ignem.¹¹

... gratia unionis, quae parit gratiam consummationis et proprietatem.¹²

Al recurrir Cayetano a los conceptos de "debido" y "gratuito" para diferenciar lo natural de lo sobrenatural, no hizo sino seguir fielmente a S. Tomás. Fue precisamente con estos conceptos con los que el Doctor Angélico dio una claridad admirable a su concepción de lo sobrenatural.

Deus in prima rerum conditione hominem perfectum instituit perfectione naturae, quae quidem in hoc consistit, ut homo habeat omnia quae sunt suae naturae debita; sed supra debitum naturae addidit postmodum humano generi aliquas perfectiones ex sola gratia ditas.¹³

⁵ In 1-2, q. 108, a. 2, n. 2.
⁶ In 1-2, Thom., q. 62, a. 2, n. 2.
⁷ In Sent., 3, d. 16, fol. 151 v. 182 f.
⁸ In Sent., 1, 2, d. 23, fol. 335 r. cfr. In 1-2, Thom., q. 12, a. 5, n. 6; q. 62, a. 2, n. 2; In 8-9, q. 5, a. 2, n. 2; q. 35, a. 1, n. 3; In 2-2, Thom., q. 2, a. 30, n. 1. Comment. In Rom., Iovian., c. 1, n. 18. Quaestiones de Contritione, Quaestio 2, a. 5.
⁹ In 1-2, q. 114, a. 1, n. 3; cfr. In 1, q. 21, a. 4, n. 4.
¹⁰ In 2-2, Thom., q. 23, a. 4, n. 3.
¹¹ Ibid., q. 24, a. 1, n. 2.
¹² Ibid., n. 3; cfr. 8, Thom., q. 3, a. 14, a. 4 in c.
¹³ In Sent. De Trin., q. 3, a. 1, ad 2.

Gratis autem dari dicitur, quod nequaquam est debitum. Duplex autem aliquid debitum existit. Uno quidem modo secundum naturam: alio modo, secundum operationem. Secundum naturam quidem debitum est rei, quod ordini naturalis rei exposcit, sicut debitum est homini quod habeat rationem, et manus, et pedes. Secundum operationem autem, sicut merces operanti debetur. Illa ergo dona sunt hominibus divinitus gratis data, quae et ordinem naturae excedunt, et meritis acquiruntur.¹⁴

... gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera; secundum illud ad Rom. IV. Et qui operatur, merces impetatur secundum debitum, non secundum gratiam. Aliud est debitum ex conditione naturae: puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam pertinent naturam... Dona igitur naturalia carere primo debito, non autem carere secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carere: et ideo specialia sibi nomen gratiae vindicant.¹⁵

3. Cayetano sigue de igual modo a S. Tomás al explicar en qué sentido puede decirse que Dios debe algo a las creaturas; no añade ningún elemento nuevo a la explicación del Angélico, y él mismo es consciente de ello, pues tanto en In 1-2, Thom., q. 21, a. 4, como en In 1-2, q. 114, a. 1, se limita a resumir a S. Tomás y remitirse a él para una ulterior explicación.

Nec Deus propter hoc debitor creaturae constituitur, sed sibi ipsi, debet enim sapientiae ac voluntatis suae ordinem implere... Cum enim voluntas sua nihil velit nisi secundum rationem suae sapientiae, quae est lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta est et iusta, quicquid secundum voluntatem suam facit, iuste facit: sicut nos secundum legem iuste facimus: sed nos quidem secundum alicuius superioris legem: ipsi vero sibi lex et ideo, si contra voluntatem suam facere, iniuste faceret, vitio contra legem.¹⁶

Dios en último término sólo es deudor a Sí mismo. Pero una vez que voluntariamente ha dispuesto hacer algo (In 1-2, Thom., q. 21, a. 4, n. 3) no puede menos de querer obrar sabiamente dando a cada ser lo que su naturaleza requiere: al proceder así, conforme a su sabiduría y voluntaria disposición "quasi sibi ipsi solvit debitum":

... Deus nulli potest esse debitor nisi sibi, idcirco, sicut in rebus naturalibus Deus, dando manus homini, marem feminas, etc. dat debita rebus ex ordinatione

¹⁴ Comp. Theol., c. 234.
¹⁵ In 1-2, q. 114, a. 1, ad 2 m. Cfr. 1-2, q. 88, a. 4, ad 2 m. et 3 m; 2-2, q. 24, a. 2, in c.; q. 2, a. 3, in c.; De Verd., q. 6, a. 2, in c.; C. Gent., 1, 2, c. 29; In Sent., 4, d. 46, q. 1, a. 2, ad 4 m. 1, ad 2 m.
¹⁶ In Sent., 2, d. 26, fol. 308, r.

sua, scilicet ipsius Dei, ac per hoc quasi sibi ipsi solvit debitum, et sic ibi est ratio iusti, ut in II Contra Gent. cap. XXIX, habes diffuse; ita in reditu mercedis debitas meritis humano, Deus non aliter potest constitui debitor nisi pro quanto ab ipsonem Deo praesupponit ordinatum actus illo ad consequendum mercedem illam; si enim Deus constituitur debitor sibi ipsi, et reddendo nobis mercedem, suae satisfacit ordinationi.¹⁷

Esta explicación de Cayetano no es sino un eco de la doctrina del Angélico.¹⁸

Finis autem divinae voluntatis est ipsa eius bonitas, quae non dependet ab aliquo alio; unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget; et ideo voluntas eius non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum, in quantum est bonitas eius in opere manifesta. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit; ex suppositione liberalitatis ipsius per modum debiti cuiusdam sequitur quod faciat ea sine quibus res ipsa volita esse non potest; sicut si facere vult hominem, quod det ei rationem.¹⁹

Es por lo tanto mediante las nociones de "debido" y "gratuito" como Cayetano distingue lo natural de lo sobrenatural.

Dentro de lo sobrenatural Cayetano distingue perfectamente lo sobrenatural "ex modo consequendi tantum" de lo sobrenatural "ex ipsa substantia seu quidditate".²⁰

4. Es preciso señalar que al leer a Cayetano llama la atención su afán continuo por hacer destacar la sobrenaturalidad intrínseca de las perfecciones estrictamente sobrenaturales—gracia y lumen gloriae—y sobre todo su sobrenaturalidad absoluta, respecto de cualquier ser creado o creable, en cuanto son perfecciones de orden divino:

... (gratia) disponit in ordine ad naturam superiorem divinam... (est) superioris ordinis supernaturalis simpliciter et divini.²¹ Eius autem immediatus effectus est dare esse divinum naturae.²²

¹⁷ In 1-2, q. 114, a. 1, n. 3.
¹⁸ De igual modo al explicar la noción de "debitum" en los actos meritorios Cayetano no hace sino seguir la explicación de S. Tomás. Cfr. In 1-2, q. 114, a. 1, nn. 2-3; Comment. in Evang. Matthaei, c. 20, v. 4-6; De Fide et operibus, c. 9; Comment. in 2 ad Tim., c. 4, v. 6.
¹⁹ In Verd., q. 6, a. 3 in c.; cfr. 8, Thom., q. 21, a. 1, ad 2 m. et 3 m; 1-2, q. 111, a. 1, ad 2 m; Contra Gent., 1, 2, c. 29; In Sent., 4, d. 16, q. 1, a. 2, quaestio 4, sol. 1, ad 3 m. et 4 m.
²⁰ In 1-2, Thom., q. 12, a. 6, n. 6; cfr. In 2-2, q. 171, a. 2, n. 7; In 2, q. 76, a. 7, n. 6 y 9; In 1-2, q. 62, a. 3, nn. 3-4.
²¹ In Sent., 2, d. 26, fol. 308, v.
²² In Sent., 2, d. 26, fol. 303, v; cfr. In 1-2, Thom., q. 12, a. 5, n. 5 y 6; In 2, q. 76, a. 7, n. 6.

La gracia por ser ella una perfección "de genere divino et Dei"²⁵ "ex suae cognitionis origine"²⁶, "perfectit ad deformitatem"²⁷, "est deificativa formaliter naturae rationalis"²⁸, es en el hombre el "primum principium formale esse supernaturalis"²⁹. "Est primum et immediatum principium essendi supernaturaliter"³⁰, hace al hombre partícipe de la naturaleza divina.³¹

Cayetano se esfuerza por penetrar y hacer destacar mediante comparaciones y argumentos todos los aspectos que nos revelan que la gracia es una perfección de orden divino. Véase su bello comentario al "ex Deo nati sunt" de S. Juan, cap. 1, v. 13: paralelo en inspiración y contenido al que hace en J. n. t. 2, q. 2:

Sed ex Deo nati sunt: non dicti facti sunt, sed nati sunt: et similiter non dicitur a Deo (velut ab extrinseco), sed ex Deo, velut homogeneo. Ad significandum filios Dei spectare ad genus divinum: hoc est ordinem incommunicabilem, ut sit naturalis quilibetque substantiis aliis a Deo, emanantemque excellentibus tam factis quam factibilibus. Est enim ille aeternae felicitatis ordinem supernaturalium non respectu huius vel illius, sed simpliciter et absolute: quia est constitutus in eis quae propria sunt Deo: quales sunt videre Deum, sicuti est, Trium et Unum, frui ipso Deo simpliciter et inamissibiliter. Hoc est enim esse filios Dei consummate: et propterea ex ipso Deo nasci oportet: utpote ad divinum genus inamissibiliter elevatos.³²

En la creación de las perfecciones de orden natural Dios se ha como el artista respecto de su obra, a la que nada comunica de su propia naturaleza: pero la gracia es una perfección de orden conatural a Dios: Dios pone en ella algo (participado) de su propio ser:

Bona creatura primi ordinis (naturalis) se habent ad Deum ut artificia ad artificem: quae sunt aliena a natura artificis: ut domus, arbor, navis et alia huiusmodi testantur relate ad suos artifices. Charitas autem et lumen gloriae quae supremum tenent in secundo ordine, se habent ad Deum ut conaturalia ad id cui sunt conaturalia: ut ea quae sunt secundum naturam ad naturam: sicut calere ad ignem, sicut moveri deorsum ad grave. Quod ex eo cognoscere potes: quia nihil horum potest esse natura aut conaturalis alienius creaturae creatae vel creabilis.³³

Por eso, para penetrar la naturaleza de la gracia es preciso, según Cayetano, considerarla según el modo de ser natural del mismo Dios,

²⁵ J. n. t. 2, q. 2.

²⁶ In 1.º S. Th., q. 23, a. 2, n. 4.

²⁷ In 1.º S. Th., q. 113, a. 4, n. 6.

²⁸ In 1.º S. Th., q. 112, a. 2, n. 2.

²⁹ In 1.º S. Th., q. 113, a. 4, n. 6.

³⁰ In Sent. 1, d. 3, c. 26, fol. 306 v. 306 r.

³¹ In 1.º S. Th., q. 23, a. 1, n. 1.

³² Comment. in I.º S. Th., c. 1, v. 1.

³³ J. n. t. 2, q. 2.

al que es conatural, como para entender la naturaleza del calor es preciso referirla y reducirla a la naturaleza del fuego, al que es esencialmente conatural:

Ad evidentiam huius rei scito quod, cum formae accidentales a substantiis proficiantur, oportet efficaciam formarum accidentium in substantiarum virtutes resolvere quibus sunt conaturalia accidentia illa secundum se vel sua principia: ut patet de calore conaturali primo substantiae ignis; eius enim efficacia, ubiqueque invenitur, in ignem resolvitur: ...Propter quod, cum charitas talis forma accidentalis sit ut nulli gratum faciat vel factibili conaturalis esse possit, sed soli diuinae substantiae, non secundum accidentia naturam sed substantialiter conaturalis sit; efficacia eius, in quocumque reperitur, secundum divinitatis naturam pensanda est et in Deum resolvenda ut proximum et conaturale eius principium.³⁴

Siendo así de orden divino, la gracia es una perfección totalmente conatural a por su propia naturaleza a Cristo, y no puede menos de convenirle a modo de propiedad natural:

... ipsa natura humana secundum se nullam habet proportionem aut commensurationem ad assumptibilitatem, quia nullam habet potentiam passivam ad ea quae contra naturam ordinem transcedunt. Gratia autem secundum se totaliter perfecta quia ex proprii ordinis, utpote supernaturalis ad divini, ratione ad supernaturalis ad divinum quid ordinatur; per est ut sumptu naturae ad unionem personalem, in sui summa plena perfectione ordinetur ad commensuratur. Ac per hoc, non per accidens, sed per se a divina sapientia ad unionem personalem ordinatur.³⁵

Si Cristo es Hijo natural de Dios, engendrado de su divina sustancia, el hombre se hace hermano de Cristo al recibir en sí el ser divino de la gracia:

...Decreti enim homines conformes secundum hanc imaginem pro quanto ad imitationem filii naturalis omnes erunt filii Dei, ut ipse sit Filius Dei primogenitus in multis fratribus. Consistit autem haec imago conformitatis ad Filium Dei in duabus conditionibus... Altera est participatio gloriae Filii Dei secundum quod est Filius Dei. Et haec conditio est quae sumas filii Dei, tandem autem apparuit gloriosa haec filio. Et hanc conditionem esse principaliter intemam a Paulo hic apparet ex eo quod loquitur de filio Dei et de fratribus.³⁶

De orden divino es igualmente el "lumen gloriae" que se ha respecto de la esencia divina, como la disposición última respecto de la forma: por eso debe ser del mismo orden que ella:

³⁴ In 1.º S. Th., q. 23, a. 2, n. 4.

³⁵ In 1.º S. Th., q. 7, a. 12, n. 6.

³⁶ Comment. in Epist. ad Rom., c. 8, v. 28.

Et hinc sequitur divinam essentiam et lumen gloriae esse eiusdem ordinis, eo modo quod dispositio ultima et forma sunt eiusdem ordinis, scilicet, quoad conaturalitatem: quia scilicet cuiusque naturale est unum et reliquum; et cui non unum, neutrum.³⁷

Intuir la divina esencia es una perfección de orden divino, porque es naturalmente exclusiva de Dios³⁸; pero, una vez informado y divinizado el entendimiento humano por el "lumen gloriae" puede intuir inmediatamente la esencia divina:

... non naturae sed gloriae lumen constituit intellectum in quadam deformitate; ex hoc namque quod divinae naturae particeps finis, possumus eum videre.³⁹

Cayetano, como ya se habrá podido notar en varios de los textos citados, explica siempre el que la gracia y el "lumen gloriae" son perfecciones de orden divino, diciendo que son tales que no pueden convenir naturalmente a ningún ser creado o creable, sino solo gratuitamente: No es que en esto consista su sobrenaturalidad, sino que es una consecuencia de la misma:

Non solum parus Angelus (quod Matthaeus explicavit) sed etiam filius Dei Lucas explicat propter consortium divinae naturae communicatae beatitudinis. Sunt enim adiecti in deformitatem supra omnem participatam et participabilem naturaliter Dei similitudinem; elevantur siquidem ad divinam similitudinem divini ordinis: hoc est incommunicabilem naturaliter. Et propterea filii Dei eiusdem cum Deo naturae dicuntur eiusdem siquidem naturae sunt filii eius est pater.⁴⁰

"Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est." Profunda valde doctrina haec, ex visione Dei sicuti est, rationem reddens similitudinis nostrae ad Deum... fundatur haec ratio super hoc quod oportet divini ordinis esse omnem qui videt eum sicuti est. Incommunicabilis namque est visio Dei cuiusque creaturae tam factae quam factibili in suis naturalibus, quantumcumque excellentibus. Et propterea oportet videntem assumptum esse ad communionem divini ordinis et similem Deo effectum lumen gloriae. Et sic divinae naturae facti consortes (quod est esse similes Deo similitudine divini ordinis) vident Deum sicuti est.⁴¹

³⁷ In 1.º S. Th., q. 12, a. 5, n. 11.

³⁸ Comment. in Epist. ad Coloss., c. 1, v. 7; In Evangel. Iohann., c. 6, v. 6; In Evangel. Lucae, c. 10, v. 22; Comment. ad Rom., c. 1, v. 18-20; Ad Cor. 1, c. 3, v. 4; In 2.º Pet., v. 3.

³⁹ In 1.º S. Th., q. 12, a. 6, n. 3.

⁴⁰ In Lucam, c. 1, v. 36.

⁴¹ Comment. in 1.º Epist. Iohannis, c. 3, v. 2. Cfr. In 1.º S. Th., q. 12, a. 5, nn. 3, 6, 12; In 1.º S. Th., q. 113, a. 10, n. 5; In 1.º S. Th., q. 113, a. 10, n. 5; In 1.º S. Th., q. 2, a. 3, n. 7; q. 76, a. 7, n. 6.

Es preciso reconocer por lo tanto, que Cayetano lejos de atenuar en lo más mínimo la sobrenaturalidad intrínseca y absoluta de la gracia, tiene de ella un concepto profundo y la hace resaltar en toda su divina grandeza. No dudamos en señalar como fuentes de inspiración de este hondo concepto de Cayetano acerca de la sobrenaturalidad de la gracia, su conocimiento de la Sagrada Escritura, que se revela en sus excelentes comentarios, y el estudio de S. Tomás.⁴²

En resumen: la gracia y el lumen gloriae son, según Cayetano, perfecciones de orden divino: de ahí que superan las facultades de cualquier ser creado o creable, tanto en cuanto a ninguno de ellos pueden convenirles naturalmente, como en cuanto producen efectos que ninguna naturaleza creada puede causar:

... caritas, gratia, lumen gloriae, supernaturalia sunt; quia superant facultatem omnis naturae creatae et creabilis, tam active quam passive; active quidem quia possunt in effectus quos non potest natura aliqua; passive vero, quia non possunt fieri aut paulare a quacumque natura.⁴³

5. Aun cuando la sobrenaturalidad intrínseca y absoluta de la gracia está mucho más clara y repetidamente afirmada y más profundamente concebida en Cayetano que en Escoto, no hay en este punto verdadera diferencia de doctrina entre ambos. También Escoto afirma la intrínseca y absoluta sobrenaturalidad de la gracia, que es intrínsecamente de tal perfección, según él, que ningún ser creado o creable puede poseerla por identificación o como natural propiedad, sino solamente como gratuito don de Dios.⁴⁴

Bajo diversidad de imágenes uno mismo es el pensamiento de ambos. Cayetano dice: así como para conocer la virtud del calor es preciso considerar la naturaleza del fuego, que es la sustancia a que aquí es conatural y de cuya naturaleza participa; así para conocer la virtud de la gracia precisa considerarla según la naturaleza y modo de ser de Dios: "efficacia eius secundum divinitatis naturam pensanda est".⁴⁵

Escoto dice: así como la tierra es el cuerpo esencialmente pesado e inclinado hacia el centro y los demás cuerpos pesados lo son en cuanto partecpan de su gravedad; así Dios Caridad Imparticipada, es esencial-

⁴² Es curioso notar que no sólo en su comentario a la Suma (cfr. 1.º S. Th., 1, q. 12, a. 5, ad 3.º; 12, q. 113, a. 1, 2, 3, 4 in c.; 3, q. 2, a. 10, ad 1; q. 3, a. 4, ad 3.º; q. 23, a. 5, ad 2.º; q. 62, a. 1 y 2 in c.; 1.º Sent. 4, 23, q. 1, ad 3.º), sino aún en sus comentarios a la Sagrada Escritura Cayetano se inspira en este punto en S. Tomás, para explicar nuestra dedicación por la gracia. Cfr. Comment. in Evangel. Iohann., c. 1, v. 13; Comment. in Epist. ad Rom., c. 8, v. 28.

⁴³ In 1.º S. Th., q. 12, a. 5, n. 3.

⁴⁴ Opus, d. 23, q. un., n. 9.

⁴⁵ In 1.º S. Th., q. 23, a. 2, n. 4.

mente inclinación de amor hacia Sí y la caridad, que es, por su propio e intrínseco modo de ser, inclinación de amor hacia Dios, es una participación de la naturaleza misma del ser divino⁴⁶. Comparaciones diversas, pero pensamiento idéntico; la gracia es una participación de algo propio y exclusivo de la divina naturaleza.

La diferencia entre ambos se halla al explicar uno de los efectos de la gracia: el acto meritorio. Según Cayetano, el acto meritorio, causado como está por la gracia, perfección de orden divino, es de tal naturaleza que la gloria le es debida sin necesidad de la libre aceptación de Dios, que exige Escoto:

...gratia, quae est principium merendi est aequalis gloriae virtualiter: sicut Semen Arbori. Est enim ratio seminalis respectu vitae aeternae, quia ea sufficienter anima fit gloriosa... ex condignitate autem fit (quod) si non praemieret Deus esset iniustus, faciens contra legem suam... Voluntas autem eius ordinavit actum meritorium necessario praesumendum vita aeterna, nisi impediatur. Nec invenitur aliquid ex prius accepto dono, fieri debitum, sicut nato nobili nobilitatis usua et adoptato hereditas.⁴⁷

...Dens, qui est debitor sibi ipsi, qui ordinavit, non per superadditam ordinationem, ut Scotus putavit, sed per ipsam gratiam, eius actum esse meritorium ex hoc ipso solo quod est a gratia, quod est talis naturae, sicut nato nobili contra seipsum facere, ita non potest subtrahere mercedem⁴⁸.

Cayetano no puede menos de reprochar a Escoto que su teoría del mérito roba el valor intrínseco de la gracia⁴⁹:

Viliffat quoque gratiam positio illa, dum ei proprium opus subtrahit, scilicet meritum; et non posse per gratiam mereri nisi dispositivo, ponit. Quae omnia aliena a theologia reali sunt⁵⁰.

⁴⁶ Report. I. d. 17, q. 2, a. 7; Opus., I. q. 5, n. 2.

⁴⁷ In Sent. I. 2, d. 26, fol. 388, r.

⁴⁸ In 1-2, q. 114, a. 4, n. 4.

⁴⁹ Ya antes que Cayetano había descubierto este punto débil de la teoría escotista del mérito el primer impugnador de Escoto—Thomas Anglicus—autor del "Liber Propugnaticus contra Joannem Scotum".

⁵⁰ "Ponit (Scotus) quod actus meritorius non habet rationem completi meriti per aliquam intrinsecam ipsi agentis, sed videtur destrueretur meritum nostrum de condigno. Quia... ad talem acceptationem sequitur necessario collatio vitae aeternae... Si autem non meretur acceptari de condigno, ergo simpliciter nihil meretur de condigno... Dico quod per gratiam et charitatem efficitur actus sufficienter meritorius vitae aeternae. Nec Deus posset se operanti auferre praemium vitae aeternae, sed necessario retraheret necessitate suppositionis. Et ita dico quod postquam collata est alicui gratia vel charitas, non potest ab eo auferri praemium sine iniuria sui... Sed quia Deus voluntarie dedit charitatem, ideo totum est voluntarium simpliciter, licet sit necessarium ex suppositione." Lib. Prop., d. 17, q. 4, fol. 98, r. col. 12 y v. col. 2.

⁵¹ In 1-2 R. Th., q. 114, a. 4, n. 4.

Como ya hemos dicho, Escoto no piensa que su teoría destruya el valor intrínseco del acto meritorio, que precisamente le comunica la gracia por razón de su intrínseca sobrenaturalidad.

6. Cayetano reprocha a Escoto el abusar del término "sobrenatural", llamando así a toda acción de Dios "ad extra", en cuanto Dios obra "ad extra", no necesaria, sino libremente.

Male imprimis utitur (Scotus) ly supernaturalis, dum omnem actionem Dei ad extra supernaturalis vocat: quia Deus est agens non naturale, sed liberum. Constat namque quod alia est distinctio naturalis contra supernaturalis et alia naturalis contra liberum. Primum namque modo anima Scoti producit naturaliter, secundo autem non. Unde nisi vocabulis abusi velimus ad placitum cuiusque, supernaturalis est quod supra facultatem ordinis creaturis debiti in eis inest. Omnes enim naturalia a supernaturalibus distinguimus frequentius per hoc quod aliquid fit secundum debitum naturae ordinem, et aliquid supra illum⁵¹.

Este reproche de Cayetano, aunque no del todo exacto, no deja de ser justificado. No es del todo exacto, porque Escoto llama a Dios "agens supernaturalis", en cuanto es un principio activo de infinita virtud, independientemente de que obre libre o necesariamente, aunque es cierto que Escoto hace notar siempre su libertad en su actividad "ad extra", en contraste con la actividad necesaria de las causas segundas.

Nam... naturale est aequivoceum et non uno modo dictum. Hoc apparet ex pluralitate illorum, quibus opponitur. Nam naturale uno modo opponitur libero et sic naturale et liberum dividunt potentiam, vel principium actuum... Secundo modo naturale opponitur supernaturali et sic dividunt agens; quia quoddam agens est supernaturalis, quoddam naturale. Naturale dicitur, quod est habens principium actuum naturale finitum, sive sit necessario sive libere agens. Supernaturale dicitur, quod habet principium naturale infinitum, sive illud principium fuerit determinatum ad unum, sive ad opposita. Ex quo patet quod non eodem modo sumitur naturale in prima divisione et in secunda⁵².

Es justificado sin embargo el reproche de Cayetano, porque si bien no están ausentes en la concepción de Escoto acerca de lo natural y lo sobrenatural, los conceptos de "debido" y "gratuito", sin embargo están mucho más velados que en S. Tomás y los términos mismos de "debido" y "gratuito" son menos frecuentes. Y sobre todo, lo claridad de la concepción escotista acerca de lo sobrenatural, padece mucho porque

⁵¹ Opus. De Pot. Neutrali, q. 2, quod 3 m.

⁵² Report. 4. d. 35, q. 4, m. 34.

Escoto la llama a Dios "agens supernaturalis", no precisamente en cuanto obra fuera del orden natural y exigencias naturales de las cosas, sino en cuanto por razón de su infinito poder, es un principio activo que está por encima de todas las causas naturales o segundas. Es cierto que Escoto distingue cuando ese "agens supernaturalis" obra dentro o fuera del orden natural de las cosas; pero, al llamarlo "sobrenatural", sólo por razón de su infinita virtud, emplea una terminología, ya no deficiente, sino positivamente confusa. El caso extremo de esta ambigüedad confusoria tiene lugar cuando Escoto llama a Dios "agens supernaturalis" en cuanto es Principio "ad intra" de las divinas Procesiones⁵³.

7. Por el contrario no estuvo Cayetano tan acertado al pensar que Escoto reduce la sobrenaturalidad de todas las perfecciones, llamadas sobrenaturales, a una mera relación de las mismas respecto de su principio activo, fundada en su origen sobrenatural. Piensa Cayetano que, según Escoto, la sobrenaturalidad de todas estas perfecciones se reduce a que ellas sólo pueden ser causadas sobrenaturalmente, sin que, en virtud de su propio modo de ser intrínseco e independientemente de toda relación a su causa eficiente, se diferencien de las perfecciones de orden natural:

Ex his autem patet falsitas opinionis Scoti, in 1. quæst. prol. Primi Sent. volentis quod naturale et supernaturale non distinguant res, sed habitudines ad causas activas. Lumen siquidem gloriae, et caritas, et dona Spiritus Sancti, et ei qui huiusmodi, omnia sunt supernaturalia entia, non solum quia a solo agente supernaturali causari possunt; sed quia nulli creaturae factae vel factibili conaturalia esse possunt: propter quod dicuntur entia supernaturalia, imo divini ordinis⁵⁴.

Ya en su comentario a las Sentencias Cayetano interpreta así el pensamiento de Escoto. En efecto: después de refutar a Escoto respecto del conocimiento natural, por parte de los ángeles, de la presencia de Cristo en la Eucaristía concluye:

Naturalis autem et supernaturale distinguuntur non solum in comparatione ad agens, sed secundum naturas in se: patet de gloria et gratia, quae adeo secundum se naturalibus distinguuntur supernaturalitate, quod nulli rei conaturalia esse possunt: et hoc non quia a solo Deo causabilia: quia sic vita... est supernaturalis: sed secundum se. Nec invenitur aliquid naturale esse nobilissimum supernaturali sicut substantia lumine gloriae: tamen se

⁵³ Report. 4. d. 43, q. 4, a. 3.

⁵⁴ In 1-2 R. Th., q. 12, a. 5, n. 12.

habent sicut excedentis et excessi: eoque totus ordo supernaturalium divinorum excedit ordinem naturalem: et totus ordo substantiarum ordinem accidentiarum: unde non comparabilia⁵⁵.

Extraña tanto más que Cayetano interprete así el pensamiento de Escoto⁵⁶, cuanto que el mismo Cayetano⁵⁷ precisamente al afirmar la sobrenaturalidad intrínseca y absoluta de la gracia aduce espontáneamente el testimonio de Escoto, en uno de los pasajes en que más claramente afirma la diferencia intrínseca y entitativa entre las perfecciones de orden natural y la gracia⁵⁸.

El error de Cayetano no deja de ser excusable, ya que no justificable. Tiene su origen en parte en el texto, ya examinado en el capítulo anterior⁵⁹, en que Escoto emplea una fórmula que se presta al equívoco, pues a primera vista parece formular expresamente la tesis de que la diferencia entre las perfecciones de orden sobrenatural y las de orden natural está de parte de su diverso origen. Cayetano conoce la fórmula de Escoto, que interpreta en ese sentido y consiguientemente la refuta⁶⁰.

Por otra parte Cayetano estaba convencido de que la sobrenaturalidad intrínseca de las perfecciones sobrenaturales es incompatible con una inclinación natural a las mismas de parte de la potencia receptiva⁶¹. No tiene por lo tanto mucho de extraño que Cayetano pensara que Escoto, que tan claramente afirma esta inclinación natural, no admitiera la sobrenaturalidad intrínseca de las perfecciones llamadas sobrenaturales.

Crisóstomo Javelli, dando un paso más adelante que Cayetano, aunque evidentemente influenciado por éste⁶², fué el primero en afirmar que

⁵⁵ In Sent. 4. d. 10, q. 4, fol. 588, v.

⁵⁶ Antes que Cayetano Carlevaro había ya interpretado así el pensamiento de Escoto acerca de la sobrenaturalidad, como si Escoto no reconociera otra diferencia entre las perfecciones sobrenaturales, incluida la gracia, y las perfecciones de orden natural, que la de una relación, fundada en su origen. Después de concluir entre las objeciones (Defens. Theol. I. 4. d. 10, q. 4, a. 2, § 3, Tercio, Edit. Pádua, vol. 6, p. 209) el pasaje de Escoto, que ya hemos examinado (Naturalis et supernaturale non distinguunt... Opus. 4. d. 10, q. 8, a. 9) replica Carlevaro (Ibid. a. 2, § 3, ad tertium, p. 210): Dicitur enim primo quod distinctio naturalium et supernaturalium non solum est per respectum ad agens aliud et aliud, immo quodvisque est per speciem distinctionem essentialium horum et illorum; sicut patet de gratia et gloria...

⁵⁷ De Pot. Neutrali, q. 2, quod tertium.

⁵⁸ Opus. 4. d. 10, q. 8, n. 9.

⁵⁹ In 1-2 R. Th., q. 78, q. 7, m. 5 y 8.

⁶⁰ In 1-2 R. Th., q. 1, a. 1, n. 10; De Pot. Neutrali, q. 2, quod 3 m.

⁶¹ El mismo Cayetano no puede menos de reconocer que "Nec invenitur aliquid naturale esse nobilissimum supernaturali, sicut substantia lumine gloriae: tamen se habent sicut excedentia et excessi: eoque totus ordo supernaturalium divinorum excedit ordinem naturalem: unde non comparabilia." Escoto podría errar integralmente esta explicación de Cayetano. Por una parte afirma que la sustancia es una perfección más eminente que el accidente y que una perfección sobrenatural puede, bajo este punto de vista, ser inferior a una de orden natural. (Report., 4. d. 10, q. 9, n. 8; Opus. Ibid., de vista ser inferior a una de orden natural.)

Escoto reduce la sobrenaturalidad de la visión beatífica a una mera denominación extrínseca.

Visio Dei est supernaturalis homini et consequenter naturaliter incognoscibilis quantumcumque pro praesenti statu cognoscatur natura animae nostrae. Contra hoc fundamentum arguit Scotus, in primo, questione prima, prologi; ibi contra istas rationes instatur quod est finis comparatus ipsi animae est naturalis, licet denominatione extrínseca dicatur supernaturalis.⁶³

Adverte quod Beatus Thomas videtur intendere naturale desiderium inesse creaturae intellectui videndi divinam essentiam; quod tamen non videtur verum... Praeterea hoc est incidere in sententiam Scoti, qui vult finem beatificum esse naturalem, licet denominatione extrínseca dicatur supernaturalis...⁶⁴.

q. 81. Por otra sílaba que la gracia está por encima de cualquier perfección de orden natural (Osm., 2. q. 28. n. 9). Pero lejos de contradecir, Escoto explica expresamente que en ambos casos la comparación se hace bajo diversos puntos de vista: "Nec est inconveniens quod natura subiacente in perfectione naturali excedat actum quodcumque; licet aliquid actum sit in perfectione supernaturali, excedat substantiam." (Osm., 2. d. 13. q. 4. n. 13).

⁶³ Expositio in Primum Tractatum Primae Partis. Angelus Doctoris, qu. 1. a. 1. — Aunque Javelli cita en este pasaje a Capreolo y no a Cayetano, basta comparar su comentario en qu. 1. a. 1 y qu. 7. a. 1. con el del Card. de Vio en la Sum. S. Th. qu. 12. a. 1, para percibir al momento que no solamente sus ideas, sino a veces sus expresiones mismas están tomadas de Cayetano en el pasaje citado.

⁶⁴ Ibid., qu. 7. a. 1.

CAPÍTULO III

EL APETITO NATURAL DE LO SOBRENATURAL

1. La necesidad de la revelación se basa, según Cayetano, en la sobrenaturalidad del último fin del hombre:

No enim dicimus quod ideo finis ille est nobis naturaliter occultus, quia est supernaturalis finis animae nostrae¹.

Y a continuación deduce de la sobrenaturalidad del fin último una consecuencia, en la que en realidad se compendia toda su concepción acerca de lo sobrenatural:

... et propterea, quantumcumque perfecte nota esset nobis natura nostrae animae quoad naturalia, nunquam cognoscetur sub ratione qua ordinatur in talem finem; quia extra naturalium latitudinem est tam finis quam illa animae ratio².

Es una fórmula bien pensada y madurada por Cayetano para oponerla perfectamente a la teoría de Escoto: entre las propiedades naturales del alma no hay ningún aspecto objetivo que incluya una positiva ordenación del alma a la visión de la esencia divina y a lo sobrenatural en general; por eso, por más perfectamente que se conociera el alma humana en sus propiedades naturales, jamás se descubrirá en ella el aspecto según el cual se ordena a la visión de Dios, porque este aspecto está fuera del campo de lo natural, y propiamente hablando pertenece al orden de lo puramente obediencial³.

In I. S. Th., q. 1. a. 1. n. 7.

¹ Ibid.

² Cuando Cayetano dice "extra latitudinem naturalium est illa animae ratio", lo mismo que cuando llama "supernaturalis" a la potencia obediencial (In I. d., q. 113. a. 20. n. 2), no quiere decir que la potencia obediencial sea una perfección sobrenatural.

Cayetano comprendió perfectamente el alcance e importancia de la teoría de Escoto y por eso no contento con refutarla brevemente en su comentario a la Sum. p. 1, q. 1 a. 1, se propuso componer un opúsculo expresamente dedicado a la exposición y refutación de la misma, que por cierto es entre todos sus opúsculos teológicos el único dirigido expresamente contra Escoto⁴.

Mérito es de Cayetano el haber propuesto la cuestión con una precisión que no deja lugar a duda y exactamente con los mismos conceptos y términos de Escoto; así no hay ninguna ambigüedad en el punto sobre que versa la discusión y resulta con toda claridad su posición ante el problema:

"Utrum potentia receptiva actuum supernaturalium, sit potentia naturalis"⁵.

Según tres definiciones de los términos que determinan la cuestión que se discute: definiciones que un escotista no podría menos de aceptar:

a) potentia naturalis vocatur non subjectiva, id est potentia naturae: sed formaliter, id est potentia naturaliter inclinata:

Escoto pone la sobrenaturalidad solamente en el orden de las fuerzas activas, en cuanto las fuerzas naturales son impotentes para causarlo;

sino simplemente que no es de la misma índole que las potencias puramente naturales: es natural en cuanto reside en la naturaleza del hombre: pero no es natural según el modo de las potencias pasivas propiamente naturales, las cuales están positivamente ordenadas e inclinadas por su mismo modo de ser hacia su acto o perfección propia. Cfr. In Sum. S. Th., q. 1. a. 1. n. 19; In I. S. Th., q. 9. a. 2. n. 4.

⁴ Es el opúsculo "De Potentia Neutra et Potentia Receptiva Actuum Supernaturalium" (Opusc. Gossae, edit. Justus, 1903, tomo 4, fol. 106-107; 1907, tomo 3, tract. 3, p. 295). Cayetano, contra su costumbre general de poner la fecha al terminar sus obras, no puso al final de este opúsculo la fecha de su composición. Compar. M. J. O. P., al ordenar las obras de Cayetano, según la fecha de su composición, señala el año 1496 como fecha de composición de dicho opúsculo. (Revue Thomiste, vol. 28, Novemb. 1928. — Febrero 1929, p. 27). Ignoramos las razones en que Compar se basa, pues no las expone.

Parco más fundada la fecha señalada por Marex I. "In hoc tempore (1506-1507) conferendum est opusculum "De Potentia Neutra et de natura potentiae receptivae actuum supernaturalium" quod scriptum est in explanationem 1. articuli 1. questionis 1. in Sum. S. Th. primum. Iam exstat in editione Parisiensi 1911" (Thomas De Vio Cardinalis Caltaneta, Commentaria de Porphyrio Insuper..., Roma, 1934, prol. XXXIX, nota 1). Esta fecha es del todo conforme a la crítica interna, pues sabemos en el a. 1. q. 1. 1.^o Partis n. 9 y 10, Cayetano manifiesta propósito de componer dicho opúsculo, en la q. 1.^o de Iste (quod 4 uni) alude manifiestamente a lo que acerca de la presencia local angélica: "Cum ille solo modo Angelus est in loco corpore quo tangit mediate locum, sed non tangit nisi contactu virtuali... solo contactu virtuali angelus est in loco." (In I. d. 1. c. 1. d. 2. q. 1. l. 1. fol. 189 v). Pero Cayetano no suele aludir a su Comentario a las Sentencias, sino al de la Suma.

Lo que sí es indudible que Cayetano se remite, como a su explicación definitiva, a su tratado de Potentia Neutra. "Utrum in questione de Potentia Neutra iuxta hunc articulum dicatur" (In I. S. Th., q. 1. a. 1. n. 9-10).

⁵ De Potent. Neutra, q. 2.

pero la recepción de las perfecciones sobrenaturales es completamente natural: la potencia pasiva en cuanto receptiva, es completamente natural: por eso Cayetano considera la potencia en cuanto receptiva:

b) potentia receptiva hic sumitur formaliter ut receptiva est, quicquid sit de ipsa ut elicitur actus⁶.

Cayetano, para evitar todo equívoco coloca la discusión en la potencia receptiva en cuanto tal: está de acuerdo con Escoto en que no puede haber una potencia activa natural, capaz de producir lo sobrenatural: pero Escoto sostiene que la potencia pasiva recibe con la misma naturalidad las perfecciones naturales, que las sobrenaturales:

c) Actus supernaturalis dicitur, quem non potest secundum naturae cursum adipisci: ut gratia, charitas, visio Dei, et reliqua huiusmodi⁷.

Es exactamente una definición de Escoto, sino con las mismas palabras, ciertamente en los conceptos: Escoto pone la sobrenaturalidad de tales perfecciones en el orden de la consecución, a saber, en que son tales que no pueden ser causadas por las fuerzas naturales, sino sólo mediante una intervención sobrenatural de Dios⁸.

Así pues, Cayetano limita su discusión con Escoto al apetito innato o inclinación ontológica hacia las perfecciones sobrenaturales, que él designa con el término de "inclinación natural".

2. La noción de inclinación natural o apetito innato en Cayetano nada tiene de original: es la comúnmente conocida y admitida por los teólogos anteriores de todas las escuelas.

... praesentanda est differentia inter appetitum naturalem et animalem, prout dividitur in rationalem et sensitivum, etc. Different namque primo, quia animalis est speciale genus potentiae animae, ut patet II de Anima: naturalis vero communis est omnibus. Secundo, quia naturalis consequitur rationem formalem rei absolute: animalis vero sequitur naturam inquantum apprehensiva est. Tertio quia naturalis est actus ex sola natura; animalis vero non potest exire in actum nisi ex apprehensione. Quarto, quia appetere naturaliter non est actus elicitus, sed ipsa inclinatio huius ad hoc: appetere autem animaliter est operatio, quae est actus secundus. Quinto, quia appetitus naturalis est ad unum animalis vero ad multa, iuxta multitudinem apprehensorum bonorum... appetere actu elicito, sequitur apprehensionem sicut appetere naturaliter sequitur naturam elicito, etiam imperfectissimam, puta materiam primam...⁹.

⁶ Ibid., quod primum.

⁷ Ibid.

⁸ Cfr. Escot., 3. d. 18. qu. 3. n. 6; 4. d. 10. qu. 9. n. 11; Osm., 1. prol. qu. 1. n. 22. Quod., qu. 17. n. 2 m.; De Anim., qu. 13. n. 2.

⁹ In I. S. Th., q. 19. a. 1. n. 54.

... naturalis (appetitus) non est operatio aliqua, sed inclinatio tantum; animalis vero est appetitus quidam: ...appetitus naturalis sequitur naturam rei cui inest, animalis vero appetitus est in non cognatum: animalis autem tantummodo in rem cognitam.¹⁰

(appetitus) naturalis, ubi aliud est quam ipsa naturalis potentia cuiusque ad suam perfectionem.¹¹

Est veluti actus primus habens naturalem habitudinem ad tale aliquid. Et talis appetitus invenitur in omnibus potentiis tam activis quam passivis.¹²

La inclinación natural o apetito innato no es, según Cayetano, sino la naturaleza misma de toda potencia en cuanto por sí misma está ontológicamente ordenada a una determinada perfección: ordenación identificada con la misma naturaleza de la potencia y, por lo tanto, impuesta intrínsecamente por ella. Su apeteer es anterior a toda actividad, tanto consciente como inconsciente; de ahí que es un apetito común a toda naturaleza racional e irracional. Como se ve, el concepto de apetito innato, según Cayetano, coincide con el de Escoto.

Después de definir así los términos puede prescitar Cayetano con claridad meridiana la cuestión:

Itaque sensus questionis est: Utrum potentiae in rebus naturalibus inventae, in quibus requiritur actus supernaturales, naturaliter inclinantur ad illos.¹³

Debe reconocerse igualmente a Cayetano el mérito de haber entendido y expuesto con toda fidelidad la teoría de Escoto acerca de lo sobrenatural:

Secundum in primo quaest. I, prologi: et in 4, dist. 48, in pluribus locis tenet affirmativam partem questionis. Putat namque, quod potentia comparari potest ad actum recipiendum et agens impressivum actus; et quod in prima comparatione nulla est supernaturalitas, sed potentia est, vel naturalis, vel

¹⁰ De Anima, I, 2, c. 3.

¹¹ In I S. Th., q. 80, a. 1, n. 5.

¹² Ibid., q. 78, a. 1, n. 8.

¹³ De Potentia Neutra, q. 2, quod primum. — Es evidente que Cayetano trata aquí de inclinación innata y no de acto elicito: porque:

a) en la primera cuestión del mismo tratado De Potentia Neutra acaba de emplear el mismo término 12 veces tratando del apetito de los seres carentes de conocimiento;

b) por la universalidad de la cuestión, que afecta a cualquier potencia receptiva y no a sola la voluntaria. Cfr. In I S. Th., q. 113, a. 10, nn. 1, 2, 4.

c) el término "inclinatio naturalis" deviene habitualmente en Cayetano el apetito innato y no el elicito. In I S. Th., q. 13, a. 1, n. 5-6-7; In I S. Th., q. 3, a. 4, n. 5; q. 10, a. 1, n. 4; q. 11, a. 1, n. 2; q. 20, a. 4, n. 4; q. 36, a. 4, n. 5 y 7; q. 38, a. 3, n. 2; q. 68, a. 1, n. 1; In I S. Th., q. 4, a. 2, nn. 25-26-27; q. 9, a. 2, n. 4; De Anima I, 2, c. 3 y 4.

d) cuando alguna vez designa con este término el apetito elicito, lo advierte expresamente y contrapone éste al innato. Cfr. In I S. Th., q. 60, a. 1, n. 4 y 6; q. 78, a. 1, n. 5; q. 82, a. 1, n. 8 y 12.

nostra dicitur in potentia ab beatitudine pollicitam et finem supernaturalem et alia huiusmodi.¹⁴

c) hay sobrenaturalidad no sólo en el orden de la potencia pasiva respecto a la causa eficiente, sino en el orden de la potencia pasiva respecto a la forma o acto que recibe: con otras palabras, el alma humana está en potencia obediencial, tanto respecto de la causalidad divina sobrenatural, como respecto de las perfecciones mismas sobrenaturales:

Supernaturalitas invenitur non solum comparando potentiam ad agens propter supernaturalem acquisitionem actus, sed etiam comparando potentiam ad actum propter supernaturalitatem actus in se.¹⁵

Supernaturalitas siquidem attenditur etiam conferendo potentiam ad actum; quoniam sunt quidam actus qui ex genere suo sunt simpliciter supernaturales, ut gratia, gloria, et huiusmodi, ut in alia questione patebit.¹⁶

El siguiente esquema nos dará una representación sensible de la concepción de Cayetano:

Perfección natural	POTENCIA RECEPTIVA	Princ. act. nat.
naturalidad	—	naturalidad
Perfección sobrenatural	POTENCIA RECEPTIVA	Princ. act. sobrenat.
obediencialidad sobrenaturalidad	—	obediencialidad sobrenaturalidad

Cayetano sostuvo ya desde los comienzos de su magisterio teológico la misma concepción acerca de la relación existente entre lo natural y lo sobrenatural. Su Comentario inédito a las Sentencias, aunque no muy rico en pasajes referentes al problema, lo demuestra suficientemente. Es también tomando posición contra Escoto, cómo expone su propia opinión.

Discutiendo la extensión de la visión intuitiva, que el alma de Cristo tenía en el Verbo, expone la opinión de Escoto:

... quicumque intellectus est percipit notitiam cuiuscunque obiecti et quodcumque obiectum cognosceret, in hoc perficeretur naturaliter: sed intellectus humanus vero creatus est aliquis intellectus...

¹⁴ In I S. Th., q. 1, a. 1, n. 9; cfr. In I S. Th., q. 113, a. 10, n. 5.

¹⁵ De Potentia Neutra, q. 2, ad 4 um.

¹⁶ In I S. Th., q. 1, a. 1, n. 10.

violenta, vel neutra. In secunda autem comparatione est differentia naturalitatis a supernaturalitate: quoniam si comparatur ad agens naturaliter impressivum, est naturalitas; si non naturaliter impressivum, est supernaturalitas. Confirmatur positioem suam ex hoc, quod potentia receptiva actus supernaturales, scilicet est receptiva eorum illius; et naturaliter perficitur per illum. Ex his manifeste sequitur, ergo naturaliter inclinatur in illum: ergo est potentia naturalis respectu illius.¹⁷

Differentia naturalitatis a supernaturalitate attenditur penes comparationem potentiae ad agens naturaliter vel supernaturaliter impressivum in talibus potentiam: igitur comparando potentiam ad actum, nulla est supernaturalitas. Consequenter vero probatur ex eo quod anima inclinatur in eorum suam, et praecipue summam perfectionem, qualis est actus fructus Dei, etc.¹⁸

A la tesis de Escoto opone Cayetano la propia, diametralmente opuesta y que en síntesis puede reducirse a una proposición: no hay en la naturaleza inclinación natural hacia las perfecciones de orden sobrenatural:

... conclusio responsiva quaesito est quod potentia ad actus supernaturales, non est naturalis, sed obediencialis.¹⁹

En particular afirma Cayetano:

a) que en el alma humana no hay apetito innato de la visión de la esencia divina:

Quod autem finis ille sit naturalis probat tripliciter (Scotus). Primo... Secundo ex appetitu. Homo naturaliter appetit illum finem quia dicitur supernaturalis: ergo est ei naturalis... Ad primum Scoti dicitur... Ad secundum, negatur antecedens.²⁰

Nota in dictis huius articuli illam propositionem de potentia passiva naturali, quod non se extendit ad id quod transcendit naturalem ordinem: quoniam verissima est, et formalis et propria, et secundum illam indicanda quae hic atque illic inveniuntur dicta. Secundum quam patet quod potentia naturalis intellectus nostri non se extendit ad visionem Dei, etc.²¹

b) sólo existe en la naturaleza potencia obediencial a la visión beatífica y en general, a las perfecciones sobrenaturales: es decir, pura capacidad receptiva, sin apetito natural:

Vocatur autem potentia obediencialis, aptitudo rei ad hoc ut in ea fiat quicquid faciendum ordinaverit Deus. Et secundum talem potentiam, anima

¹⁷ De Pot. Neutr., q. 2, quod 2 um.

¹⁸ In I S. Th., q. 1, a. 1, n. 8.

¹⁹ De Pot. Neutr., q. 2, quod 4 um; Cfr. In I S. Th., q. 113, a. 10, n. 1; In I S. Th., q. 7, a. 12, n. 2.

²⁰ In I S. Th., q. 1, a. 1, nn. 8 y 10.

²¹ In I S. Th., q. 4, a. 1, n. 8; cfr. In I S. Th., q. 9, a. 2, n. 4.

Sigue una larga cita de Escoto en Oxon. 3, d. 14, q. 2, n. 16 y Cayetano replica brevemente:

Non tot verba quot fallacia assumit: falsa prima propositio quoad secundam et tertiam partem: non enim intellectus quilibet naturaliter inclinatur aut perficitur per supernaturalem notitiam.²²

De igual modo al hablar en el Prólogo al libro 1.º de las Sentencias acerca de la necesidad de la revelación, tiene un comentario breve, en el que se encuentra ya en esquema todo lo que posteriormente dirá en el Comentario a la Suma:

Theologia est ad humanam salutem necessaria: simpliciter; quoad finem, sub ratione beatificantis: ad quem potentia obedienciali ordinatur: quae secundum quod huiusmodi non est cognoscibilis, nisi praecognito actu ad quem non appetit nisi sub ratione communi beatificantis.²³

3. Expuesta así con tanta claridad su solución al problema, Cayetano quiere demostrar su verdad de dos modos: a) anulando el argumento con que Escoto prueba su tesis; b) aduciendo per cuenta propia argumentos que demuestren la falsedad de la posición de Escoto.

Cayetano es igualmente fiel y objetivo al exponer el argumento con que Escoto prueba su tesis:

... potentia naturaliter perficitur per actum qui est eius perfectio... unumquodque appetit naturaliter suam perfectionem, sed maxime naturaliter appetit maximam perfectionem, ex principio metaphysico; sed actus supernaturalis, ut visio Dei, etc., est maxima perfectio. Ergo, etc. Sumas igitur secundum haec in naturali potentia ad supernaturales perfectiones: non possumus tamen acquirere eas nisi supernaturaliter...

Cayetano cree poder demostrar la invalidez de este argumento:

Ratio... assumpta manifeste aut falsa est, aut petit principium. Quam enim dicit, quod potentia naturaliter perficitur per suum actum, et similiter appetit suam perfectionem; aut ly suum significat suum per informationem actu vel potentia, aut suum per naturalem proportionem seu inclinationem. Si primo modo, falsa est maior: grave enim existens sursum, non naturaliter, sed violenter perficitur per esse sursum, et tamen esse sursum est actus et perfectio eius per informationem. Si vero secundo modo, petitio est principii in minore. Hoc enim est probandum, scilicet quod potentia naturalis habet actum supernaturalem ut suum hoc modo.²⁴

²² In Sententias 3, d. 14, q. 2, fol. 462 v.

²³ Ibid., I, Prolog., fol. 21 v.

²⁴ De Pot. Neutr., q. 2, quod 2 m et 3 m.

videre et reliqua. Quia ergo sunt boni species, et continentur sub bono in communi, quod est obiectum voluntatis, ut propria sub communi, dupliciter appetuntur: primo appetitu naturali ab his quorum sunt bona propria...³⁸

Por lo tanto si Cayetano emplea ordinariamente dicho principio sin necesidad de determinar ulteriormente su sentido mediante la distinción que hizo, cuando lo halló empleado por Escoto para probar el apetito innato de la visión de Dios, es evidente, que el mismo Cayetano reconoce en dicho principio un contenido conceptual suficientemente claro y definido, y que fué el deseo de refutar a Escoto el que le hizo incurrir en la distracción de formularlo en un sentido puramente tautológico.³⁹

6. Extraña tanto más esta distracción de Cayetano, cuanto que pudo, dentro de su propia concepción de lo sobrenatural, oponer al principio en que Escoto se basa para probar el apetito innato de ver a Dios, otra distinción distinta, sin necesidad de incurrir en tan franca tautología.

Cayetano insiste una y otra vez contra Escoto en que las perfecciones estrictamente sobrenaturales, como la gracia y el lumen gloriæ, se hallan por su mismo modo intrínseco de ser y no sólo por razón de su origen, en un orden o plano ontológico, que está por encima de toda perfección de orden natural: la insistencia de Cayetano en este aspecto de las perfecciones estrictamente sobrenaturales, se basa, es cierto, en parte en un error: como ya hemos visto, cree que Escoto no admite la sobrenaturalidad entitativa de estas perfecciones. Pero, aun admitido este error de Cayetano, no por eso deja de tener valor su argumento:

Actus supernaturalis dupliciter invenitur, scilicet secundum se, ut gratia, et secundum talem modum fieri, ut visus cæcæ datæ. Visus enim secundum se est naturalis actus hominis; sed quod cæcæ in instanti detur, supernaturaliter est. Charitas vero et talia, sunt secundum se actus naturales: alibi ut implicet contradictionem, non naturales esse aut fieri alicui creature factæ vel factibili, ut etiam ipse Scotus in secundo, dis. 23. faletur... Et ex hoc sequitur quod supernaturalitas invenitur non solum comparando potentiam ad agens, propter supernaturalem acquisitionem actus, sed etiam comparando potentiam ad actum propter supernaturalitatem actus in se.⁴⁰

³⁸ In I. S. Th., q. 82, a. 1, n. 3; cfr. In I. S. Th., q. 19, a. 1, n. 6; q. 60, a. 1, n. 1; q. 80, a. 1, n. 5; q. 82, a. 3, n. 21; In I. S. Th., q. 30, a. 4, n. 4; q. 56, a. 6, n. 5 y 7; q. 58, a. 5, n. 2; In I. S. Th., q. 4, a. 2, n. 27; De An., I, 2, c. 4.
³⁹ S. Tomás emplea igualmente dicho principio en el mismo sentido que lo de Escoto. Cfr. S. Th., I, q. 66, a. 1, in c.; q. 6, a. 1, in c.; q. 78, a. 3, ad 3. m. n. 31, a. 2, in c.; 2.2, q. 62, a. 3, in c.; 3. S. Th., q. 27, q. 1, a. 2; in c.; De Verit., q. 22, a. 1 ad 4. m.
⁴⁰ De Pot. Neutr., q. 2, ad 4. m.

Supernaturalitas siquidem attenditur etiam conferendo potentiam ad actum: quoniam sunt quidam actus qui ex genere suo sunt simpliciter supernaturales, ut gratia, gloria, et alia huiusmodi.⁴¹

... ex genere suo, hoc est, ex propria et substantiali natura.⁴²

Cayetano afirma que, para saber si una potencia pasiva se inclina o no por su misma naturaleza, hacia la forma recibida, debe tenerse en cuenta el orden o proporción entitativa existente entre la potencia receptiva y la forma recibida. Cuando la potencia recibe una perfección de orden natural por su entidad misma y sobrenatural tan sólo "quoad modum fieri", perfección y potencia son del mismo orden, están en el mismo plano ontológico, por decirlo así. Pero cuando la perfección recibida pertenece, en virtud de su misma entidad a un orden ontológico superior, arguye Cayetano, no puede la potencia receptiva tener respecto de ella la misma proporción que tiene respecto de una perfección de orden natural: es decir, inclinación natural.

La proporción existente entre la potencia receptiva y la forma recibida resulta de la perfección intrínseca de ambas. Por lo tanto no puede haber, aun dentro del orden puramente receptivo, la misma proporción entre una potencia receptiva y una perfección de orden natural, que entre la misma potencia receptiva y una perfección de orden sobrenatural: el segundo término de la proporción es en ambos casos totalmente diverso; se hallan, por decirlo así, en dos planos ontológicos esencialmente diversos. Si, pues, en el primer caso la proporción es natural, no puede serlo en el segundo:

Naturale et supernaturale distinguuntur non solum in comparatione ad agens, sed secundum naturas in se: patet de gloria et gratia... eoque totus ordo talium supernaturalium divinorum exedit ordinem naturalium.⁴³

De la consideración de la desproporción entitativa existente entre la naturaleza humana y la Unión Personal con el Verbo deduce Cayetano que en la naturaleza humana no puede haber potencia pasiva natural a la Unión Hipostática:

... quoniam ipsa natura humana secundum se nullam habet proportionem aut commensurationem ad assumptibilitatem, quia nullam habet potentiam passivam ad ea que naturalem ordinem transcendunt.⁴⁴

⁴¹ In I. S. Th., q. 1, a. 1, n. 10.

⁴² In I. S. Th., q. 182, a. 1, n. 3; cfr. In I. S. Th., q. 12, a. 5; In I. S. Th., q. 113, a. 10, n. 13.

⁴³ In Scot., 4. d. 35, co. 2. fol. 288 r.

⁴⁴ In I. S. Th., q. 7, a. 12, n. 6.

En virtud del mismo raciocinio (aunque reconociendo naturalmente que la Unión Hipostática está a una distancia inmensa de toda otra perfección sobrenatural)⁴⁵, deduce que no puede haber potencia pasiva natural, es decir, naturalmente inclinada, a la visión de la esencia divina.⁴⁶

He aquí el primer argumento de Cayetano contra la tesis escotística del apetito innato de ver a Dios: siendo las perfecciones sobrenaturales, por razón de su misma naturaleza, de un orden totalmente diverso y esencialmente superior al de las perfecciones de orden natural, no puede existir, de parte de la potencia pasiva o receptiva, en cuanto tal, la misma proporción o inclinación que tiene la potencia pasiva respecto de las perfecciones de orden natural, como afirma Escoto.

Escoto reconoce desproporción entre la naturaleza y las perfecciones estrictamente sobrenaturales, c) en cuanto las fuerzas activas naturales son totalmente impotentes para causarlas, b) en cuanto a ningún ser creado o creable pueden corresponderle naturalmente tales perfecciones, sino sólo gratuitamente, c) aun bajo el punto de vista pasivo, en cuanto la gracia no puede ser producida mediante una acción educativa. Pero en el aspecto receptivo, en cuanto tal, Escoto reconoce la máxima proporción o naturalidad entre la potencia receptiva natural y las perfecciones sobrenaturales. Puesto que la gracia y la visión de Dios hacen más perfecta el alma humana, son buenas para ella, no pueden menos de ser proporcionadas y convenientes a ella; más aún, son su más alta perfección, son las más proporcionadas. Escoto considera estas perfecciones en cuanto intrínsecamente afectan y perfeccionan el alma humana; y al descubrir que con ellas el alma alcanza su máximo grado de perfección, concluye que no pueden menos de ser proporcionadas y convenientes a ella. La medida de la naturalidad viene dada por la medida en que la forma recibida perfecciona a la potencia receptiva. Cayetano, en cambio, reconociendo que la gracia perfecciona a la naturaleza, considera al mismo tiempo su sobrenaturalidad entitativa, en virtud de la cual "supremi ordinis est, super totum naturæ ordinem": lo sobrenatural está ontológicamente sobre todo lo natural y, por lo tanto, la potencia receptiva no puede tener respecto de ella la misma proporción que tiene respecto de las perfecciones que están dentro del orden natural. Contrastadas así las dos teorías, parece que se llega a un punto muerto en que ninguna puede arrancar a la otra de su punto de vista para llevarla al propio.⁴⁷

⁴⁵ Ibid., q. 1, a. 1, n. 7; q. 1, a. 3, n. 6.

⁴⁶ Ibid., q. 4, a. 1, n. 6.

⁴⁷ Cayetano pudo haberse servido de esta consideración para, sin incurrir en tautología, limitar el principio "toda potencia apetece naturalmente su forma per-

7. Cayetano propone un nuevo argumento contra la teoría de Escoto; he aquí su proceso: Hay dos clases de perfecciones sobrenaturales: a) unas son sobrenaturales en sí mismas por razón de su misma naturaleza, v. g., la gracia; b) otras son sobrenaturales "ratione modi fieri" v. g., la vista restituida a un ciego milagrosamente. Todos admiten que no hay en la naturaleza potencia natural respecto de las segundas: cuantos menos, a fortiori, la habrá respecto de las primeras:

Actus supernaturalis dupliciter invenitur, scilicet secundum se, ut gratia et secundum talem modum fieri; ut visus cæcæ datæ... Si ergo in natura nulla est naturalis potentia ad actus supernaturales ratione modi ut sit, a fortiori nulla est naturalis potentia ad actus supernaturales simpliciter. Sed in futura nulla esse naturalem potentiam ad illos actus, patet ex frequenti usu quo naturalem potentiam ad miracula negamus...⁴⁸

Cayetano no estuvo en lo cierto al pensar que este argumento es eficaz contra la teoría de Escoto. El argumento parte del supuesto de que no hay en la naturaleza potencia natural respecto de las perfecciones milagrosamente producidas por Dios. Si se trata de una potencia natural activa, Escoto está de acuerdo: pero de que no haya en la naturaleza potencia activa natural respecto de los milagros no se puede concluir, sin más, que no la haya pasiva. La discusión con Escoto es a propósito de la potencia receptiva y en ésta, considerada no en orden a su causa eficiente (también en este orden admite Escoto sobrenaturalidad), sino en orden a la forma recibida, cualquiera que ella sea. Ahora bien, según Escoto, la recepción, en cuanto tal, de la perfección que es efecto de la acción milagrosa, es natural, como es natural la recepción de la gracia. Cayetano supone precisamente lo que debe probar, a saber, que la potencia receptiva de las perfecciones causadas milagrosamente, no es natural.

Rada advirtió con penetración este fallo del argumento de Cayetano:

... ego vehementer miror Caietanum non propece defectum syllogismi adeo manifestum. Proceat enim a negatione potentie activæ in ordine ad miracula ad negationem potentie passivæ naturalis ad actus supernaturales. Concedo, ergo, quod in natura non est potentia activa ad actus supernaturales ratione modi; sed nego inde sequi non esse potentiam naturalem passivam ad actus supernaturales secundum se. Nam ad remissionem animæ ad corpus non est potentia activa naturalis in natura, cum tamen sit in anima naturalis potentia et inclinatio ad illam remissionem: et in easo est naturalis inclinatio

inclinatio", según que esta perfección sea o no proporcionada a ella al modo que lo son las perfecciones de orden natural. Quizás fué esto lo que quiso decir, pero no resultó en que la fórmula de su distinción convertía dicho principio en una pura tautología.

⁴⁸ De Pot. Neutr., q. 2, quoad 4. m. primo.

se potencia passiva naturalis in ordine ad visum, licet non sit in tota natura potencia activa ad restituendum visum. Ita, in proposito licet in natura non sit potencia activa reducens hominem ad actum beatitudinis, tamen in eo est potencia passiva naturalis ad beatitudinem. Ratio Caietani valetur equidem si a negatione potentiae passivae naturalis in ordine ad actus supernaturales ratione modi, procederet ad negationem potentiae naturalis passivae ad actus supernaturales secundum se, in hunc modum: in natura non est potencia passiva naturalis ad actus supernaturales ratione modi: ergo nec ad actus supernaturales secundum se. Sed sic antecedenza est falsum⁴⁹.

La réplica de Rada es contundente y se impone por su evidencia. O Cayetano supone que la potencia receptiva de las perfecciones causadas milagrosamente no es natural y entonces debería probarlo, pues esto es precisamente lo que la teoría de Escoto niega; o hace una deducción injustificada al inferir que no existe potencia pasiva natural respecto de las perfecciones milagrosamente producidas, por el hecho de que no hay potencia activa natural respecto de las mismas: Cayetano no justifica tal deducción.

8. El tercer argumento de Cayetano contra la teoría de Escoto es de índole totalmente filosófica:

Omni potentiae passivae naturalis, respondet aliqua potentia activa proxima: ergo respondet potentia activa naturalis. Antecedens est maxima assumpta ab Arist. 3 de Anima, text. 17, ad probandum dari intellectum agentem. Fundatur enim super hoc, quod in omni natura ubi est passivus, oportet ponere agens. Et certum quod de proximo non de primo agente loquimur: alioquin distributivum non foret: dicens in omni natura, etc. Et per hoc excluditur responsio Scoti dicentis, quod sufficit quod datur primum agens. Consequentia autem probatur: quia potentia supernaturalis non est proximum activum naturalis potentiae: ut ex terminis patet: naturale enim soli naturali cognatum est⁵⁰.

El argumento de Cayetano procede así: Si el alma tuviera potencia pasiva natural a las perfecciones sobrenaturales, también debería ser natural la potencia activa correspondiente; pues, según Aristóteles, a toda potencia pasiva corresponde en la naturaleza una potencia activa. Escoto dice que basta que esta potencia activa sea la causa primera, sin que sea necesario que sea siempre una causa segunda. Pero Aristóteles exige una potencia activa creada o natural, pues su principio dice "in omni natura": a cada potencia pasiva natural debe corresponder su

⁴⁹ *Contraveniens*, vol. 1, *Contrav.* 1. a. 1. p. 12.

⁵⁰ *De Pot. Natur.*, q. 2, quod 1 m. secundo.

potencia activa natural. No basta, para salvar el principio recurrir a la causa primera, pues Dios, como agente sobrenatural, no es al principio activo próximo correspondiente a una potencia pasiva natural.

Escoto admite también como aristotélico el principio invocado por Cayetano⁵¹. Más aún, lo reconoce por válido; pero entendiendo a su modo el término "potencia pasiva natural". A la objeción "omni potentiae passivae naturalis correspondet aliquod activum naturale, alioquin videretur potentia passiva esse frustra in natura" replica:

... aliter tamen posset dici ad maiorem, quod ipsa est vera locutura de potentia naturali ut passiva comparatur ad activam; non autem ut passiva comparatur ad actum receptum⁵².

La potencia pasiva puede llamarse "natural" o respecto de la causa eficiente capaz de obrar sobre ella o respecto de la forma que recibe. Si se toma el término "potencia pasiva natural" bajo el primer aspecto, significa únicamente "potencia susceptible de ser reducida al acto por una causa eficiente natural": en este sentido el principio aristotélico es verdadero. Si se toma dicho término bajo el segundo aspecto, en ese sentido, el principio de Aristóteles es falso.

... quando, scilicet, natura propter sui excellentiam ordinatur naturaliter ad recipiendum perfectionem ita eminentem, quod non possit subesse casualitati agentis naturalis secundo modo dicti⁵³.

La verdad es que Cayetano no ha tenido en cuenta esta distinción y por eso su argumento, así propuesto, no acaba de ser eficaz contra la posición de Escoto.

De acuerdo, que a toda potencia natural ha de corresponder una potencia activa natural. Pero la naturalidad de esta potencia pasiva puede considerarse, según Escoto, o en orden a la causa eficiente o en orden a la perfección recibida. Considerado el término "potencia pasiva natural" del primer modo, Escoto admite el principio invocado por Cayetano: considerado del segundo modo, es decir, considerada la potencia como puramente receptiva de una perfección cualquiera (que es el aspecto en el que Cayetano ha fijado su discusión, "potencia receptiva hic sumitur formaliter, quatenus receptiva est"), Escoto niega el principio. Pero Cayetano no ha demostrado que precisamente, si la potencia pasiva, apetece naturalmente la perfección recibida, debe corresponderle en la naturaleza una causa activa creada. No acaba de acomodar su argumento de modo que demuestre el inconveniente que

⁵¹ *Opus*, 4. d. 43, qu. 11. n. 12; qu. 13. n. 14; *Report. Ibid.*, qu. 10, n. 10.

⁵² *Opus. Prod.*, qu. 1. n. 4 y 26.

⁵³ *Opus. Ibid. Prod.*, 1. n. 20.

resulta de que una potencia se incline naturalmente hacia una perfección, que sólo sobrenaturalmente puede ser comunicada. Por este portillo, que ha dejado abierto, ha pasado intacta la teoría de Escoto, sin necesidad de salirse del principio de que "a toda potencia pasiva natural corresponde otra activa natural".

No podía pasar inadvertida a la atención de Rada esta deficiencia del argumento de Cayetano:

Ad sextum distinguo maiorem: potentia enim passiva potest dici bifariam. Primo, ex comparatione ad potentiam activam. Secundo, ex comparatione ad actum et formam receptam. Primo modo maior est vera et sic intelligitur illa maxima: Cuiusque potentiae passivae naturalis correspondet activa naturalis. Secundo vero modo est falsa, aliqua enim natura potest inclinari ad aliquem actum ex sui nobilitate, qui casualitati agentis naturalis non subicit⁵⁴.

Por otra parte no era nada conducente invocar la autoridad de Aristóteles en este problema acerca de la relación existente entre lo natural y lo sobrenatural.

Escoto, con una gran claridad de visión, se dio cuenta de que Aristóteles, al no admitir la libertad de Dios en su actividad sobre el mundo, había concebido la naturaleza como un sistema cerrado y necesario de potencias activas y pasivas, y de que dicha concepción no podía ser íntegramente aceptada por los teólogos, quienes deben admitir necesariamente que la naturaleza es capaz de recibir perfecciones sobrenaturales, que están sobre sus fuerzas y que sólo Dios puede libre y gratuitamente comunicarle⁵⁵.

Tanto Escoto como Cayetano no pueden menos de admitir la existencia de la potencia obediencial, en cuanto ésta representa una capacidad que sólo la acción libre y omnipotente de Dios puede actuar; su diferencia está en el modo de explicarla. Escoto afirma que la potencia obediencial consiste únicamente en que el ser creado está por su misma naturaleza sometido a la causalidad libre y creadora de Dios, que le comunica gratuitamente perfecciones, que por otra parte son naturalmente recibidas y apetecidas por ella: Cayetano la explica como una mera

⁵⁴ *Contrav. Theol. Contrav.* 1. a. 3. p. Vol. 1. p. 23.

⁵⁵ *Opus. Prod.*, 1. n. 8; *Report.* 4. d. 43, q. 9, n. 18; *Opus. Ibid.*, q. 3, n. 23;

Opus. 4. d. 43, q. 13, n. 14.

Cayetano sabe que Escoto acusa a Aristóteles de no admitir la libertad de Dios en su actividad al extra, y, al querer defenderle de tan grave cargo, sólo se atreve a decir que no consta ciertamente de la opinión de Aristóteles en el particular. (*Opus. De Rebus Dei*, q. 2. Ed. 1552, tom. 4, p. 104, col. 5. Ed. 1567, tom. 4, p. 201, prelación de Cayetano, quien por otra parte sabe perfectamente que toda concepción es incompatible con el dogma de la Trinidad de los dones sobrenaturales. *Ctr. Comment.*, in *Evangelio. Joann.*, cap. 1. v. 16; in *Genesis*, cap. 6 v. 7.

capacidad receptiva, con ausencia de inclinación natural, tanto respecto de la causa eficiente, Dios, como de la perfección recibida.

Para resolver esta diferencia de opiniones no era nada conducente recurrir a la autoridad de Aristóteles y acudir, sin ulterior explicación y acomodación, un principio, que entendido con mentalidad aristotélica ni siquiera permitía imaginar, como posible, lo que tanto Escoto como Cayetano tratan de explicar: la potencia obediencial o dependencia de la naturaleza respecto del principio activo sobrenatural.

9. Sin embargo el hecho de que Cayetano recurra al principio de que a "toda potencia pasiva natural debe corresponder una potencia activa natural" es muy significativo, pues nos revela cuál es su concepción acerca de la naturaleza: a toda inclinación natural (no se olvide que Cayetano define la potencia pasiva natural, "potencia naturaliter inclinada"), debe corresponder en la naturaleza un principio activo capaz de comunicarle la perfección que aquella apetece.

Tal concepción no podía menos de chocar con la teoría escotística, que afirma el apetito innato de la visión beatífica. Escoto admite en el hombre una inclinación natural—la fundamental y más intensa—que ninguna potencia activa natural puede satisfacer. Cayetano vio que tal teoría implica una seria dificultad y, si bien, al emplear contra Escoto el principio indicado, no llegó a aplicarlo perfectamente de modo que diera en el punto débil de la teoría de Escoto (la frustrabilidad de dicho apetito al no haber una potencia natural capaz de satisfacerlo), sin embargo comenzó ya a orientar su argumentación hacia dicho punto vulnerable, que alcanza de lleno en su último argumento:

Cum enim quiddamvis cognitio alius sit efficiens ratio, omnium proprietatum eius, et ex ea solvantur omnes difficultates contingentes rei, ut in quarto Physic. dicitur, consequens est, quod cognitio quiddamvis rei aliqua, cognosci ex ea possit omnes eius naturales potentiae: et cum potentiae cognitio ex actu pendet, ut dicitur 9 Metaphys. consequens est, quod actus ad quod sunt naturales potentiae cognoscatur, et cum huiusmodi actus sint supernaturales apud Scotum, sequitur de primo ad ultimum, quod ex cognitione quiddamvis alius naturalis cognoscatur supernaturalia: quod est manifeste falsum. Et confirmatur. Quia certe scimus hanc maiorem, quod nulla naturalis potentia est frustra. Ergo, si scimus hanc minorem, quod in materia vel anima vel quacunque alia re est naturalis potentia ad actum supernaturalem, oportet concedere quod scimus supernaturalia illa debere esse: et sic scimus resurrectionem mortuorum futuram, et gratiam insufficientem, impium, etc. Quod est ridiculum. Nec evasum hanc rationem respondit scotica, dicens quod anima secundum illam rationem est ignota. Cognitio enim quiddamvis alius nihil naturale illius incoquinat relinquit: quoniam continet formaliter vel virtualiter omnem illius notitiam.

Nec evaditur, dicendo quod substantia non potest a nobis pro statu isto quidditative et propria cognosci: quoniam, quiddam sit de hoc, habetur intentum, scilicet, quod ex quidditative rerum naturalium cognitione, sive habetur pro statu isto sive non, possit scientia haberi de supernaturalibus. Et sic revelatio de gratia, beatitudine pollicita, resurrectione et aliis huiusmodi, ad quod naturalis ponitur potentia receptiva non frustretur, erit necessaria secundum quid, scilicet pro statu isto, et non simpliciter: quod est manifeste falsum.⁵⁴

Analizemos ordenadamente este largo argumento de Cayetano.

Su conclusión es: la teoría del apetito innato de la visión de Dios es falsa porque conduce lógicamente a una consecuencia falsa: a saber, que es posible sino para el hombre en esta vida, al menos para un entendimiento creado que conociera intuitiva e inmediatamente la esencia del alma humana) llegar naturalmente al conocimiento de la existencia (actual o futura, no meramente posible) de perfecciones sobrenaturales, v. g., la visión de la esencia divina, la gracia, etc., y así la revelación dejaría de ser absoluta necesaria para cualquier entendimiento creado. De otro modo: si en la naturaleza del hombre hubiese inclinación natural a lo sobrenatural, se podría llegar naturalmente a través del conocimiento de la naturaleza humana, al conocimiento de la existencia (actual o futura) de las perfecciones sobrenaturales: habetur intentum, quod ex quidditative rerum naturalium cognitione... possit scientia haberi de supernaturalibus... quod est manifeste falsum.⁵⁵

Las premisas son: a) ningún entendimiento creado puede conocer naturalmente la existencia de perfecciones sobrenaturales; en concreto, que nuestro fin último es de hecho la visión beatífica. La revelación es necesaria para cualquier entendimiento creado: lo contrario es "manifeste falsum". Cayetano no se detiene a probarlo: para él esto es evidente "cum ea quae ex sola divina voluntate dependet, nobis nota non sint nisi ipso revelante"⁵⁶, "si sermo sit de naturalibus solis, excludendo omne super naturale opus tam intrinsecum quam extrinsecum cuiuscumque, per se notum est quod ex solis naturalibus non potest natura aliqua supernaturalia cognoscere: quoniam nisi Deus revelando vel miracula faciendo, supernaturalia poneret, nesciremus etiam ea esse".⁵⁷

⁵⁴ De Pot. Neutr., q. 2, ad 4 m. tertio.

⁵⁵ Cayetano hubiera podido confirmar su conclusión con las palabras de S. Tomás: Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter vel convenienter vel ab eo remanentur, non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependunt. S. Th., q. 58, a. 5, in c. Cayetano lo comenta así: Vnde subiecto ex defectu huiusmodi preventi quod non videtur praesentia naturaliter el competencia: non autem quae supernaturaliter convenire possunt. Ibid., n. 3.

⁵⁶ De Pot. Neutr., q. 2, ad 4 m. tertio.

⁵⁷ De Pot. Neutr., q. 2, ad 4 m. tertio.

Cayetano opina también contra Escoto que, sin supuesta existente una perfección sobrenatural, v. g., la gracia, no puede ser conocida intuitivamente por ningún entendimiento creado (Ia 2 2. 78, q. 76 a. 7, n. 6, 7, 9). Pero el argumento presente

b) hay en el alma humana potencia o inclinación natural a las perfecciones sobrenaturales, en concreto, a la visión beatífica: lo supone Cayetano de momento para refutarla.

c) un conocimiento quidditativo, es decir, esencial e inmediato del alma (cognoscere de aliquo quid est, est videre illud per essentiam, In I S. Th., q. 12, a. 1, n. 1), no puede menos de descubrir esa inclinación natural, pues es una propiedad natural del alma. Cayetano supone implícitamente que tal conocimiento es posible naturalmente, sino al hombre en esta vida, al menos al alma separada y al ángel, que intuyen naturalmente la propia esencia.⁵⁸

d) como una potencia no puede ser conocida sino por orden a su acto, el conocimiento natural de la potencia o la inclinación natural a lo sobrenatural, llevará necesariamente al conocimiento de cuáles son los actos o perfecciones a que tal potencia se inclina.

e) ninguna potencia puede frustrarse: para que no pueda frustrarse y ser en vano, la perfección a que se inclina tiene que ser: por lo tanto una vez conocida naturalmente la inclinación natural a los actos sobrenaturales, se deducirá naturalmente que estos tienen que ser.

f) de este modo, del solo conocimiento natural del alma se llegará naturalmente al conocimiento de la existencia de las perfecciones sobrenaturales, sin necesidad de la revelación.

g) es inútil replicar que no se conoce naturalmente la inclinación natural del alma hacia la visión de Dios; pues, siendo tal inclinación una propiedad natural del alma, no puede quedar oculta a un conocimiento quidditativo de la misma.

h) si vale decir que en esta vida no podemos conocer inmediatamente la esencia de nuestra alma: pues, sea de esto lo que fuere, queda en pie que a través del conocimiento de algo puramente natural se puede llegar al conocimiento de lo sobrenatural.

El proceso lógico del argumento es: si hay en la naturaleza intelectual creada inclinación natural a las perfecciones sobrenaturales (en concreto a la visión beatífica) un entendimiento creado, que conociera (y tal conocimiento es naturalmente posible) quidditativa e intuitivamente tal naturaleza, descubriría en ella esa inclinación: y como, para que una inclinación natural no sea en vano y se frustrate, la perfección

es independiente de esa cuestión: son dos discusiones totalmente diversas. Aquí no se supone precisamente la existencia actual de ninguna perfección sobrenatural y afirma Cayetano que de la teoría escotista del apetito innato de la visión de Dios se sigue lógicamente que del solo conocimiento natural de dicho apetito se puede deducir a priori que las perfecciones sobrenaturales tienen que ser: así, en cambio, se las supone existentes por un acto gratuito de la voluntad divina y la discusión es, si una vez existentes, pueden ser natural e inmediatamente conocidas. Ibid., n. 6.

⁵⁸ De Pot. Neutr., q. 12, a. 4, c. 1, q. 56, n. 1, a. 2 y q. 88, a. 2, n. 6.

a que tiende tiene que ser, tal entendimiento deduciría a priori, de la existencia de la inclinación natural a las perfecciones sobrenaturales, que éstas tienen que ser: y así, sin necesidad de la revelación conocería, no ya la posibilidad, sino la existencia de las perfecciones creadas sobrenaturales, es decir, el hecho de haber sido el hombre elevado al orden sobrenatural de la visión de Dios. Debe notarse que todo el valor de la conclusión de Cayetano está en que la revelación no sería en ese caso necesaria, porque se llegaría a conocer naturalmente que las perfecciones sobrenaturales tienen que ser, "debere esse"; si la conclusión hubiera sido tan sólo el conocimiento de la posibilidad de tales perfecciones, todavía la revelación sería necesaria, pues entre la posibilidad y el hecho mediaría un acto de la voluntad de Dios, naturalmente incognoscible. Por lo tanto todo el peso del argumento descansa sobre el principio: nulla potentia naturalis est frustra: ergo... oportet concedere... supernaturalia illa debere esse.

10. El argumento, así propuesto por Cayetano, ¿impugna eficazmente la teoría de Escoto? ¿Qué reconocería en él Escoto como verdadero y qué rechazaría como falso?

Escoto, como ya vimos, no trató sobre la necesidad de la revelación para el ángel o el alma separada: sólo pretendió demostrar que es necesaria para el hombre "pro statu isto". Más aún, no llega a formular ningún argumento que demuestre (a no ser que se admita su teoría acerca del mérito) la necesidad de la revelación para cualquier entendimiento creado, supuesta la elevación al orden sobrenatural. Pero también es cierto que nunca afirmó que se pudiese llegar a conocer naturalmente que la visión de la esencia divina es de hecho nuestro último fin: afirmó únicamente que un entendimiento angélico o el alma separada podrían conocer naturalmente su posibilidad, es decir, la capacidad que tiene el ser intelectual creado, de ser elevado a ella.⁵⁹ Por el contrario estableció los principios que demuestran (cfr. cap. 1, n. 14) la necesidad de la revelación para cualquier entendimiento creado: a saber, que la visión de la esencia divina, por razón de su sobrenaturalidad, sólo puede convenir al entendimiento creado mediante un acto libre y gratuito de la voluntad divina, y que tal acto sólo por revelación puede ser conocido. Entre la posibilidad y el hecho de nuestra elevación media un acto gratuito de Dios, naturalmente incognoscible. Luego, según los principios de Escoto es también falso, como lo es según Cayetano, que un entendimiento creado cualquiera pueda llegar a conocer a través del conocimiento de la naturaleza racional, que las perfecciones

⁵⁹ Omos., 4. d. 49, q. 8, n. 4.

sobrenaturales tienen que ser, es decir, el hecho de nuestra elevación al orden sobrenatural.

No está aquí el punto de divergencia entre Escoto y Cayetano, ni tampoco en las premisas b), c), d), e), f). Cayetano se preocupó de cortar a Escoto toda retirada posible, insistiendo en que es inútil responder, que en esta vida no se puede conocer el alma humana—quidditativa et proprie—con un concepto propio e intuitivo: pues de todos modos es cierto que a través del conocimiento de algo natural se podría llegar al conocimiento de la existencia de lo sobrenatural creado.

Escoto había ya previsto la dificultad de que, una vez admitido que el alma humana tiene inclinación natural hacia la visión de la esencia divina, se podría objetar que mediante el conocimiento de tal inclinación se podría llegar a saber cuál es el término al que tal inclinación se ordena.⁶⁰

Por el momento y para la tesis que trata de probar le basta responder que en esta vida no es posible al hombre conocer su alma sino a través de la imaginación y los sentidos: pero en definitiva reconoce que, si se conociera con un concepto propio e intuitivo el alma humana, también se conocería cuál es el término de su inclinación natural.⁶¹ Y como ya vimos, Escoto admite que dicho conocimiento intuitivo de la propia esencia es naturalmente posible al ángel y al alma separada.

Pero, según Escoto, tal conocimiento natural e intuitivo del alma humana llevaría tan sólo al conocimiento de la posibilidad de ser elevada a la visión beatífica "ordinabilis talis naturae ad finem ad quem fides et charitas disponunt"⁶², a la capacidad del entendimiento creado de llegar de algún modo (no precisamente por sus fuerzas o por la acción de las causas naturales) a dicha visión.

En tanto que, según Cayetano, el conocimiento de tal apetito llevaría a la conclusión de que la visión de la esencia divina, que es su término, tiene que ser, que tal es de hecho el último fin del hombre.

La premisa que determina esta diversidad de conclusiones entre Escoto y Cayetano es precisamente el principio en que se basa toda la fuerza del argumento de Cayetano: "nulla potentia naturalis est frus-

⁵⁹ Omos., 1. Pról. q. 1, n. 9-10.

⁶⁰ Omos., 1. Pról. q. 1, n. 11-12.

La insistencia de Cayetano en que no es solución verdadera el responder que el alma "secundum illam rationem est intellectus", y que no puede ser conocida "pro statu isto" propia et quidditative demuestra que tiene a la vista la solución dada por Escoto, (Omos., 1. Pról. q. 1, n. 11) cuyos términos mismos "sub illa ratione breviter" "pro statu isto" se aprueba. Más aún, la coincidencia del proceso lógico del argumento de Cayetano con las objeciones aducidas por Escoto (Ibid., n. 3, b. 4, e), hace probable la conclusión de que Cayetano se inspiró en ellas, para concluir su último argumento contra Escoto. (De Pot. Neutr., q. 2, quoad 4 m. tertio).

⁶¹ Omos., 1. Pról. q. 1, n. 9.

tra: ergo... oportet concedere... supernaturalia debere esse": para que una inclinación natural no sea en vano y no pueda malograrse, la perfección, a que tiende, tiene que ser: no basta que sea posible.

Cayetano ha encontrado por fin la fórmula con la que llega eficazmente al punto débil de la teoría escolástica del apetito innato de la visión sobrenatural de la esencia divina: una vez admitido el apetito innato de la visión de Dios, y en general, de perfecciones sobrenaturales, no queda otro remedio que admitir o que tales perfecciones tienen que ser "debere esse" o que tal apetito puede quedar frustrado de su objeto y ser en vano: o frustración del apetito o necesidad de la perfección, que es su objeto. No hay término medio: en la medida en que, en lugar de la necesidad, se admite una mera posibilidad de tal objeto, se impone admitir la posibilidad de la frustración del apetito. En conclusión: la inclinación natural, si no ha de malograrse o poderse malograr, exige su término como naturalmente debido a ella.⁶⁵

11. Cuando Cayetano llega a este momento fundamental de su argumento—si hay apetito innato de las perfecciones sobrenaturales, éstas tienen que ser—se hallaba en la posición más oportuna para orientarlo directamente contra la teoría escolástica del apetito innato, en cuanto ésta parece comprometer la sobrenaturalidad y gratuidad de tales perfecciones: o frustración del apetito natural o su término es debido y no gratuito, y por lo tanto, no sobrenatural.

Precisamente en esta misma cuestión, sólo a media página de distancia, acaba de distinguir Cayetano lo sobrenatural de lo natural por los conceptos de "debido" e "indebido":

... supernaturalis est quod supra facultatem ordinis creaturis debet, in eis inest. Omnes enim naturalia a supernaturalibus distinguimus frequenti usu per hoc quod aliud sit secundum debitum naturae ordinem, et aliud sit supra illum.⁶⁶

⁶⁵ De idéntico modo raciocina Cayetano, cuando de la inclinación natural de la naturaleza racional a ser siempre, deduce la inmortalidad del alma humana. Si no da tal argumento como cierto, no es porque ponga en duda la consecuencia de que, para que el apetito natural, su objeto tiene que ser—el hombre tiene que ser siempre. (Opus. De immortalitate animarum coram. Falso 77, Dominica prima Adventus, anno salutis 1593 habita. Opus. Tom. 3, tract. 1, Oratio 4).

Antes que Cayetano habla ya S. Tomás empleando raciocinio idéntico para probar la inmortalidad del alma: puesto que si el ser intelectual creado tiene apetito natural de ser siempre, es de hecho inmortal: de lo contrario tal apetito sería en vano. El raciocinio es a priori y sólo concluye si de la existencia del apetito innato, se deduce lógicamente que el objeto de ese apetito tiene que ser. Cfr. 1-2, q. 75, a. 6, la c; De Anima, q. 1, a. 12, la c; C. 2, q. 1, 2, e 35 y 70.

⁶⁶ De Pot. Natur. q. 2, quod 3 m; cfr. in 1-2, q. 62, a. 2, n. 1; in 1-2, q. 109, a. 2, n. 2.

Así, pues, tenía en su pensamiento las dos premisas: a) si se admite el apetito natural de lo sobrenatural, lo sobrenatural tiene que ser, es debido para que no se malogre tal apetito; b) una perfección es natural o sobrenatural según sea debida o gratuita. Sólo le faltó combinarlas para sacar la conclusión: luego, si se admite el apetito natural de la visión beatífica, ésta deja de ser sobrenatural y gratuita, para pasar a ser debida y natural: de lo contrario, tal apetito puede quedar frustrado.

Pero absorba como está su atención en demostrar que la teoría de Escoto lógicamente destruye la necesidad de la revelación, no repara en que antes que eso compromete la sobrenaturalidad misma de la visión beatífica. Y es que Cayetano, al hacer su argumento, tiene ante el pensamiento—y aun tal vez, ante los ojos—lo que el mismo Escoto dice en Oxon. 1, Prol. q. 1 nn. 9-11, acerca de la relación existente entre el apetito natural de ver a Dios y la necesidad de la revelación, y por eso no reparó explícitamente, sino en la consecuencia que de la teoría de Escoto se sigue, según él acerca de la necesidad de la revelación.

Pero, de todos modos, al establecer el dilema—o frustración del apetito natural de la visión de Dios o ésta tiene que ser—, Cayetano señalaba la dificultad más honda de la teoría escolástica y de ahí a orientar el mismo argumento hacia la gratuidad o sobrenaturalidad de la visión beatífica y del orden sobrenatural en general había muy poca distancia. El dilema de Cayetano señalaba una dirección, que pronto seguiría la mayor parte de los teólogos.⁶⁷

12. Escoto había ya conocido y tratado de resolver la dificultad de la frustración del apetito innato de ver a Dios. De la existencia de dicho apetito deduce únicamente, que, para que no sea en vano, se requiere que su objeto no sea absolutamente imposible, que no tienda a algo imposible, dada la naturaleza del sujeto apetente: "desiderium autem naturale non est ad impossibile ex natura desiderantis".⁶⁸ Basta que el objeto de tal apetito sea de algún modo posible, ya sea mediante la acción de una potencia activa natural, ya sea mediante una intervención sobrenatural y gratuita de Dios: no se requiere que su objeto esté al

⁶⁷ F. Macdon, al defender a fines del siglo XVI la teoría escolástica del apetito innato de la visión de Dios y recoger las objeciones corrientes de los adversarios, dice así: "Terlin. Si naturae rationali inest ille appetitus naturalis ad consequendum finem supernaturalium, inest illi inchoata quaedam gratia et ita illi esset aliquo modo debita et conaturalis, esse ergo appetitu quatuor Deus debet implere: ad hoc est destruitur gratia Dei et occidit error Semipelagianus... Igitur affirmari non potest ille inchoatus appetitus et naturalis inclinatio: Collisiones doctrinae S. Thomae et Scoti. Vol. 1, Collat. 2, different. 2, sectio 3.

⁶⁸ Opus. 1, d. 3, q. 3, n. 3.

alcanse de las fuerzas naturales: de ahí que Escoto, de la existencia de tal apetito sólo concluye la posibilidad de su término, no su necesidad:

... intellectus noster est in potentia naturali et desiderium naturale habet ad omnia intelligibilia intelligenda et beatitudinem consequendam, secundum Augustinum. Tamen ex parte propria sibi vel creature cuiuscunque non potest ad hoc attingere; non igitur omni potentiae passivae naturali correspondet activa naturalis, quae possit effective ipsam reducere ad actum; sed sufficit potentiae passivae naturali, quod a natura habet, quod possit recipere illam perfectionem, ad quam potentiam habet naturalem: et hoc sive ab agente naturali sive supernaturali.⁶⁹

No es necesario, según Escoto, que siempre en la naturaleza a toda potencia pasiva natural corresponda una potencia activa natural: esto sólo ocurre cuando la perfección, a que aquella se inclina, es capaz de ser producida por las causas segundas: (primero indica la objeción y luego responde a ella):

Confirmatur ratio: Omni potentiae passivae naturali correspondet aliquod activum naturale, aliquo videtur potentia passiva esse frustra in natura, si per nihil in natura possit reduci ad actum: sed intellectus possibilis est potentia passiva et naturalis respectu quoruscunque intelligibilium; ergo correspondet sibi aliqua potentia activa naturalis. Minor patet, quia intellectus possibilis naturaliter appetit cognitionem cuiuscunque cognoscibilis; naturaliter etiam perit per quancunque cognitionem; ergo est naturaliter receptivus cuiuscunque intellectus.⁷⁰

Ad confirmationem rationis dico ad maiorem... maior est falsa in quibusdam, quando scilicet natura propter sui excellentiam ordinatur naturaliter ad recipiendum perfectionem ita eminentem, quod non possit subesse causalitati agentis naturalis... Cum probatur maior, dico quod potentia passiva non est frustra in natura; quia licet per agens naturale non possit principaliter reduci ad actum, tamen potest per tale agendi dispositum ad ipsum induci, et potest per aliquod aliud agens in natura, id est in tota coordinatione eorum, puta per agens primum supernaturalis, complete reduci ad actum.⁷¹

⁶⁹ De Anima, q. 15, n. 9.

⁷⁰ Opus. 1, Prol. q. 1, a. 4, n. 25. Escoto añade que para el apetito natural no sea en vano, basta que la naturaleza pueda disponerse a la recepción de la forma, que causa el principio activo sobrenatural. "potest tamen per ipsum (agens naturale) dispositum ad talem actum induci" (Ibid. Report. 4, d. 63, q. 3, n. 18). Después de los estudios realizados por P. Minus no puede afirmarse que dicha expresión signifique que el hombre puede por sí solo las fuerzas naturales, sin un auxilio gratuito actual de Dios, disponerse positivamente a la gracia santificante. P. Minus, Duns Scoti, Doctrina Philosoph. et Theol. Vol. 2, p. 433-450; Die Grundlagen des Duns Scotus, pp. 14-60; Compendium Theol. Dogm. specialis, vol. 2, p. 23-25; Seberg H. afirma igualmente que Escoto en los actos previos y dispositivos a la justificación existe únicamente la gracia santificante, pero no todo infuso de la gracia. "Nach Duns est der gewöhnliche Vorzug der, dass der Sünder unter einer allgemeinen Infusion der Gnade, ohne die gratis infusa, zu der attrition kommt... Dadurch stellt sie die rechte Disposition her oder verleiht sie de congruo". Lehrbuch der Dogmenesch., vol. 3,

Lejos de ver Escoto una dificultad o contradicción en que la naturaleza humana se inclina naturalmente, como a su perfección suprema, a algo que no puede alcanzarse por sus fuerzas, sino solamente por la acción sobrenatural de Dios, ve en ella una prueba de su incomparable grandeza.

Si autem obiciatur, quod illud videntur naturam, quod non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus, cum natura minus difficultis in solvibilibus, ex II Coeli et Mundi, respondetur: si felicitas nostra consideret in speculatione illa suprema, ad quam possumus nunc naturaliter attingere, non dicere Philosophus naturam deficiere in necessariis; nunc autem concedo illam posse naturaliter haberi; et ultra hoc dico aliam posse naturaliter recipi: ergo in hoc magis diffinitur natura quam si suprema sibi possibilis poneretur solum esse illa naturalis... superiora ordinantur ad perfectionem maiorem passive recipiendam, quam ipsa possint active producere, et per consequens ideoque perfectio non potest produci nisi ab aliquo agente supernaturali; non sic est de perfectione inferiorum quorum perfectio ultima potest subesse actioni agentium inferiorum.⁷²

En conclusión: éste es el pensamiento de Escoto: por ser la visión de la esencia divina la perfección suprema posible del hombre al entendimiento creado la apetece, ésta la apetece con suma intensidad: por no poder alcanzarse tal perfección por las fuerzas naturales, apetece tenerla del modo que es posible, es decir, como gratuitamente concedida por Dios. Escoto no ve entre estas dos proposiciones la menor oposición: para que no sea en vano tal inclinación basta que su objeto sea posible mediante una intervención gratuita y sobrenatural de Dios.

13. La concepción de Cayetano es diametralmente opuesta: una inclinación natural irrealizable por las fuerzas naturales es algo contradictorio:

... natura non largitur inclinationem ad quam tota vis naturae perducere nequit... Implere igitur videtur quod natura det desiderium visionis divinae et quod non possit dare requisita ad talem visionem, puta lumen gloriae.⁷³

⁷¹ De Anima, q. 15, n. 9.

⁷² Opus. 1, Prol. q. 1, n. 26 y 33.

⁷³ In 1-2, q. 78, q. 12, a. 1, n. 9. Aunque Cayetano formula este principio a modo de objeción, debe notarse que lo vuelve a afirmar al dar la solución a la dificultad que

Por eso, a toda potencia pasiva naturalmente inclinada a su acto, debe corresponder en la naturaleza un principio activo capaz de comunicarle la perfección a que se inclina⁷⁵, y como fundamento básico y razón última en que la concepción de Cayetano descansa, está precisamente el principio en que reside la fuerza de su principal argumento contra Escoto: "nulla potentia naturalis est frustra: ergo oportet concedere supernaturalia debere esse": si se admite una inclinación natural a lo sobrenatural, es necesario admitir que lo sobrenatural tiene que ser; de lo contrario tal inclinación sería en vano. Para que una inclinación natural no sea en vano, no es suficiente la posibilidad de su objeto: se requiere la necesidad del mismo. Dicho esto con una fórmula equivalente en el pensamiento de Cayetano, o se admite que una inclinación natural puede quedar definitivamente frustrada de su objeto, o se admite que su objeto está al alcance de las fuerzas naturales. Esto es para Cayetano su evidente y constituye el principio filosófico fundamental en que se basa su concepción acerca de la relación existente entre lo natural y lo sobrenatural. Por eso la teoría del apetito innato de la visión de Dios es, a su parecer contradictoria: "Implicare igitur, videtur quod naturale desiderium visionis divinae et quod non possit dare requisita ad talem visionem".

Basándose en ese principio concluye que, de haber apetito innato a la visión beatífica, esta tendría necesariamente que ser, y así se podría conocer sin necesidad de la revelación, cuál es de hecho nuestro último fin. La verdadera y última razón de divergencia entre Escoto y Cayetano no es a propósito de la necesidad de la revelación (en la que coinciden), ni siquiera a propósito de la existencia del apetito innato de ver a Dios; está en que Escoto sostiene que para que tal apetito no sea en vano, basta que su objeto sea posible mediante una acción sobrenatural y gratuita de Dios; mientras que Cayetano sostiene, que, si se admite dicho apetito, se debe admitir que su objeto ha de ser posible mediante las fuerzas naturales: de lo contrario, podría frustrarse.

14. Escoto y Cayetano representan las dos concepciones opuestas que, en el problema acerca de la relación existente entre lo natural y lo sobrenatural, ha dividido, y aún hoy día divide a los teólogos. Ambos admiten y tratan de explicar las dos verdades que todo teólogo no puede menos de admitir, y cuya armonización constituye la dificultad del problema: a) la visión de la esencia divina, es una perfección conveniente al entendimiento creado, más aún, el bien supremo del mismo: b) es una

de él surge contra la teoría del apetito innato de la visión beatífica: por lo tanto, la hace suya: "naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem". Ibid. n. 10.
⁷⁵ De Pot. Neutr., q. 2, quod 4 m. secundum.

perfección totalmente gratuita e indebida al mismo. Partiendo de principios filosóficos diversos Cayetano y Escoto dieron al mismo problema soluciones completamente opuestas.

Cayetano parte del principio de que, para que un apetito natural no pueda quedar definitivamente frustrado de su objeto, no puede extenderse más allá de lo que alcanzan las fuerzas naturales. La naturaleza no apetece indefinidamente todo lo que representa un bien para ella; apetece tan sólo en la medida en que ese bien está al alcance de sus fuerzas; la medida del apetito natural viene dada por la medida en que es posible a la naturaleza alcanzar por sí misma su objeto.

De este modo, lo sobrenatural queda totalmente fuera del campo del apetito natural del ser intelectual creado; la gratitud del orden sobrenatural queda al abrigo de toda dificultad. Pero entonces, la dificultad surge de la otra verdad, que hay que explicar: ¿cómo, siendo la visión de la esencia divina la perfección suprema del entendimiento creado, puede éste dejar de apeteerla naturalmente? (No es la bondad o conveniencia del objeto, es decir, su apeteibilidad, lo único que determina el apetito natural de la potencia?)

Escoto parte del principio de que toda potencia se inclina naturalmente hacia lo que la perfecciona, hacia lo que es bueno para ella. La condición única para que una cosa sea naturalmente apeteída es que ella sea buena para el sujeto que apetece: la medida de dicho apetito viene dada por la medida en que tal perfección es buena para el sujeto. Para determinar si existe o no apetito natural, Escoto considera únicamente la relación existente entre el objeto apeteído y el sujeto, que apetece: el que la perfección apeteída pueda alcanzarse de un modo o de otro—natural o sobrenaturalmente—está fuera de esa relación; es diferente en el concepto de apetito. La visión de Dios es la más alta perfección del ser intelectual creado: luego éste la apetece naturalmente con la máxima intensidad.

De este modo, queda perfectamente explicado cómo lo sobrenatural perfecciona intrínsecamente y vitalmente la naturaleza racional. Pero surge por el otro extremo la grave dificultad de que siendo gratuita la elevación del hombre al orden sobrenatural, Dios pudo no concederla y, entonces, en ese caso (posible) hubiese quedado definitivamente frustrado de su objeto la tendencia suprema y fundamental del ser intelectual creado. Es la dificultad que apunta en el dilema de Cayetano: o frustración de un apetito natural o lo sobrenatural tiene que ser. Dilema que señala la dificultad más grave que padece la teoría escolástica del apetito innato de la visión de Dios, como lo demuestran las soluciones propuestas por los teólogos de la escuela escolástica, contemporáneos o posteriores a Cayetano.

15. Llévete contemporáneo de Cayetano, conoce ciertamente el comentario de ésta a la 1.ª parte de la Suma⁷⁶ y sabe que Cayetano rechaza la teoría escolástica del apetito innato de ver a Dios, pero no parece conocer el Opúsculo "De Potentia Neutra", pues no responde a los argumentos en él expuestos. Tocante a la solución de la dificultad de la frustrabilidad del apetito innato de ver a Dios se limita a repetir lo dicho por Escoto, aclarando tan sólo que Escoto no defiende que el hombre puede por sus fuerzas naturales disponerse positivamente a la gracia⁷⁷.

Rada, en cambio, conoce perfectamente el Opúsculo De Potentia Neutra que cita con su mismo título, y responde uno tras otro a los argumentos, que en él expone Cayetano⁷⁸.

Entre las objeciones contra la tesis del apetito innato de ver a Dios (que Rada defiende) expone así la séptima y última:

Si in anima nostra esset naturalis potentia, et inclinatio ad videndum Deum, sequeretur, quod angelus, qui ex parte cognoscit animam nostram, cognosceret ex facilitate naturali sui intellectus, quod anima propensionem habet ad Dei visionem; sicut qui perfertur cognoscit lapidem, cognosceret eius inclinationem ad summum locum: ex quo inferretur angelum viribus sui intellectus posse habere evidentiam, quod visio divinae essentiae et eius fructus sit homini possibilis: cognoscit enim desiderium naturale non esse ad impossibile: sed consequens est falsum, ergo et illud ex quo sequitur⁷⁹.

Esta objeción, que Rada se propone resolver, no es sino el cuarto argumento propuesto por Cayetano contra la teoría escolástica del apetito innato de ver a Dios. Pero, ¡es bien curioso! Rada ha suprimido en ella precisamente la premisa que hace tal argumento verdaderamente difícil de resolver en dicha teoría. En lugar de decir con Cayetano "nulla potentia naturalis est frustra: ergo oportet concedere... supernaturalia debere esse", dice simplemente: "ex quo inferretur angelum viribus sui intellectus posse habere evidentiam, quod visio divinae essentiae... sit homini possibilis: cognoscit enim desiderium naturale non esse ad impossibile".

De este modo la solución de la objeción no tiene dificultad: el ángel conocería únicamente que el alma humana es capaz de ser elevada a la visión de Dios, es decir, la posibilidad y no la necesidad de ésta⁸⁰.

⁷⁶ La designa, sin nombrarla, con el apelativo de "quidam novus Commentator S. Thomae". Cfr. *In Sentent.* 1. Prolog. q. 1, n. 23 y d. 3, q. 8, n. 10, donde transcribe a la letra lo que Cayetano dice en *In 1.ª 2.ª Th.*, q. 12, a. 5, n. 9.

⁷⁷ *In Sentent.* 1. Prolog. q. 1, n. 7741.

⁷⁸ *Contraresponso*, tomo 1. *Controv.* 1. a. 1, p. 7, col. 2; p. 11, col. 1; a. 3, ad 6 m., p. 22, col. 2.

⁷⁹ *Controv.* 1. a. 1. septimo, p. 2, col. 1.

⁸⁰ *Controv.* 1. a. 3, ad septimum, p. 23.

Ciertamente Rada puede gloriarse de haber interpretado con fidelidad el pensamiento de Escoto al dar esta respuesta. Pero ¿hasta que el objeto del apetito sea posible de algún modo, natural o sobrenatural, para salvar la dificultad de su frustrabilidad? Rada la resuelve diciendo que la potencia natural de ver a Dios no es en vano, porque de hecho tal potencia natural queda satisfecha por Dios: esto basta para que no se pueda decir que es en vano: pues, sólo existe en vano lo que de hecho no logra su fin:

... nec sequitur huiusmodi potentiam esse frustra quia licet non possit ad actum reduci (et diximus) per potentiam naturalem, reduci tamen ad actum per aliam potentiam, quod sufficit ad hoc, ne dicatur esse frustra: nam solum dicitur esse frustra quod suum finem non consequitur⁸¹.

Esta solución dada por Rada no parece suficiente: de hecho Dios ha querido satisfacer tal apetito: pero, siendo gratuita la visión de Dios, Dios pudo no concederla: esta hipótesis viene impuesta por la gratitud misma del orden sobrenatural. En ese caso el apetito natural de ver a Dios hubiera quedado definitivamente frustrado: ahora bien, un apetito natural, según Cayetano, no sólo no queda de hecho frustrado, sino que no puede quedar frustrado.

La solución dada por Rada deja por lo tanto intacta la dificultad propuesta por Cayetano. En realidad Rada no realiza progreso ninguno sobre lo que ya había dicho Escoto⁸².

16. Resulta muy interesante la posición de Macedo en este problema. Después de defender el apetito innato de la visión de la esencia divina, indica la dificultad de que entonces la gracia es debida a la naturaleza, con lo que deja de ser sobrenatural⁸³. Macedo con toda decisión replica que, no obstante tal apetito, Dios es totalmente libre de satisfacerlo o no:

Sed ad illud inconveniens quod inferret gratiam esse aliquo modo debitam illi naturae; directe respondendum negando consequentiam. Nam illa inclinatio non est meritum nec dispositio nec ullum modo obligat Deum ad dandum ei gratiam neque tenetur Deus in proxima sententiam dare gratiam homini per vires naturae bene operanti. Gratia non potest esse debita naturae, cum sit ordinis altioris et libero a Deo conferatur. Nec in natura datur ius ad inclinationem, quam Deus non tenetur sequi...⁸⁴

⁸¹ *Controv.* 1. a. 3, ad sextum, p. 23.

⁸² *Controv.* Tom. 3, *controv.* 5, a. 2, ad 1 m. y 3 m.

⁸³ *Collationes*, vol. 1, Collat. 2, different. 2, sect. 1, tertio.

⁸⁴ *Ibid.*, ad 3 m.

Pero no podemos fiarnos del todo de esta aparente decisión de la respuesta de Macedo. La posición que toma el problema de la posibilidad del estado de naturaleza pura es altamente significativa a este propósito. Al proponer el problema cae en la cuenta de que la principal dificultad viene de parte del apetito innato de la visión beatífica:

Quod attinet statum naturae purae moveri quæstio solet. An sit possibilis? Ratio dubitandi est quia, natura rationalis capax est non solum naturalis perfectionis, quam exigit, sed etiam supernaturalis, quam appetit... Et quamquam illud assumptum de appetitu innato non sit commune in scholis, est tamen probabilissimum.⁸³

Luego, adelantando que el negar la posibilidad de tal estado, es considerado como temerario y banizante, asegura solemnemente que él está con la opinión común de los teólogos, que la afirma:

Pars affirmans possibilitatem huius status pene certa apud theologos habetur et omnium ferme consensus firmatur; imo, quæ negat, non modo improbabilis, sed etiam periculosa existimatur... Equidem probò communem sententiam et religione movere...⁸⁴

Pero esta afirmación tan rotunda de Macedo no nos da su verdadero pensamiento. En efecto, apenas propuestas las tres primeras objeciones en contra de la posibilidad del estado de naturaleza pura (la primera es, que, dado que el hombre tiene inclinación natural a la visión de Dios, dejarle en estado de naturaleza pura "est in iuria naturæ" "cum lusione naturæ"), concluye Macedo: "Hæc tres rationes videntur omnino inictæ et plus quam probabiles"⁸⁵.

Luego pasa a las razones probables: la 4-6-7, son de nuevo la razón del apetito innato, propuesta bajo diversos aspectos. En la décima dice que una felicidad natural o conocimiento de Dios no intuitivo sólo serviría para acuciar el deseo: "unde sequitur non esse beatitudinem, imo miseriam, occultare essentiam, quæ debuit manifestari et torqueretur potius cognoscens, quam frueretur; essetque in præmio fallacia et fucus in remuneratione"⁸⁶.

Y concluye dando su opinión acerca del valor de estas razones, que son en contra de la posibilidad y del estado de naturaleza pura:

Hic rationibus videntur illa impossibilitas status puræ naturæ; quas qui expendat non improbabilem eam sententiam existimabit. Eam uti probare non

⁸³ Collationes. Vol. 3. Collat. 8. different. 1. sectio 1.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Collationes. Vol. 3. Collat. 8. different. 1. sect. 1.

⁸⁶ *Ibid.*, dictum.

cogor, improbare non audeo. Sentio cum scholis. Hæc argumenta alia post me solvenda relinquæ.⁸⁷

Por lo tanto Macedo, que tan rotundamente afirma al comienzo que él defiende la posibilidad de la naturaleza pura, acaba por declarar probable y aun simpatizar ocultaemente con la opinión que la niega, precisamente porque el hombre tiene inclinación natural a la visión de Dios. Y entonces, si Macedo afirma que es probable que el estado de naturaleza pura es imposible, es decir, que Dios no pudo menos de destinar al hombre a la visión beatífica, ¿cómo antes, acosado por la razón de que en ese caso la gracia debida sería al hombre, afirmó tan rotundamente que Dios es completamente libre para no satisfacer ese apetito natural del hombre? La actitud vacilante de Macedo es una prueba más de que el dilema de Cayetano: "Nulla potentia naturalis est frustra: ergo oportet concedere supernaturalia debere esse" no es tan fácil de ser eludido.

17. Frassen comienza igualmente por afirmar el apetito innato de ver a Dios. A la dificultad de su frustrabilidad, sino hay en la naturaleza de que en ese caso la gracia sería debida al hombre, afirmó tan como Escoto: "non enim frustra est aliqua potentia, quæ reducit ad actum, qualitercumque hoc fiat hæc reductio, sive naturaliter, sive supernaturaliter"⁸⁸. Por otra parte afirma la posibilidad del estado de naturaleza pura, que prueba entre otras razones por la gratitud de los dones sobrenaturales.

Conclusio unica. — Homo revera errari potest in statu naturæ puræ. — Hæc conclusio iam communis est inter Doctores Catholicos: "...cum enim dona supernaturalia sint naturæ indèbita, siquæ divinæ voluntatis, et gratitudo liberalitatis naturam humanam sequæ, ac Angelicam illis ornare, manifestum est posse Deum ab eorum ab collatione abstinere: ergo..."⁸⁹.

Pero al proponer las dificultades contra tal posibilidad surge al momento la dificultad del apetito innato, según el cual parece que el hombre sólo puede ser feliz en la visión intuitiva de Dios:

Respondetur... revera quidem hominem peccati expertem non posse a Deo errari sine ordine ad beatitudinem aliquam, et finem ultimum; sed ille finis duplex esse potest: nimirum naturalis, consistens præcipue in adhesionem ad

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Cfr. *Scotus Academicus*. Vol. 1. Df Deo Uno. Pars 1. a. 7. Sectio 1. q. 2. Conclusio 2. Quæres 1.

⁸⁹ *Ibid.* Vol. 5. tract. 3. Disputatio 1. a. 1. q. 1. conclusio 1.

Deum per cognitionem, et amorem virtutis naturæ acquisitum possibilem; et supernaturalis... Ex hypothese autem, quod homo creatus fuisset in puris naturalibus, ad priorem tantum finem, et beatitudinem fuisset destinatus, et ordinatus... Priorem beatitudinem appetit homo naturali et innato appetitu; ad posteriorem vero, cum habet solum capacitates obedientiales, ideo non illam appetit innato appetitu, quatenus supernaturalis est, sed tantum elicitu.⁹⁰

Como se ve, Frassen no ha podido salvar la dificultad sino negando la existencia del apetito innato: ¿cómo ha podido olvidar que antes había defendido lo contrario? Más aún, en definitiva Frassen vacila y acaba por atenuar ligeramente su primera afirmación acerca de la posibilidad del estado de naturaleza pura:

... quid impedit quinque pariter dicamus hominem in puris naturalibus aliquamdiu relinquere posse in statu illius beatitudinis naturalis donec... ex pura Dei liberalitate ad supernaturalem promoveretur, et transferatur...

Negue enim contendimus hominem in statu naturæ puræ constitutum necessario debere perpetuo in eo consistere, ita quod accedente Dei beneficio non posset ad præstantiorem et perfectiorem statum evelli: sed nobis sufficit, quod in eo aliquamdiu consistat, ut ille status non indicetur impossibilis... beatitudo naturalis, quam homines possunt assequi in statu naturæ puræ, participaret pro suo modulo rationem beatitudinis, proportionatam scilicet homini in tali statu existenti, ex qua tandem ad præstantiorem et Dei benevolentia promoveretur.⁹¹

Se le hace difícil a Frassen admitir que el hombre pueda quedar definitivamente frustrado del objeto de su apetito natural: es decir, que ante el dilema, o frustrabilidad del apetito natural de ver a Dios o la visión de Dios tiene que ser el último fin del hombre, no sabe tomar una posición determinada y oscila entre o negar el apetito natural o la posibilidad del estado de naturaleza pura, como un estado definitivo del hombre.

20. No menos significativa es la actitud tomada por Mastrio para conciliar la teoría escotista del apetito innato de ver a Dios con la gratitud de la misma.

Comienza por afirmar que ambas escuelas, escotista y tomista (en esta incluye expresamente a Cayetano), están de acuerdo en reconocer que la visión beatífica es un bien conveniente al hombre, cuya posesión está sobre su fuerza: el resto es cuestión de terminología:

⁹⁰ *Ibid.* 2.^a obiectio.

⁹¹ *Scotus Academicus*. Tomus 5. Tractatus 3. Disput. 1. q. 1. obiectio 2.

... utrum autem quia visio est maximum bonum nostrum, dicendum sit in nobis dari appetitum innatum seu naturalem inclinatum ad illam; an contrario quia naturaliter non possumus eam habere, sit neganda, quæstio est de voce.⁹²

Mastrio trata de conciliar ambas opiniones demostrando que en realidad dicen lo mismo. Por lo que toca a Escoto y Cayetano tal afirmación es totalmente falsa.

La oposición entre ambos no se reduce a una diversidad de terminología. Escoto afirma que la visión de la esencia divina es sobrenatural respecto de cualquier ser intelectual creada únicamente en cuanto no está al alcance de sus fuerzas naturales y sólo puede convenirle por pura gracia de Dios. Pero, si se consideran solamente el alma humana y la visión beatífica (prescindiendo de que ésta sólo puede ser causada sobrenaturalmente por Dios), el alma tiene respecto de la visión de Dios la misma inclinación que tiene respecto de las perfecciones de orden natural; más aún, es ella la perfección que más honda e intensamente apetece. El alma humana recibe y apetece la visión de Dios con plena naturalidad: todo es plenamente natural en el orden apetitivo y receptivo: la sobrenaturalidad se halla tan sólo en la consecución de la visión beatífica. Cayetano comprendió perfectamente este aspecto de la teoría de Escoto y es precisamente en este punto donde su pensamiento es diametralmente opuesto al de Escoto. Cayetano afirma que el alma humana, aún considerada como potencia puramente receptiva (es decir, considerada tan sólo la proporción existente entre ella y la perfección que recibe e intrínsecamente le afecta, y caso omiso de que tal perfección sólo pueda convenirle mediante una intervención sobrenatural de Dios), no puede tener respecto de dicha visión, y en general, respecto de las perfecciones entitativamente sobrenaturales, la misma proporción e inclinación, que tiene respecto de las perfecciones de orden natural.

Ciertamente Mastrio toma en un sentido tal el concepto de apetito innato, cuando se trata de las perfecciones sobrenaturales, que bien se puede afirmar, que, dado tal concepto, la discusión viene a reducirse a una cuestión puramente verbal. A la dificultad de que, si hay inclinación natural de la visión beatífica, ésta deja de ser sobrenatural y gratuita, responde que no hay porqué tomar siempre el término "inclinación natural" en un sentido riguroso.⁹³

... inclinatio naturalis absolute sumpta dicitur puram et simplicem subiecti capacitatem in ordine ad formam sibi convenientem et consentaneam; exigen-

⁹² *Disputationes Theologicæ*. Tomus 1. Disput. 6. q. 2. a. 1. nn. 35. 66. 71.

⁹³ *Disput. Theol.* Tom. 1. Disput. 6. q. 2. a. 1. n. 37.

tia vero naturae proprie dicta importat talem ac tantam subiecti inclinationem in formam sibi convenientem et consentaneam, ut per illam carentiam esset in statu violento⁹⁴.

Así pues, Mastroio define el apetito natural de ver a Dios, como una mera conveniencia o consentaneidad. Pero la cuestión es ¿fue así como entendió Escoto el apetito innato de ver a Dios?

19. Mastroio estuvo afortunado en poder aducir un pasaje en que Escoto entiende el término "apetito natural" en este sentido más amplio: tal concepto no es por lo tanto desconocido a Escoto:

... appetitus naturalis cuiuscunque voluntatis est ad sui summam gloriam, hoc est, hanc voluntas possit naturaliter perfici tanta gloria; nec tamen est ibi tanta inclinatio naturalis ad summam, quod oppositum formae, id est, non summa gloria, potentius violenter insit. Sicut grave inclinatur naturaliter ad deorsum, ita quod oppositum eius, scilicet esse sursum vel non esse deorsum non possit inesse nisi violenter; quia ista inclinatio non habet principium intrinsecum necessitatis ad illud, ad quod ipsa est, ita ut oppositum eius non possit inesse nisi violenter. Inclinator enim ad habendam gratiam summam et tamen potest quietari in minori⁹⁵.

Escoto afirma que la voluntad creada puede quietarse indiferentemente con cualquier grado de gloria en el cielo, porque no está intrínsecamente determinada a un grado. No es necesario, para que el apetito natural quede satisfecho, que, dentro de la suprema perfección cualitativa del alma humana, a saber, la posesión inmediata del ser infinito, el alma alcance cuantitativamente el grado máximo de intensidad, de que es capaz⁹⁶. Pero, nótese, que esto no es afirmar que la voluntad creada pueda quietarse indiferentemente fuera de todo grado de gloria, es decir, fuera de la visión de Dios. Lo primero supone tan sólo diferencia cuantitativa de grados dentro de la suprema perfección cualitativa; lo segundo supone una diferencia esencial y cualitativa.

Mastroio no justifica esta aplicación de lo que Escoto dice tan sólo del apetito natural respecto de la diversidad de grados en la visión beatífica, al apetito natural de la misma visión beatífica. Ni podría justificarlo. Escoto defiende, por el contrario, que el alma humana tiene una inclinación tal a la posesión inmediata de Dios, que sólo en ella encuentra su perfecto reposo. Precisamente al querer explicar de dónde proviene la diversidad de grados de gloria, afirma que no puede provenir de la

⁹⁴ *Ibid.*, n. 2, nn. 66-67-71.

⁹⁵ *Opus*, 3, d. 13, n. 4, n. 13.

⁹⁶ *Opus*, 4, d. 50, n. 2, n. 2.

diversidad de objetos, pues la voluntad y el entendimiento no pueden quietar su apetito, sino en la posesión (inmediata, por el contexto) de un objeto infinito⁹⁷.

Es el mismo argumento que aduce Escoto, para probar que el alma humana es capaz de la visión de Dios⁹⁸. Es un pensamiento muy familiar a Escoto.

Experitur autem quolibet rationalis anima quod eius appetitus tendit in bonum infinitum nec alio posse totaliter satari: unde Augustinus lib. 1.^o Confessionum, cap. 1: quia fecisti nos, Domine et ad te inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te⁹⁹.

Nullum autem bonum sufficienter quietat appetitum nisi sit bonum infinitum¹⁰⁰.

... non videtur voluntas in alio perfecte quietari¹⁰¹.

Y no se comprende, que Escoto pueda admitir que la voluntad humana pueda aquietar su apetito de otro modo, pues, según él, el apetito innato a la visión beatífica es máximo en intensidad, porque su objeto es la perfección última y cualitativamente suprema del hombre¹⁰².

Más aún, tal inclinación de la voluntad es la razón de ser de todo su apetecer, en cuanto "quaeunque perfectio appetitus naturalis est eius perfectio in ordine ad ultimatum eius perfectionem"¹⁰³.

Esa "ultima perfectio" constituye la verdadera felicidad y sólo ella "est bonum ultimum excludens tendentiam et ordinabilitatem ad aliud perfectum bonum"¹⁰⁴ "beatitudo non est sine coniunctione ultimata ad sum optimum"¹⁰⁵.

Por lo tanto, si Escoto afirma que la voluntad humana puede aquietar su apetito indiferentemente en cualquier grado de gloria en el cielo, está muy lejos de afirmar que de igual modo puede aquietar su apetito ya posea a Dios inmediatamente, ya no lo posea. Nada más contrario a su pensamiento que afirmar que la voluntad humana puede aquietar su apetito natural fuera de la posesión inmediata de un bien infinito; no

⁹⁷ *Opus*, 4, d. 50, n. 4, n. 5.

⁹⁸ *Opus*, 4, d. 40, n. 5, nn. 4 y 6; *Quodlibet*, q. 6, n. 8.

⁹⁹ *De Verum Principio*, q. 2, n. 2.

¹⁰⁰ *Opus*, 4, d. 20, n. 10, n. 10.

¹⁰¹ *Opus*, 1, d. 2, n. 2, n. 31; *cf. Opus*, 1, d. 2, n. 3, n. 3; *De Primo Principio*, cap. 4, n. 25, q. 1, n. 25.

¹⁰² Cuando Escoto habla de apetito de un bien infinito, supone que se trata de su posesión inmediata, lo mismo que en *Opus*, 1, d. 40, n. 5, nn. 4 y d. 50, n. 4, n. 5. Expresamente en *De Verum Principio*, q. 10, n. 6, dice que se trata de la posesión de Dios que de hecho alcanzamos en la otra vida, es decir, su posesión inmediata. *Cfr. Mingos, Doctrina Philosophica et Theologica*, Vol. 1, p. 211.

¹⁰³ *Opus*, 4, d. 40, n. 10, n. 3; *Report.* *Ibid.*, q. 3, n. 3, d. 13, q. 3, n. 7.

¹⁰⁴ *Report.* d. 4, d. 40, q. 3, n. 18.

¹⁰⁵ *Opus*, 4, d. 40, q. 2, n. 25.

¹⁰⁶ *Report.* d. 4, d. 40, q. 1, n. 6.

es ésta solamente una perfección consentánea a ella, es decir, tal, que pueda perfectamente quietarse aunque no la posea.

El concepto de Mastroio acerca del apetito innato de ver a Dios, no es exactamente el de Escoto; incluye una posterior atenuación del mismo, con vistas a evitar una dificultad, que, después de Cayetano estaba muy presente en el pensamiento de los teólogos: la de que o se puede frustrar tal apetito o su objeto tiene que ser. Mastroio no encontró otro recurso para salvarla, que atenuar y corregir notablemente el pensamiento de Escoto, reduciendo así a una discusión verbal lo que en realidad es un grave problema teológico.

20. Mastroio creyó poder salvar la posición de Escoto por otro camino. Afirma que el apetito natural de una perfección no impone la exigencia de la misma; para que haya exigencia es necesario que la naturaleza, además de apetecer tal perfección, pueda por sus fuerzas causar la disposición última para la recepción de la misma. Ahora bien, Escoto admite que la naturaleza, v. g., puede causar la disposición última para recepción del alma humana en el cuerpo: por eso la creación del alma es, según él natural y debida. Niega en cambio que por las fuerzas naturales podamos disponernos positivamente a la visión beatífica: y por eso ésta no es debida, aunque haya en el hombre apetito natural de ella¹⁰⁶.

Hay que reconocer que, como Mastroio observa, Escoto afirma que la creación del alma humana es natural, porque la naturaleza puede disponerse positivamente a ella¹⁰⁷. Es también cierto que Escoto no reconoce que el ser intelectual creado pueda por sus fuerzas disponerse positivamente a la visión de Dios, que le es gratuitamente concedida. Pero al mismo tiempo, el apetito natural de la visión beatífica, tal y como Escoto lo concibe, con los caracteres que la atribuye, es tal que da lugar a la dificultad que suscita el argumento de Cayetano. La cuestión es, ante todo, saber cómo de hecho concibió Escoto el apetito natural de ver a Dios; y no, cómo pudo o debió concebirlo para poder salvar su concepción de una grave dificultad.

Una vez admitida una verdadera inclinación natural a la visión de la esencia divina, si al mismo tiempo se afirma que tal apetito no incluye una exigencia de su objeto, queda, es cierto, a salvo la gratitud del fin sobrenatural. Pero esta solución no es suficiente para eludir por completo la fuerza del argumento de Cayetano. En efecto: si, aun existiendo el apetito natural de las perfecciones sobrenaturales, no por

¹⁰⁶ *Disput. Theologiae*, Tom. 1, Disput. 6, qu. 2, n. 3, n. 37 y 40.

¹⁰⁷ *Opus*, 3, d. 24, qu. un., n. 12.

eso estas tienen que ser, se sigue que tal apetito pudo quedar definitivamente frustrado de su objeto y ser en vano. La dificultad, que a la teoría escotística del apetito innato de ver a Dios, suscita el argumento de Cayetano no se resuelve, mientras no se demuestre que no hay inconveniente ninguno en que la naturaleza racional quede (sin pecado alguno de su parte) definitivamente frustrada en lo que Escoto considera como su inclinación ontológica, suprema y fundamental.

21. En conclusión: la actitud de los teólogos escotistas ante la dificultad que el argumento de Cayetano (o posibilidad de frustración del apetito innato o lo sobrenatural tiene que ser), suscita a la teoría escotística del apetito innato de lo sobrenatural, demuestra que dicho argumento no carece de solidez.

La gratitud plena de lo sobrenatural no parece poderse explicar si no se admite que Dios pudo dejar al ser racional definitivamente en un estado puramente natural. Pero en tal caso quedaría frustrado el apetito innato de ver a Dios. ¿No tiene realmente su dificultad el admitir la posibilidad de que la naturaleza racional quede definitivamente frustrada (sin culpa suya) en su aspiración ontológica fundamental? Este es precisamente el principio filosófico fundamental de que parte Cayetano en su teoría acerca de lo sobrenatural: para que un apetito natural no sea en vano, su objeto tiene que ser: por eso el apetito natural no puede extenderse sino hasta donde alcanzan las fuerzas activas naturales: por lo tanto, no puede haber en la naturaleza racional apetito natural de la visión beatífica, y, en general, de las perfecciones de orden sobrenatural.

CAPÍTULO IV

LA POTENCIA OBDIENCIAL

1. Uno de los aspectos que Cayetano más clara e intensamente subraya frente a la teoría de Escoto es que el alma humana está en potencia obdiential, no sólo respecto de la divina Omnipotencia, principio activo de tal potencia, sino también respecto de las perfecciones sobrenaturales que de ella recibe.

Por decirlo con términos abstractos, la obdientialidad se halla no sólo en el orden de la potencia pasiva al principio activo sobrenatural, sino también en el orden o actitud ontológica de la potencia pasiva respecto de la perfección sobrenatural recibida: considerados tan sólo la potencia receptiva y la perfección sobrenatural recibida (prescindiendo de que tal perfección solamente puede ser causada sobrenaturalmente por Dios), no puede haber entre la potencia receptiva y la perfección recibida la misma proporción entitativa, y, consiguientemente, la misma inclinación o apetito que la potencia receptiva tiene respecto de las perfecciones de orden natural.

Ya vimos con cuánta claridad formuló su pensamiento en su Opúsculo "De Potentia Neutra":

Utrum potentia receptiva actuum supernaturalium sit potentia naturalis... Potentia receptiva sumitur formaliter, ut receptiva est.

Conclusio responsiva quantum est quod potentia ad actus supernaturales non est naturalis, sed obdientialis¹.

... scito quod apud nos potentia aut est naturalis, aut violenta, aut obdientialis: et hoc tam in comparatione ad actum quam ad agens... vocatur autem potentia obdientialis, aptitudo rei ad hoc ut in ea fiat quicquid faciendum ordinaverit Deus. Et secundum talem potentiam, anima nostra dicitur in potentia ad beatitudinem pollicitam, et finem supernaturalem, et alia huiusmodi².

¹ Opusc. De Potentia Neutra, q. 2, quoad litem et 4 m.

² In I R. Th., q. 1, a. 1, n. 2.

Cayetano no puede admitir que, aun en el orden puramente receptivo o en el apetitivo, una potencia pasiva tenga, como Escoto afirma, la misma proporción o actitud ontológica respecto a perfecciones, que pertenecen a dos órdenes esencialmente diversos: el natural y el sobrenatural³. Eso es lo que en la teoría de Escoto rechaza y eso mismo es todo lo que quiere decir, cuando niega la naturalidad en la recepción de las perfecciones sobrenaturales: sólo pretende negar la inclinación o apetito natural de las mismas:

In responsione ad tertium eiusdem articuli, nota distinctionem de "supra naturam" vel "secundum naturam". Quoniam hic habes intellectum diversorum dictorum de beatitudine nostra, cum invenias quod est naturalis, aut quod est supernaturalis. Verum tamen esto cautus: ut bene notes, in secundo membro ly "inquantum scilicet secundum naturam suam est capax eius" quoniam est conditio hanc dimittens a "simpliciter" ad "secundum quid". Non enim qui homo est capax illius visionis, sequitur. Erro est illi naturalis, aut habet ad illam potentiam naturalem: quia plus requiritur ad naturalitatem simpliciter et ad potentiam naturalem, scilicet naturalis inclinatio ad illum actum. Sed solum sequitur quod habet naturam quae potest elevari in illum actum. In hoc enim differt homo ab animalibus, scilicet, ex hoc ipso quod est intellectualis animae, quod bruta non possunt elevari in actus videndi Deum, homo autem potest elevari in illum. Quod hinc provenit, quia intellectualitas est capax visionis illius: para autem sensitiva tantum non est illius capax. Quocirca visio Dei est aliquo modo naturalis animae nostrae, sed secundum quid: quia est capax ex sua natura illius. Non est autem simpliciter naturalis illi, aut alteri cuiusque creaturae, sed soli Deo⁴.

Cayetano sólo niega que la potencia pasiva o receptiva de las perfecciones sobrenaturales las reciba de un modo natural, no ya solamente en cuanto no puede recibirlas de ningún principio activo natural, sino en cuanto respecto de la perfección misma recibida no puede tener la proporción, que tiene respecto de las perfecciones de orden natural⁵.

Aliud est enim potentiam esse naturae et aliud esse naturalem: primum significat subiectum potentiae: secundum autem eandem potentiae⁶.

Por lo demás Cayetano no rechaza toda proporción entre la potencia pasiva y las perfecciones sobrenaturales: reconoce entre ambas cierta positiva connaturalidad; sólo niega, lo repetimos una vez más, que dicha

³ Ibid. n. 10; De Pot. Neutra, quoad 4 m.

⁴ In I R. Th., q. 1, a. 2, n. 4; cfr. Ibid. q. 44, a. 2, n. 2.

⁵ De igual modo si negar que la Unión Illositativa sea conveniente a la naturaleza humana, sólo quiere negar la inclinación o potencia natural a la misma. Cfr. In III R. Th., q. 1, a. 1, n. 9.

⁶ In I R. Th., q. 1, a. 1, n. 10.

connaturalidad sea idéntica a la existente respecto de las perfecciones de orden natural: "...intellectualitas est capax visionis illius... Quocirca visio Dei est aliquo modo naturalis animae nostrae... quia est capax ex sua natura illius".

2. Si Cayetano exige, como un minimum para que exista potencia obdiential a una perfección sobrenatural, que la naturaleza no tenga repugnancia absoluta respecto de dicha perfección⁷, en tal forma que no sea absolutamente imposible que tal perfección le convenga; sin embargo, no reduce la potencia obdiential a una pura negación de dicha repugnancia. El alma humana posee potencia obdiential a la visión de Dios, en cuanto, por razón de su intelectualidad, es positivamente capaz de ser elevada por Dios a dicha visión:

... nota quod Auctor, ex duobus capacitatibus hominis, respectu perfecti boni ostendens, alterum naturale, quod hic exprimitur, scilicet, cognitionem ipsius Dei universalis et summi boni, quam ex studio asquirimus, dum egressus sumus Deum esse cum qui, si videretur, haeret et appetitum qualescunque in ipso Deo quiescendi. Alterum quodammodo naturale, quod probamus: scilicet quod omnis intellectus est capax, quamvis remote, divinae visionis, ex hoc ipso quod intellectus est⁸.

... natura humana quatenus intellectualis est... nata est aliquoties contingere per operationem Verbum Dei⁹.

Cayetano, por consiguiente, reconoce en el alma humana una positiva capacidad de ser elevada al conocimiento intuitivo de Dios y sólo niega la inclinación o apetito natural a la misma. No se encuentran en sus escritos otros elementos para diferenciar ulteriormente esta capacidad y el apetito innato. Pero se encuentra un elemento suficiente, aunque negativo, para distinguirlos: el alma humana no tiene respecto de las perfecciones sobrenaturales la misma proporción o inclinación que tiene respecto de las perfecciones de orden natural: para éste reserva Cayetano el término de "inclinación natural".

Pues la potencia obdiential no incluye un apetito natural, sino mera capacidad receptiva, no tiene por qué ser siempre satisfecha: puede serlo o no serlo. Mientras que la potencia pasiva natural siempre debe ser satisfecha recibiendo la perfección, que naturalmente apetece:

In responsione ad tertium nota distinctionem de potentia naturali et obdientiali hinc sumi. Et quomodo distinguuntur: quod naturalis infra ordinem naturalium sistit, obdientialis vero secundum ordinem ad divinum potentiam

⁷ In I R. Th., q. 1, a. 1, n. 9; In I R. Th., q. 1, a. 1, n. 9; q. 9, a. 2, n. 4.

⁸ In I R. Th., q. 1, a. 1, n. 9; In I R. Th., q. 1, a. 1, n. 9; q. 9, a. 2, n. 4; In I R. Th., q. 1, a. 1, n. 2.

⁹ In I R. Th., q. 4, a. 1, n. 6.

attenditur: illa semper impletur; ista quandoque impletur et quandoque non impletur¹⁰.

El principio activo correspondiente a la potencia obediencial es la Omnipotencia y la libertad divina, que no tiene más límites que lo contradictorio.

... omnis creatura est in potentia obediencia ad hoc quod de ea fiat, quicquid Deus vult¹¹.

... licet sit secundum naturalem potentiam absurdum angelum posse converti in lapidem, aut e contra, non est tamen absurdum secundum potentiam obediencia ad divinam omnipotentiam... non enim implicat contradictionem¹².

De ahí que según Cayetano la potencia obediencial tiene cierta infinidad pasiva, pues es capaz de recibir todo lo que Dios puede con su inagotable poder comunicarle:

... non intendit littera dicere quod omnis potentia obedienciae in Christi anima sit reducta ad actum: cum potentia obedienciae in qualibet creatura inextinguibilis sit; quia secundum ordinem ad id quod potest facere Deus attenditur¹³.

En conclusión: se podría definir la potencia obediencial, según Cayetano, como la capacidad que por su propia naturaleza tiene el alma humana de recibir de la divina Omnipotencia perfecciones sobrenaturales, que están fuera del ámbito de su apetito natural: la capacidad de recibir la gracia y la visión beatífica, en concreto, le conviene por ser una naturaleza intelectual¹⁴.

3. Esta capacidad de ser elevada a la visión de Dios es tal, según Cayetano, que puede conducirnos al conocimiento de la posibilidad de dicha visión.

Cayetano nunca se propuso la cuestión de si es naturalmente posible al entendimiento creado llegar a conocer que la visión intuitiva de la esencia divina es de algún modo posible a una creatura.

¹⁰ In 2 S. Th., q. 1, a. 2, n. 2.

¹¹ In 2 S. Th., q. 75, a. 4, n. 2.

¹² In 2 S. Th., q. 75, a. 4, n. 14; cfr. Ibid. q. 4, a. 1, nn. 1-3-4; q. 3, a. 6, n. 3; q. 4, a. 2, n. 18.

¹³ In 2 S. Th., q. 11, a. 1, n. 2.

¹⁴ Cayetano afirma que, cuando una forma es producida mediante una acción educativa de la potencia pasiva, ésta es una potencia passiva natural (cfr. In 1-2, q. 113, a. 10, nn. 4 y 5). Por lo tanto la potencia obediencia es, según él, de índole puramente receptiva. En consecuencia, sólo que la gracia sea producida por acción educativa (In 1-2, q. 12, a. 1, n. 1). Nunca se desliza de esta afirmación explícita, y, si bien su explicación acerca de la causalidad de los sacramentos resulta confusa y difusa, reconoce siempre en definitiva que en la producción de la gracia interviene una acción inmediata y creativa de Dios. (In 2 S. Th., q. 8, a. 1, n. 6; q. 62, a. 1, n. 6).

Al comenzar el a. 1, q. 12, parte 1.ª de la Suma, toda su atención se concentra principalmente en la cuestión del deseo natural de ver a Dios y afirma que tal deseo sólo es posible supuesta la revelación de nuestro fin sobrenatural (nn. 9 y 10).

Por eso, según él, las razones aducidas allí por S. Tomás suponen la fe y no son eficaces para quien no admite la revelación (nn. 4 y 7).

Causa cierta sorpresa encontrarse con un breve pasaje en el que, de paso y como sin darle importancia, Cayetano afirma que se puede probar que la naturaleza intelectual es capaz de la visión beatífica:

... nota quod Auctor, ex duobus capacitatibus hominis respectu perfecti boni ostendens, alterum naturale, quod hic experimur, scilicet, cognitionem ipsius Dei universalis et summi boni, quam ex studio acquirimus, dum cognoscimus Deum esse eum qui, si videretur, bearet; et appetitum quoniamque in ipso Deo quiescendi. Alterum quodammodo naturale, quod probamus; scilicet, quod omnia intellectus est capax, quavis remote, divinae visionis, ex hoc ipso quod intellectus est¹⁵.

No nos da Cayetano ninguna ulterior explicación sobre cómo entiende ese "probamus": si como una demostración estricta de razón natural o como un argumento probable que se propone, una vez conocida dicha verdad por revelación; sin embargo se puede dar por cierto que Cayetano toma el término "probamus" en este segundo sentido, pues dos líneas antes acaba de decir:

... cognitionem ipsius Dei, universalis et summi boni, quam ex studio acquirimus, dum cognoscimus Deum esse eum qui, si videretur, bearet¹⁶.

Por pura razón sólo conocemos que en el caso, totalmente hipotético, de que viéramos a Dios, esta visión nos haría felices.

Por otra parte Cayetano considera nuestra elevación a la visión beatífica como la perfección sobrenatural más excelsa, después de la Encarnación del Verbo¹⁷, y afirma que S. Juan Eváng. cap. 1, vv. 13-14, alude a la Encarnación del Verbo como argumento para que creásemos que no es una cosa imposible nuestra elevación al orden sobrenatural de la divina filiación, que, según el mismo Cayetano¹⁸, consiste en nuestra semejanza con Dios mediante el conocimiento intuitivo de su esencia¹⁹.

¹⁵ In 1-2, q. 5, a. 1, n. 1.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ In 1-2, q. 62, a. 2, n. 1.

¹⁸ Considerandum in Primam Epistolam Iohannis, v. 3.

¹⁹ Cayetano pudo haberse inspirado al decir esto en S. Tomás, Compendium Theologiae, Parte 1, cap. 20.

... ne hoc impossibile eroderetur attulit pro testimonio id quod est maxime supernum, scilicet, mysterium Incarnationis²⁰.

Más aún, Cayetano coloca nuestra elevación al orden divino mediante la felicidad sobrenatural entre los grandes misterios de la fe y lo equipara con el misterio Trinitario, oculto no sólo a los hombres, sino también al conocimiento natural angélico.

Licet enim angeli cognitio in hoc excedat nostram, in proposito, quod nos habemus fidem et de rebus et de medio, scilicet, veritate prima ut revelante, quia utrumque credimus, ut patet ex supra dictis; angelus autem de Deo, ut revelante, non habet fidem sed scientiam; de rebus tamen, primariis saltem, ut Trinitate et beatitudine supernaturali, fidem habebat²¹.

Cayetano en este texto se refiere tan sólo al hecho de nuestra destinación a la visión beatífica "beatitudinem supernalem esse"; por eso sólo se puede afirmar con certeza que, según él, el ángel no puede conocer naturalmente tal hecho. Pero el que Cayetano coloque la visión beatífica a la par con el misterio Trinitario, en cuanto a su natural incomprensibilidad, juntamente con el hecho de que afirma que la Encarnación del Verbo nos hace creíbles que no es una cosa imposible nuestra elevación al orden divino de la visión intuitiva, nos permite conjeturar con bastante probabilidad que, según Cayetano, también la posibilidad de dicha visión está naturalmente oculta al entendimiento creado.

4. Una vez que Cayetano concibe la naturaleza racional creada como carente de inclinación natural a las perfecciones sobrenaturales, segundo en ella la potencia pasiva natural a las mismas, se encuentra en situación embarazosa cuando S. Tomás afirma que la justificación del pecador no es milagrosa porque el alma es naturalmente capaz de la gracia, mientras que la resurrección de un muerto es un milagro, porque la vida está sobre la potencia natural de un cuerpo muerto²².

El pensamiento de Cayetano choca al momento con estas palabras:

In articulo decimo eiusdem questionis, dubium triplex occurrit. Primum est circa illud: Anima naturalis capax gratiae. Videtur enim secundum praesentem doctrinam, in anima sit potentia naturalis ad gratiam, se per hoc ad fidem et alia huiusmodi. Cuius oppositum in Prima Parte diximus contra Scotum²³.

No obstante Cayetano se mantiene firme en su posición de que la potencia del alma a la gracia "simpliciter non est naturalis, quoniam

²⁰ Inevitablemente, 2, q. 2.

²¹ In 1-2, q. 5, a. 1, n. 5; cfr. In 1 S. Th., q. 1, a. 1, n. 3.

²² In 1-2, q. 113, a. 10, n. 6.

²³ In 1-2, q. 113, a. 10, n. 1.

ad res supremi ordinis est"²⁴. No reconoce más naturalidad en la infusión de la gracia en la justificación, sino la que resulta de que el acto (o actos) con que el hombre, movido por la gracia actual, libremente se dispone a la gracia "educitur de potentia naturali liberi arbitrii"²⁵. Por lo demás en nada se diferencia la justificación y el milagro: ambos están igualmente fuera del orden natural de las cosas. Sólo que la justificación se opera según el curso ordinario del orden sobrenatural, que Dios nos ha manifestado por revelación y, así precede como una segunda naturaleza dentro del orden sobrenatural.

Claudatur, ergo infusio gratiae sub genere miraculorum mutationum; quavis non sit propria miraculosa, quia est secundum ordinariam causam ordinis supernaturalis ad patriam caelestem²⁶.

... quae Deus, ut tale agens, puta glorificator... manifestato nobis ordine facit, ut iustificatio impii, collatio gratiae, etc. Et haec merito minuit rationem miraculi, quia a Deo sunt non ut ignota causa... habent quaedam naturalem causam in universo²⁷.

Considerada únicamente la naturaleza misma del alma y su capacidad a la gracia y a la visión de Dios, ninguna diferencia hay entre la justificación o la visión beatífica y el milagro: todos están igualmente fuera de su capacidad receptiva natural y de su apetito innato.

Lo mismo respecto del milagro, que respecto de la gracia o la visión beatífica o la Unión Hipostática que cualquiera otra perfección sobrenatural, Cayetano no admite en la naturaleza sino la potencia obediencia, es decir, mera capacidad receptiva sin inclinación natural a dichas perfecciones. Lo que S. Tomás dice respecto de la Unión Hipostática:

... aliquid assumptibile dicitur, quasi aptum assumi a divina Persona. Quae quidem aptitudo non potest intelligi secundo potentiam passivam naturalem, quae non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturae ad Deum²⁸.

Cayetano lo considera como la norma según la cual se ha de explicar igualmente la capacidad del hombre a ser elevado a la visión de la esencia divina y a las demás perfecciones sobrenaturales.

Nota in dictis huius articuli illam propositionem de potentia passiva naturali, quod non se extendit ad id quod transcendit naturalem ordinem: quoniam certissime est, et formalis, et propria, et secundum illa iudicanda quae hic atque illic

²⁴ Ibid., q. 113, a. 10, n. 5.

²⁵ Ibid.

²⁶ In 1 S. Th., q. 13, a. 2, n. 3.

²⁷ In 1 S. Th., q. 105, a. 8, n. 2.

²⁸ S. Th. III, a. 4, a. 1, in c.

*inveniantur dicta. Secundum quam patet quod potentia naturalis intellectus nostri non se extendit ad visionem, etc.*²⁹

... secundum talem potentiam (obedientialem) anima nostra dicitur in potentia ad beatitudinem pollicitam et finem supernaturalem et alia huiusmodi³⁰.

Así como la naturaleza humana naturalmente apetece tan sólo su propia humana personalidad y no apetece naturalmente la Unión Hipostática³¹; de igual modo, no apetece naturalmente la visión beatífica; apetece naturalmente tan sólo aquel conocimiento de Dios que está al alcance de sus facultades naturales. Cayetano se mantiene fiel a su principio de que no puede haber apetito natural sino de las perfecciones que se pueden alcanzar naturalmente³².

5. En una sola ocasión Cayetano dejó de mantenerse en perfecta lógica con este principio. La explicación de la sobrenaturalidad de la resurrección de los cuerpos fué para él ocasión de un pequeño tropiezo.

Se encontraba frente al texto de S. Tomás:

... anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens naturalem aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem³³.

Cayetano comenta así este texto:

In responsione ad sextam, circa unionem animae intellectivae ad corpus duo sunt notanda: primum est quid sit unio illa; secundum quomodo naturalis. Ad ea autem quae naturalitatem huius unionis tangunt, brevitè dicitur quod unio animae ad corpus, procul dubio naturalis est. Sed non convincit resurrectionem futuram; quarevis probabiliter eam suadet, apud S. Thomam in 4. Contra Gentes, cap. 79.

Potest enim dici videtur, ut Avicenna putavit, quod unio est naturalis animae in suo principio: esse vero separatam, esse alibi naturale post; ita quod uterque status sit sibi successiva naturalis, quemadmodum animalibus in se ipsis animalibus naturalis est in principio vivere in utero materno, et post extra uterum. Videtur cum S. Thomas in IV. Contra Gentes, cap. 81, quod ex hoc nihil aliud sequitur nisi quod resurrectio est naturalis quoad finem; quia, scilicet, tendit ad finem, scilicet unionem animae ad corpus, quae est naturalis secundum esse (secundum se, edición 1514 y 1508), non tamen secundo fieri, sed supernaturalis... quoniam (anima separata) habet aptitudinem et inclinationem naturalem ad unionem quoad esse, non quoad fieri³⁴.

²⁹ In I. II. Th., q. 4, a. 1, n. 6.

³⁰ In I. II. Th., q. 1, a. 1, n. 9; cfr. In I-II, q. 109, a. 2, n. 2.

³¹ In I. II. Th., q. 4, a. 2, nn. 24-27.

³² In I. II. Th., q. 12, q. 1, nn. 9-10.

³³ S. Th. I, q. 76, q. 1, ad 6 m.

³⁴ In I. II. Th., q. 76, q. 1, nn. 36 y 38.

No puede menos de extrañar que Cayetano dé a escoger entre la solución de Avicenna y la de S. Tomás. Más aún, afirma que la teoría de Avicenna (ese in corpore est naturale ei [animas] in principio, esse vero extra est naturale ei in fine), explica sin dificultad ninguna el diverso modo de existir y obrar del alma unida al cuerpo y separada de él:

"secundum hanc viam facile solvantur omnia"³⁵.

Aunque sabe que S. Tomás rechaza la teoría de Avicenna porque en último término—in idem redit cum Platone—viene a parar a la teoría platónica acerca de la unión del alma con el cuerpo, Cayetano no se atreve a llamarla falsa, si bien la juzga menos profunda que la de S. Tomás³⁶. Extraña tanto más esta consideración de Cayetano con la teoría de Avicenna, cuanto que el mismo Cayetano en su comentario al De Ente et Essentia, obra de su juventud, defiende que el alma separada conserva su ordenación intrínseca ontológica esencial a unirse con el cuerpo:

Realia per se essentiae perfectior est in toto existens, quam separata; et declaratur sic: Unumquodque perfectius, cum est in complemento sui esse specifici, quam cum deficit ab illo: pars autem essentialis quando est in toto, est in complemento sui esse specifici, ad cuius integritatem essentialiter ordinatur... perfectior igitur est in toto pars essentialis quam separata.

Ex quibus ad propositum descendendo, dicimus perfectionem statum habere animam intellectivam in composito, quam extra; eo quod quando est coniuncta corpori, habet non solum perfectionem primam, quae est esse, sed etiam perfectionem secundam, influendo vires suas corpori et communicando se, et sic similiter est Deus, quam separata...

Est praeterea perfectior in corpore, quia in eo habet completum esse specificum, quod non nisi partialiter obtinet separata. Quarevis enim integrum esse existentiae retinet separata, quod in composito habebat, non tamen habet tunc integrum esse essentiae completum in specie eo modo, quo nata est habere, scilicet ut pars in toto, ad quod tamen habendum non accidentaliter sed essentialiter ordinatur³⁷.

De todos modos, si Cayetano no rechaza la teoría de Avicenna, juzga más profunda la explicación tomística y por su parte pretende explicar, según ella, la sobrenaturalidad de la resurrección.

Cayetano reconoce en el alma separada inclinación natural a unirse con el cuerpo:

³⁵ In I. II. Th., q. 89, q. 1, n. 12.

³⁶ In I. II. Th., q. 89, a. 1, nn. 3-13-14.

³⁷ De Ente et Essentia, q. 12, Edic. De Maria, p. 164.

... ex hoc nihil aliud sequitur nisi quod resurrectio est naturalis quoad finem; quia, scilicet tendit ad finem, scilicet unionem animae ad corpus, quae est naturalis secundum esse, non tamen secundum fieri, sed supernaturalis...

(anima separata) habet aptitudinem et inclinationem naturalem ad unionem quoad esse, non quoad fieri³⁸.

Afirmando al mismo tiempo que la resurrección es sobrenatural "quoad fieri" cree poder salvar el que, no obstante la inclinación al cuerpo, el alma puede permanecer indefinidamente fuera de él, porque el alma no tiene un principio intrínseco activo capaz de unirle al cuerpo como lo tienen los cuerpos pesados respecto de su lugar natural:

... distinguendum est quod violentum est duplex: alterum, oppositum tam termino quam viae naturali; alterum, oppositum termino, sed non viae naturali. Dicitur, alterum quod est in esse cuius oppositum esset naturale, sed tamen non habet in sua natura, principium viae ducentis ad illud esse naturale; alterum, quod est in esse cuius oppositum esset naturale et in natura illius est principium eundi ad tale esse, ut patet de gravi retento sursum. Prima violentia non potest perpetuari, quia ponit principium viae perpetuo impediri. Secunda autem non invenitur in perpetuum; quia proprie violentia non est, ubi nullum principium perveniendi ad terminum impeditur; quarevis, si esset in termino, ille status esset naturalis. Talis autem violentia est animae separatæ: quoniam habet aptitudinem et inclinationem naturalem ad unionem quoad esse, non quoad fieri³⁹.

No puede menos de causarnos admiración el que Cayetano no advierta que esta su concepción acerca de la sobrenaturalidad de la resurrección de los cuerpos es idéntica a la de Escoto respecto de la visión beatífica: a saber, inclinación natural (sin principio intrínseco activo) y consecuencia sobrenatural. El apetito natural de lo sobrenatural, según Escoto, es igualmente una tendencia, no a alcanzarlo por las fuerzas naturales, sino una tendencia hacia la perfección misma, prescindiendo del modo de alcanzarla. Cayetano comprendió perfectamente este aspecto de la teoría de Escoto y por eso limitó su discusión a la potencia pasiva natural "formaliter ut receptiva est" (De Pot. Neutr., q. 2, quoad primum).

Ahora bien: el argumento que Cayetano aplica contra Escoto a propósito de la inclinación natural a ver a Dios, se puede aplicar ahora íntegramente contra Cayetano, que admite en el alma separada una inclinación natural a unirse con el cuerpo, unión que sólo sobrenaturalmente puede verificarse: "Nulla naturalis potentia est frustrata... ergo oportet concedere quod scimus supernaturali illa debere esse. Et sic sciemus... resurrectionem futuram... quod est ridiculum"⁴⁰.

³⁸ In I. II. Th., q. 76, a. 1, nn. 36-38.

³⁹ In I. II. Th., q. 76, a. 1, nn. 36-38.

Previa confesar, por lo tanto, que, al explicar así la sobrenaturalidad de la resurrección de los cuerpos, Cayetano no ha sido fiel a su principio de que "natura non largitur inclinationem ad aliquid ad quod tota vis naturae perducere nequit"⁴¹.

Es inútil que a última hora haga un vano esfuerzo por salvar su principio:

Ex hoc est quod occulte sensit S. Thomas, dum dixit (C. G. lib. 4, cap. 81) quod resurrectio est naturalis secundum finem et non secundum principium activum; et consequenter nec passivum, quia omni potentiae passivae naturali respondet activa naturalis. In hoc enim manifeste patet quod separatæ animae unio secundum esse est naturalis, sed secundum fieri est supernaturalis⁴².

Con esto solamente logra Cayetano recordarnos el principio filosófico de que se ha servido contra la teoría de Escoto y dar cierta apariencia de que lo salva. Pero en realidad no lo salva: según la definición dada por él mismo: "Potentia passiva naturalis" es lo mismo que "naturaliter inclinata"⁴³. Y acaba de reconocer que el alma separada del cuerpo "habet aptitudinem et inclinationem naturalem ad unionem". Luego según sus mismos conceptos, que por lo demás emplea siempre en el mismo sentido, el alma separada tiene potencia pasiva natural, es decir, apetito natural a unirse con el cuerpo. Y, sin embargo tal unión es sobrenatural "quoad fieri". Y, ciertamente, si se admite que el alma humana por su propio modo esencial de ser, se inclina naturalmente a estar unida con el cuerpo, no quedan sino dos conclusiones posibles: o que la resurrección de los cuerpos es posible naturalmente o que no repugna una inclinación, o apetito natural, a algo sólo sobrenaturalmente susceptible⁴⁴.

De hecho los defensores del apetito innato de la visión de la esencia divina posteriores a Cayetano, se han apoyado en el caso concreto de la resurrección de los cuerpos—natural en cuanto a la inclinación, sobrenatural en su producción—para probar que no repugna una inclinación natural, cuyo término tan sólo se puede alcanzar mediante una intervención sobrenatural de Dios⁴⁵.

⁴⁰ De Pot. Neutr., q. 2, quoad 4 m. tertio.

⁴¹ In I. II. Th., q. 12, a. 1, n. 9.

⁴² In I. II. Th., q. 76, q. 1, n. 38.

⁴³ De Pot. Neutr., q. 2, quoad iam; In Ess. S. Th., q. 2, n. 4.

⁴⁴ Tal vez fue la dificultad que encontraba Cayetano al explicar la sobrenaturalidad de la resurrección según S. Tomás (inclinación natural del alma a su unión con el cuerpo y producción sobrenatural de esta unión), la que determinó a Cayetano a aprobar como buena la explicación de Avicenna acerca del alma separada, a pesar de que sabe que es contraria a la explicación de S. Tomás y que en realidad coincide con la teoría de Platón.

⁴⁵ Rada, *Controversiae Theolog.* Vol. 1, contrav. 1 q. 1, Quarto, a. 3, ad 6 m.; Marini, *Disputationes Theolog.* Vol. 1, disput. 6, q. 2, a. 1, n. 37; Estlin, *In Genesis*, 1. 2, d. 25, ad primum; d. 19, ad 6 m.

CAPÍTULO V

EL APETITO INNATO Y EL DESEO NATURAL DE LA FELICIDAD

1. Hemos visto ya que, según Cayetano, la esencia divina, inmediata e intuitivamente conocida, no es el objeto al que tiende el apetito innato del alma humana. Nos queda por determinar positivamente cuál es el objeto de dicho apetito.

Cayetano afirma que la voluntad humana tiene un apetito natural necesario "quoad specificationem actus" respecto del bien o la felicidad en general. Es tal la naturaleza de la voluntad, que una vez que el entendimiento le presenta la noción de bien o felicidad, sin ulterior determinación, ella puede si abstenerse de hacer positivamente un acto de deseo de dicho bien, pero no puede hacer positivamente un acto de no-deseo del mismo: la voluntad puede no determinarse a ningún acto, pero, de autodeterminarse a alguno, ha de ser por fuerza un acto de deseo del bien o felicidad:

... natura intellectualis tripliciter naturaliter appetit beatitudinem. Primo, appetitu, id est, inclinatione, naturali; et sic verificatur universaliter. Secundo, appetitu, id est actu appetendi, naturali simpliciter; et sic verificatur de Deo et beatis. Tercio, appetitu, id est, actu appetendi, naturali quoad specificationem actus, libero actum quoad exercitium eandem; et sic verificatur quoad homines. Experiri enim quod respectu beatitudinis non possumus habere nolle, quamvis in potestate nostra sit libere velle vel non velle illam actualiter.¹

... contingit voluntatem determinari ex se dupliciter; uno modo, quoad specificationem actus, id est, quod si operatur circa tale obiectum, oportet extrinsecus in actu talem, ita quod non oppositum, sicut voluntas nostra determinata est ad beatitudinem; alio modo quoad specificationem et exercitium actus...²

¹ In I. S. Th., q. 26, a. 2, n. 4.

² In I. S. Th., q. 41, a. 2, n. 14; cfr. 136d. q. 39, a. 2, n. 6; q. 62, a. 2, n. 2; q. 82, a. 1, n. 7-12; 14-16-17-18; q. 82, a. 2, n. 2; In 1.2, q. 4, a. 4; In 1.4, q. 13, q. 3, n. 3-4; q. 13, q. 4, n. 1.

Este aspecto necesario de nuestros actos de deseo de la felicidad, está bajo el control de la experiencia; somos conscientes de ello; pero la razón última de esta necesidad de la voluntad ante el bien o la felicidad, está en la naturaleza misma de la voluntad. La voluntad, anota profundamente Cayetano siguiendo a S. Tomás³, antes que voluntad es naturaleza, y, por lo tanto, necesariamente lleva consigo alguna intrínseca determinación "ad unum": el bien es el objeto de esta determinación "ad unum", que no es sino el apetito natural de la voluntad, pues, "appetere tantum habet naturalitatis, quantum determinationis ad unum"⁴.

"... in voluntate primum est naturae ratio; ac per hoc, naturae conditio, quae est naturalis necessitas."⁵

... naturalis et liberum per se primo diversificant, non potentiam sed modum operandi; praesupponunt tamen diversitatem potentialium naturalis et liberae, non ita quod, sicut datur potentia mere naturalis, ita datur potentia mere libera, (quia hoc est impossibile, quoniam in posteriori oportet salvare rationem prioris, et infirmum inferioris participare superioris: constat enim quod natura prior est voluntate); sed datur potentia vere libera, quae secundum sui supremum habet rationem naturae, secundum vero reliquam est mere libera.⁶

De ahí, que por una parte esta tendencia fundamental y necesaria de la voluntad ante el bien en comuni es la razón de todos los actos libres de deseo; y que, por otra, ningún otro objeto puede tener apetibilidad ninguna respecto de la voluntad, sino con dependencia del bien en comuni, a saber, en cuanto en sí se verifica concretamente la noción general de bien y se presenta como tal a la voluntad:

Oportet, ergo, in motibus voluntariis, cum varii sint quoad specificationem, quod reducatur in unum immobilem quoad specificationem: et quod hoc exprimat, quia omnes fundantur super appetitu boni.⁷

... quavis sit aliquod bonum secundum propriam bonitatem, non tamen sine dependentia a primo bono; et non solum ita in re, et appetibilitate ex parte rei, sed proportionaliter quoad nos. Ita quod licet multa sint a nobis appetibilia propter proprias bonitates, non tamen sine dependentia ad primum appetibile a nobis, quod est beatitudo in comuni...⁸

De la existencia de esta tendencia necesaria de la voluntad respecto del bien en general, tendencia que no es sino la manifestación consciente de la naturaleza misma de la voluntad, deduce Cayetano una consecuencia:

³ S. Th. I, q. 82, q. 1, in c.

⁴ In I. S. Th., q. 82, q. 1, n. 7.

⁵ Ibid., n. 14.

⁶ In I. S. Th., q. 41, a. 2, n. 15.

⁷ In I. S. Th., q. 82, a. 1, n. 16; cfr. q. 64, a. 2, n. 23.

⁸ In I. S. Th., q. 82, a. 2, n. 7; cfr. In 1.2, q. 4, a. 4, n. 2.

cia importante: que la voluntad sólo puede hallar la felicidad, es decir, el reposo definitivo de su apetito en el bien que incluye en sí mismo todo bien, en el bien absoluto, Dios:

... sicut obiectum intellectus est verum universale, id est, non contractum ad tale vel tale verum, sed absolute, ita obiectum voluntatis est bonum universale, id est, non contractum ad tale vel tale bonum, sed absolute. Et si huic fuerit adiuncta subiecta differentia inter bonum et verum ex 6.^o Metaph., scilicet quod verum et falsum sunt in anima, bonum autem et malum in rebus; sequitur quod in illa re sola erit beatitudo nostra, quae est obiectum voluntatis nostrae, in qua est bonum absolute. Ac per hoc in solo Deo es, quia in ceteris non est bonum nisi contractum.⁹

Inclinari in bonum; dupliciter enim potest intelligi: Uno modo ut bonum distinguitur contra malum; et sic appetitus materiae, et universaliter omnis appetitus, naturaliter inclinatur in bonum. Alio modo, ut bonum distinguitur contra tale vel tale bonum; et sic solus appetitus intellectualis tendit in bonum, quoniam solus intellectus ipsam boni rationem, ut bonum est, apprehendit. Et quia bonum, ut bonum est, omne bonum comprehendit, consequens est ut id quod naturaliter inclinatur in bonum ut bonum, non quiescat nisi in omni bono; ac per hoc, si infinitum bonum habet extra se, tendit in aliquid ad extra.¹⁰

Por lo tanto la voluntad, apetito intelectual capaz de tender al bien en cuanto tal, más aún, necesitado respecto del mismo, sólo puede saciarse con la posesión del bien infinito. Pero debe notarse que Cayetano no ha concluido de tal argumento que la voluntad sólo puede saciarse en la posesión inmediata de Dios, sino, simplemente, en la posesión de Dios. Como luego veremos, según él, es suficiente para la felicidad del hombre que alcance a poseer a Dios de algún modo, según que puede lograrlo por sus facultades naturales, sin que se requiera para ello la posesión más perfecta posible, es decir, la inmediata.¹¹

2. De esta determinación intrínseca de la voluntad al bien, en general, se sigue que, si el entendimiento presenta a la voluntad el bien por esencia, inmediatamente intuido en su infinita bondad, la voluntad deja de ser libre respecto de tal objeto tanto "quoad specificationem" como "quoad exercitium actus":

... contingit voluntatem determinari ex se dupliciter; uno modo, quoad specificationem actus...; alio modo, quoad specificationem et exercitium actus, sicut voluntas videtur Deum determinatur ad amandum ipsum, ita quod non solum non potest habere actum odii erga ipsum, sed etiam non potest suspendere actum amandi eundem...¹²

⁹ In 1.2, q. 2, a. 7, n. 2.

¹⁰ In I. S. Th., q. 39, q. 2, n. 6.

¹¹ In 1.2, q. 3, a. 6, n. 3.

¹² In I. S. Th., q. 41, a. 2, n. 14; cfr. q. 82, a. 1, n. 7-12-14-16; a. 2, n. 8.

... vera beatitudo omnimoda, si videretur, naturaliter appetetur; et plus naturaliter quam in comuni, ut patet de Deo clare viso.¹²

Solamente este objeto—la esencia divina intuita—es capaz de causar en la voluntad creada el reposo, la inmovilidad absoluta. El bien incommuni no determina necesariamente la voluntad a hacer positivamente el acto de deseo del mismo; la esencia divina intuita, sí: la razón de esta necesidad está en la naturaleza misma de la voluntad.

Por lo tanto la voluntad creada tiene su máxima determinación intrínseca "ad unum" respecto de la esencia divina inmediatamente conocida: lo cual quiere decir que tiene respecto de la misma su máximo de naturalidad, con ausencia completa de libertad:

Cum enim natura ad unum determinata sit, appetere tantum habet naturalitatis, quantum determinationis ad unum... voluntas dupliciter sumi potest: absolute et secundum talem statum, scilicet, videns divinam essentiam. Et si absolute de ea loquimur, nullus actus est ei naturalis atque modo (quoad specificationem et quoad exercitium). Si vero de voluntate videns divinam essentiam sit sermo, tunc actus amoris et fructus respectu divinæ essentiae est naturalis atque modo.¹⁴

El presente texto parece prestarse a una seria dificultad: Si, según el mismo Cayetano reconoce, "appetere tantum habet naturalitatis quantum determinationis ad unum" y, según él mismo, la voluntad tiene su máxima determinación "ad unum" respecto de la esencia divina claramente intuita, ¿cómo no concluir que tiene respecto de ella una tendencia innata, máxima en naturalidad?

No hay el menor indicio de que Cayetano viese en esto la menor dificultad contra su tesis de la no-existencia del apetito innato de ver a Dios: por lo tanto no ha dejado sólo solución ninguna de ella. Sin embargo, cabe responder dentro de su pensamiento, que esa necesidad de la voluntad "quoad specificationem" y "quoad exercitium" sólo tiene lugar en el caso hipotético en que el entendimiento intuya la esencia divina: "vera beatitudo... si videretur, naturaliter appetetur..." Ahora bien, según Cayetano, el entendimiento humano no apetece naturalmente la visión de la esencia divina. Así, pues, no siendo la voluntad, sino el apetito intelectual, no apetece absolutamente su reposo total "quoad specificationem" y "quoad exercitium" en la visión inmediata de Dios, sino sólo hipotéticamente en el caso en que tal esencia divina le sea propuesta por el entendimiento: su apetito respecto de la esencia divina sería tan sólo remoto y condicionado.

¹² In I S. Th., q. 82, a. 1, n. 11.

¹⁴ In I S. Th., q. 82, a. 1, n. 7.

¿Esta solución—del todo conforme a los principios de Cayetano, ya que no formulada por él mismo—salva del todo la dificultad? ¿No se puede replicar todavía que aunque el acto de amar necesariamente a Dios, que la voluntad ejerce respecto de la esencia divina intuita, es posterior a la intuición de la misma, sin embargo, la determinación "ad unum" e "in actu primo" de la voluntad es anterior a dicha intuición, por estar identificada con la naturaleza misma de la voluntad—"in voluntate primum est naturalis ratio"?¹³

¿Y no tiene el apetito tanto de innato, de puesto e impuesto por la naturaleza misma de la voluntad, cuanto tiene de determinación natural e intrínseca ad unum anterior al conocimiento, "appetere tantum habet naturalitatis, quantum habet determinationis ad unum"?¹⁴

Es inútil que busquemos en Cayetano una ulterior solución a esta dificultad, pues, como hemos dicho, reconociendo que la esencia divina "si videretur, naturaliter appetetur et plus naturaliter quam (beatitudo) in comuni" no se percató o no creyó que esta afirmación era dificultad ninguna a su teoría acerca del apetito innato de ver a Dios.

Una consecuencia se desprende con certeza de todo esto: que, según Cayetano, la voluntad creada es, sí, capaz de ser elevada a un estado de absoluta inmovilidad "quoad specificationem" y "exercitium", pero no apetece naturalmente tal estado de perfecta inmovilidad.

Lo primero lo afirma expresamente.¹⁵ Lo segundo es una conclusión que se deduce necesariamente de dos premisas por él admitidas: a) la voluntad creada no se inclina naturalmente a la posesión inmediata de Dios; b) sólo la posesión inmediata de Dios por la visión beatífica inmoviliza por completo la voluntad "quoad specificationem" y "exercitium".

3. Una vez determinado el pensamiento de Cayetano acerca del apetito innato del ser intelectual creado, sólo nos resta exponer su opinión acerca del deseo natural o apetito elicito del mismo.

El término "deseo natural" lo tomamos en él, no en el sentido de "necesario" o "no libre", sino en el sentido de "acto de deseo que el hombre puede hacer por sí mismo las fuerzas naturales." El mismo Cayetano declaró expresamente en su respuesta Ad Fratrem Jacobum Creton Scotum¹⁶, que en su comentario a la cuestión 12, a. 1, parte 1.^a de la Suma toma el término "natural" en el segundo sentido, y no en el sentido de "necesario" o "no libre" como lo hace en la cuestión 82, a. 1, de la misma.

¹³ In I S. Th., q. 82, a. 1, n. 14-16.

¹⁴ Solutio quærendum locum ubi dicitur naturalem in commentariis Sancti Thomæ, ad Fratrem Jacobum Creton Scotum; Opuscula Omnia. Tomo III. Tractatus VIII. (Edición de 1967, p. 284).

Esto supuesto, Cayetano niega que el ser intelectual creado sea, por sí mismo, capaz de conocer intuitivamente a Dios. Entre otras razones lo prueba así:

Si ya antes (In I S. Th., q. 1, a. 1) ha tomado frente a Escoto posición respecto del apetito innato de la visión beatífica, no es ahora menos clara y tajante su pensamiento tocante al deseo natural de la misma, a pesar de que el texto de S. Tomás no le invita espontáneamente a esa conclusión. S. Tomás quiere probar que el entendimiento creado es capaz de conocer intuitivamente a Dios. Entre otras razones lo prueba así:

Inest enim homini naturalis desiderium cognoscendi causam cum intellectu effectum; et ex hoc admittitur in hominibus consequitur. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ.

Después de resumir el artículo y hablando ya por cuenta propia, Cayetano objeta:

Circa hanc rationem, dubium duplex occurrit. Primum est simpliciter ad hominem. Non enim videtur verum quod intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum: quoniam natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturæ perducere nequit. Cuius signum est, quod organa naturæ dedit eillicet potentiam quam intus in anima possit. Et in II Codi dicitur quod, si astra haberent vim progressivam naturæ dedit eis organa opportuna. Implere igitur videtur quod natura det desiderium visionis divinæ et quod non possit dare requisita ad visionem illam, puta lumen gloriæ, etc.¹⁷

Debe notarse que esta dificultad, que Cayetano encuentra en lo que acaba de decir S. Tomás acerca del deseo natural de conocer inmediatamente a Dios, procede enteramente del pensamiento mismo de Cayetano. En la solución a ella, vuelve a afirmar que no puede haber deseo natural sino de lo que está al alcance de las fuerzas naturales: "naturale... desiderium non se extendit ultra naturæ facultatem".¹⁸ Esta es su convicción personal; por eso encuentra difícil el texto de S. Tomás. Y la fuerza con que propone la objeción "implere igitur videtur...", demuestra que Cayetano considera evidente que no puede haber deseo natural de lo que no se puede alcanzar naturalmente.

A la luz de este principio, de cuya verdad está convencido, interpreta Cayetano el texto de S. Tomás. Es, por lo tanto, una interpretación

¹⁷ In I S. Th., q. 12, a. 1, n. 9.

¹⁸ Ibid., n. 15.

hecha desde un punto de vista propio y subjetivo. De este modo, puesta tal premisa, la conclusión no puede ser sino que S. Tomás no defiende el deseo natural de ver a Dios. Pero mediante tal conclusión no conocemos el pensamiento de S. Tomás, sino el de Cayetano, quien con un falso método ha interpretado en este punto al Angélico a través de sus personales convicciones.

Idéntica es la actitud de Cayetano al comentar la misma pensamiento de S. Tomás en 1-2, q. 3, a. 8 in e.

... ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiae. Ad eam evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quando restat sibi aliquid desiderandum et querendum. Secundum est, quod unusquisque potentia perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur in III de Anima. Unde instantur perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquid cognoscit essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa quid est: non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scilicet cum habere causam, ut etiam sciatur de causa quid est. Nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ.

Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscit de Deo nisi an sit, nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam...

Cayetano encuentra difíciles de explicar estas palabras de S. Tomás:

... adverte in octavo articulo quod illa verba litterarum quod intellectus humanus, non cognita prima causa nisi an sit habet naturale desiderium ad cognoscendam primam causam, quid est, etc. non caret ambiguitate...

¿Y cuál es la razón por la cual tales palabras le parecen a Cayetano difíciles y ambiguas? Cayetano no pudo ser más explícito: es su propia convicción de que el deseo natural no puede extenderse más allá de lo que alcanzan las fuerzas activas naturales.

... non caret ambiguitate; propterea quia naturale desiderium non excedit vim naturæ, nec est ad supernaturalem operationem non solum ipsius, sed omnis intellectus creati.¹⁹

El pensamiento de Cayetano vuelve a chocar con el de S. Tomás, cuando S. Tomás afirma que la perfecta felicidad del hombre no puede consistir sino en la visión de la esencia divina.

¹⁹ In 1-2, q. 3, a. 8, n. 1.

S. Tomás prueba su afirmación con un mismo argumento expuesto bajo diversas formas²⁰: en tanto un objeto es perfección de una potencia, en cuanto se verifica en él el concepto de lo que constituye el objeto propio de esa potencia. El objeto propio del entendimiento es lo verdadero. Lo verdadero por participación, al ser conocido inmediatamente por el entendimiento, no lleva a éste a su último grado de perfección, pues todo ser creado posee una verdad participada: sólo Dios es la verdad por esencia: por lo tanto, sólo su intuición lleva al entendimiento a su último grado de perfección o felicidad. Por eso el entendimiento—creado, por más que conozca los seres creados—evadidos participadas—desea siempre ulteriormente conocer su última causa en sí misma y no descansa hasta llegar a la intuición de la esencia divina: sólo entonces es el hombre perfectamente feliz: pues “homo non est perfecte beatus, quando restat sibi aliquid desiderandum et querendum”²¹.

Cayetano encuentra un reparo que oponer al proceso del pensamiento de S. Tomás:

In eodem articulo dubium occurrit commune sexto, septimo et octavo articulo, circa processum litterarum: quoniam digredi videtur a perfecta beatitudine simpliciter, ad perfectam beatitudinem hominis. Licet enim perfecta beatitudo simpliciter consistat in expressa conjunctione ad summum simpliciter, perfecta tamen beatitudo talis rei infusae qualis est homo, consistit in conjunctione quacunque, id est sibi proportionata, ad summum²².

... simile accidere potest dubium de perfectione ultima intellectus, dubio praecedenti de beatitudine. Nam licet perfectio ultima intellectus, ut sic, oportet quod sit verum per essentiam; perfectio tamen ultima intellectus talis, puta hominis, sufficit quod sit verum tale²³.

Es exactamente la misma dificultad que halló Cayetano en la q. 12, a. 1, Parte 1.^a:

Secundum vero dubium est quia, concessio toto processu, non sequitur intentionem. Infert enim tantum, ergo prima causa videtur potest: et non, ergo Deus. Dicam enim quod Deus inquantum causa rerum videri desideratur: et non secundum substantiam suam in se. Et sic scietur, non quid est absolute, sed quid est ut, creator, ut gubernator, etc.; ut patet in nobis. Desideramus enim ex primo motu scire quid est illa substantia ut primus motor; et huius conditionibus, ut sic notis, quiescit desiderium, ut patet in complemento scientiarum²⁴.

²⁰ S. Th. I-II, q. 3, a. 6, 7, 8 in c.

²¹ Ibid.

²² Ia I-II, q. 3, a. 6, n. 5.

²³ Ia I-II, q. 3, a. 7, n. 1.

²⁴ Ia I-II, q. 12, a. 1, n. 8.

Nótese de nuevo que lo que Cayetano llama en los tres pasajes citados “dubium” no es sino la expresión de su propia opinión: basta observar en los textos, que a continuación citaremos, que en la solución Cayetano lo que hace es precisamente *reafirmar* lo que había expresado en el “dubium”, a saber: a) la felicidad última del hombre, en cuanto hombre, consiste en unirse a Dios, no inmediatamente, sino de algún modo, mediante el amor y conocimiento natural en esta vida y en la otra; b) la felicidad perfecta—simpliciter, es decir, no precisamente la que naturalmente al hombre corresponde, sino la más perfecta, que absolutamente puede recibir, es la visión de Dios; c) el deseo natural del hombre se limita a desear conocer lo que Dios es, como causa última del orden natural, y no lo que es en Sí Mismo.

Si idéntico ha sido el pensamiento de S. Tomás en Parte 1.^a, q. 12, al a. 1, y 1-2, q. 3, a. 6-7-8, e idéntica la dificultad que Cayetano ha encontrado al interpretarlos desde su punto de vista propio y subjetivo, nótese ahora la coincidencia del comentario de Cayetano al darnos en la solución su propio pensamiento acerca del deseo natural de ver a Dios:

Ad evidentiam horum sibi scito quod creatura rationalis potest dupliciter considerari: uno modo absolute, alio modo ut ordinata ad felicitatem. Si primo modo consideratur, sic naturale eius desiderium non se extendit ultra naturae facultatem et sic concedo quod non naturaliter desiderat visionem Dei in se absolute. Si vero secundo modo consideratur sic naturaliter desiderat visionem: quia, ut sic, novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus, ut Deus est in se absolute, non ut universale agens. Notis autem effectibus, naturale est cultibus intellectuali desiderare notitiam causae. Et propterea desiderium visionis divinae, etsi non sit naturale intellectui creato absolute, est tamen naturale ei supposito revelatione talium effectuum. Et sic tam ratio hic allegata, quam reliquae rationes ad idem collectae in cap. I Tertii Contra Gentes, concludunt inane fore desiderium intellectualis naturae creatae, si Deum videre non possit.

Non autem oportuit exprimi quod de creatura intellectuali non absolute, sed ut ordinata ad felicitatem, esset sermo: quia communis est cultibus scientiae quod semper intellegantur termini formaliter ut subest illi scientiae. Constat autem ex II Contra Gentes cap. IV quod creaturas non sunt de consideratione theologiae, nisi ut ordinantur, gubernantur, praedestinantur a Deo in Deum, ut supremum omnium finem, alioquin non in ordine ad altissimam causam et propriam theologiae, theologiae considerantur²⁵.

Ad hoc dicitur quod de homine dupliciter possumus loqui. Primo, secundum id quod ex natura sua natus est acquirere. Et sic procul dubio dicendum esset quod sufficit nos esse beatos ut homines, non simpliciter ut dicitur I Ethic.: quod consistit in cognitione Dei quam hic et illa quam in anima separata natu-

²⁵ Ia I-II, q. 12, a. 1, n. 10.

raliter habere possumus. Alio modo, secundum id ad quod homo est divinitus institutus: et sic, quia factus est ut summum bonum intelligeret, etc., ordinatus est ad beatitudinem perfectam simpliciter. Et quia sic considerat hominem theologus, quia in ordine ad Deum revelatum considerat omnia, ideo nulla digressio est in littera²⁶.

...simili solutione dicendum est quod si esset sermo de última perfección ad quam naturae studio veniri potest, non oportet ad verum per essentiam pervenire, nisi participatum in tali per se perfectorio proprio intellectus talis, quod esset verum tale. Sed quia sermo est de última perfección ad quam intellectus noster institutus supponitur, ideo oportet capacitatem eius per verum per essentiam perfici, non per aliud medium obiectum²⁷.

Posset quoque dici quod Auctor tractat de homine ut theologus, cuius in II Contra Gentes cap. IV dicitur, est considerare creaturas non secundum proprias naturas, sed ut ad Deum sunt relatae. Et sic, licet homini absolute non inest naturale huiusmodi desiderium, est tamen naturale homini ordinato a divina providentia in illa patriam²⁸.

4. El evidente paralelismo de los cuatro pasajes citados nos permite precisar y completar el pensamiento de Cayetano.

El hombre puede ser considerado de dos modos diversos:

1. ^a	2. ^a
absolute;	ut ordinatus est ad felicitatem;
secundum id quod ex natura sua natus est acquirere;	secundum id ad quod homo est divinitus institutus; sic factus est ut summum bonum intelligeret... ordinatus est ad beatitudinem perfectam simpliciter;
absolute, secundum proprias naturas;	homini ordinato a divina providentia in illam patriam;
est sermo de última perfección ad quam naturae studio veniri potest;	sermo est de última perfección ad quam intellectus noster institutus supponitur;
(non novit)	ut sic, novit quosdam effectus, puta gratiam gratiae et gloriae, quorum causa est Deus... non ut universale agens;

²⁶ Ia I-II, q. 3, a. 6, n. 6.

²⁷ Ia I-II, q. 3, a. 7, n. 1.

²⁸ Ia I-II, q. 3, a. 8, n. 1.

1. ^a	2. ^a
(non revelatio)	supposito revelatione talium effectuum; ... sic considerat hominem theologus qui in ordine ad Deum revelatum considerat omnia;
(consideratio secundum proprias naturas);	Auctor tractat de homine ut theologus cuius est considerare creaturas non secundum proprias naturas... in ordine ad altissimam causam et propriam theologiae; ... creaturas non sunt de consideratione theologiae nisi ut ordinantur, gubernantur, praedestinantur a Deo in Deum, ut supremum omnium finem.

La consideración del hombre “absolute” incluye, 1.^a *negativamente*: a) prescindiendo de que Dios de hecho ha querido ordenarlo como a su último fin, a la visión beatífica; b) prescindiendo de que lo sean conocidos por revelación los efectos sobrenaturales (gracia y gloria) de hecho queridos por Dios; c) no considerando lo que el teólogo, en cuanto tal, es decir, en cuanto iluminado por la revelación, conoce acerca del fin último del hombre: es decir, caso omiso de lo que la revelación nos enseña en el particular.

2.^a *Positivamente*: a) según lo que por sola su naturaleza conviene al hombre; b) considerada la perfección suprema y última que el hombre puede alcanzar por sus fuerzas naturales; es decir, el hombre tal y como la pura razón le conoce.

Sería un error pensar que esta consideración del hombre “absolute” incluye, según Cayetano, tan sólo los elementos esenciales contenidos en la definición de “hombre”. Con el término “absolute” excluye aquí Caye-

²⁹ El término “absolute” es empleado por Cayetano dentro de una gran variedad de significados. De ordinario lo contraponen a su segundo término, v. g., “secundum quid”, “secundum talem statum”, etc. Este segundo término varía mucho. El significado común de “absolute” en todos estos casos es negativo y equivale a: “prescindiendo de lo que el segundo término (contrapuesto a “absolute”) especifica”. Pero el contenido positivo de “absolute” varía mucho de caso a caso, según sea uno u otro el segundo término a él contrapuesto. No siempre ni necesariamente significa “considerado únicamente los atributos esenciales del objeto”. Cfr. Ia I-II, q. 3, a. 6, n. 2, m. 1-11; q. 47, a. 3, n. 3; q. 46, a. 1, m. 2-3; q. 49, a. 1, n. 4; q. 50, a. 2, n. 4; q. 57, a. 2, n. 13; q. 78, a. 4, n. 5; q. 61, a. 4, n. 3; q. 63, a. 2, n. 6; a. 9, n. 3; q. 63, a. 1, n. 5; Ia I-II, q. 79, a. 2, n. 6; q. 113, a. 2, m. 1-16-17.

tano la elevación al fin sobrenatural, la gracia, la revelación, en una palabra, el orden sobrenatural²⁹. Pero no excluye nada de lo que, según Cayetano, conviene naturalmente al hombre; esencia, facultades y aún su felicidad natural última y perfecta. Aparte de que éste está suficientemente claro por la expresión "de última perfectione ad quam naturae studio veniri potest" que Cayetano identifica con el conocimiento de Dios que "in anima separata habere possumus" tenemos una declaración explícita de Cayetano en la que dentro del hombre considerado "absolute" incluye el fin último natural del hombre:

Secundum rem quidem absque caritate esse possunt in homine absolute considerata verae virtutes, et perfectae perfectione requisita ad virtutem humanam... Sed... diversa est ratio sermonis apud theologos et alios. Theologus siquidem, cuius obiectum est Deus, et hominem bonum constituit solum in ordine ad finem ultimum simpliciter, qui est obiectum caritativae, distinguendo dicit quod perfectio virtutis est duplex, in genere et simpliciter; et quod sine caritate et fide etiam sunt virtutes perfectae in genere, sed non simpliciter. Philosophus autem, qui hominem bonum constituit in ordine ad ultimum finem naturalem, nec superiorem moti finem, virtutes humanas sine fide et caritate veras et perfectas virtutes simpliciter dicit... Quod enim Philosophus vocat perfectum simpliciter, quia non est eius altior finis considerare, theologus vocat perfectum in genere et imperfectum simpliciter, quia eius est altior finis considerare³⁰.

Hablando igualmente del ángel, Cayetano lo considera "absolute", "secundum solas rerum naturas", o "in puris naturalibus", incluyendo expresamente el fin último natural, por contraposición al estado en que de hecho se encuentra el ángel, elevado como está al orden sobrenatural, que Dios le manifestó por revelación. Los dos textos que a continuación citamos tienen un manifiesto paralelismo con los que acabamos de considerar acerca del hombre "absolute" considerado:

... si loquimur de beatitudine naturali, constat quod, quamvis quiescere finaliter in eo non sit malum respectu naturae creatae in puris naturalibus (immo est eius optimum; nec posset ulterius appetere, quia nullius alterius notitiam habere) est tamen in se malum respectu naturae cui revelatae et gratia ostensus est ulterior finis, cui declaratum est a Conditoris quod ordinata est ad hunc ulteriorem finem...

... cum dicitur angelum appetere beatitudinem naturalem, appetisse assimilari Deo in eo in quo non est natus assimilari, propterea quia solus Deus habet naturalem pro beatitudine; intelligendum est secundum ordinem iam statutum a divina sapientia (a qua omnes creaturae beatificabiles, quae sunt solae intellectuales, ordinatae sunt) ut obiectum beatitudinis divinae habeatur pro ultima beatitudine: et non est intelligendum absolute secundum solas rerum

²⁹ In 1-2, q. 23, a. 7, n. 1.

naturae. Quoniam si non superadditus esset a Deo ordo ille supernaturalis, quolibet intelligentia ultimum naturale absque peccato haberet pro beatitudine ultima: hoc enim modo philosophi posuerunt illa entia beata³¹.

5. Una vez que sabemos lo que Cayetano entiende por el hombre considerado "absolute", podemos exponer su pensamiento acerca del objeto del deseo natural del hombre.

a) El hombre considerado "absolute" (considerado todo lo que naturalmente le conviene, con exclusión de todo don sobrenatural), no puede desear la visión de la esencia divina:

... sic concedo quod non naturaliter desiderat visionem Dei³².

... licet homini absolute non inest naturaliter huiusmodi desiderium³³.

Cayetano basa su afirmación en dos razones: 1.ª) el deseo natural no puede extenderse a lo que no está al alcance de las fuerzas activas naturales; 2.ª) el entendimiento creado, con solas las fuerzas naturales, no conoce otra felicidad última que la natural: por consiguiente, su deseo ha de limitarse por fuerza a ésta.

... sic naturale eius desiderium non se extendit ultra naturae facultatem³⁴.

... nec posset ulteriorem (beatitudinem) appetere, quia nullius alterius notitiam haberet...³⁵.

Sin la revelación, ningún conocimiento de la felicidad sobrenatural, y, por lo tanto, ningún deseo de la misma.

b) el objeto supremo del deseo natural del ser intelectual creado es conocer a Dios, en cuanto puede ser conocido por solas las fuerzas naturales, es decir, en cuanto es la causa última del orden natural; es el conocimiento mediato de Dios a través de las creaturas.

... intellectus humanus sciens an est de Deo et communis desiderat naturaliter scire de Deo, quid est, in quantum sub numero causarum comprehenditur; et non absolute...³⁶.

... sufficit non esse beatus ut homines, non simpliciter... quod consistit in cognitione Dei quam hic, et illa quam in anima separata naturaliter habere possumus³⁷.

c) El hombre sólo puede desear conocer intuitivamente a Dios, una vez que por revelación ha conocido la existencia de efectos sobrenaturales.

³¹ In 1-2, q. 23, a. 3, nn. 10 y 13.

³² In 1-2, q. 23, a. 1, n. 10.

³³ In 1-2, q. 23, a. 1, n. 10.

³⁴ In 1-2, q. 23, a. 1, n. 10.

³⁵ In 1-2, q. 23, a. 3, n. 10.

³⁶ In 1-2, q. 23, a. 3, n. 10.

³⁷ In 1-2, q. 23, a. 6, n. 6.

les, que manifiestan que Dios le ha ordenado de hecho a la visión de su esencia³⁸. Este deseo puede llamarse de algún modo natural, al hombre elevado al orden sobrenatural, y que conoce tal orden mediante la divina revelación:

... in quaestione duodecima naturale attenditur penes naturam tanquam principium, ita quod naturalis appetitus appellatur, qui provenit a principio indito secundum supradictam divinae gratiae ordinem. Ut enim locutio naturalis est homini a principis naturalibus, ita appetere coelestis patriae felicitatem, naturale est homini ex principis gratiae, quia ex illis natus est provenire³⁹.

Esta vaga explicación de Cayetano no determina con suficiente claridad si basta una gracia extrínseca la revelación—o se requiere una gracia interna para poder desear la visión de la esencia divina. Sin embargo se puede dar por cierto que Cayetano sólo exige para la posibilidad de tal deseo la gracia externa de la revelación. En efecto: Cayetano sostiene que el hombre puede por solas las fuerzas naturales ejercer actos de fe, esperanza, amor (cualquier acto) acerca de un objeto sobrenatural, una vez que es conocido por revelación⁴⁰.

6. Determinado ya el objeto del apetito innato y del deseo natural del hombre, según Cayetano, no es difícil averiguar su concepto de felicidad natural.

El concepto genérico de felicidad como "bonum perfectum intellectualis naturae" o "última perfectio intellectualis naturae" lo toma de S. Tomás⁴¹. Este concepto de felicidad in communi lleva consigo, según Cayetano:

a) el tener que satisfacer todos los deseos naturales del hombre;
b) el ser inamisible: no basta que la felicidad sea de hecho perpetua: ha de serlo por necesidad, pues lo exige su concepto mismo.
c) cierto grado de estabilidad e inmutabilidad. Cayetano no determina ulteriormente los caracteres de esta inmutabilidad.

... beatitudo est inferens impletionem omnis desiderii, expulsiōemque omnis mali, quocumque modo illud contingat: ita quod ratio beatitudinis in communi

³⁸ In 1-2, q. 23, a. 1, n. 10.

³⁹ Ad Primum Jacobum Cretensem, ad Primum.

⁴⁰ In 1-2, q. 100, a. 1, n. 3; q. 4, a. 8. Aunque Cayetano no afirmó explícitamente que el hombre puede con solas las fuerzas naturales—sin la revelación—desear condicionalmente, con una pura voluntad, ver a Dios; sin embargo esta afirmación en nada contradice a su pensamiento. Más aún: puede decirse que virtualmente lo admite al hacer In 1-2, q. 5, a. 1, n. 21. A este conocimiento corresponde naturalmente un deseo condicionado de ver a Dios.

⁴¹ 2.ª 2.ª, q. 62, a. 1, 1.º c.º. Commentar. n. 2.

exigit quod inferat satisfactionem omnis desiderii naturalis abstractando a tali vel tali modo. Et hic sensus est verus et intentus ab Auctore tam hic quam in IV Sentent. Ex hoc enim sequitur manifeste quod beatitudo exigit inamissibilitatem, ut in littera deducitur: alioquin dolor vel timor inesset beato...

Scito igitur primo in titulo primi quarti articuli, differentiam inter perpetuitatem et inamissibilitatem beatitudinis. Perpetuitas enim significat durationem quandam; inamissibilitas autem significat immutabilitatem quandam⁴².

Ahora bien: Cayetano afirma que este concepto se verifica plenamente en la felicidad que el ser intelectual creado puede alcanzar naturalmente: y lo afirma, tanto de un modo genérico, como especificando la verificación en ella de los caracteres que debe tener la verdadera felicidad.

Respecto del hombre:

Scito quod finis, sive beatitudo, dupliciter potest considerari, in communi scilicet, et in speciali; et sic, ut naturalis, aut supernaturalis. Et cum omnibus forte modis ultimis finis in proposito sumi potest, directe tamen et primo intenditur de ultimo fine in particulari supernaturali, essentia scilicet divina clare visa, in qua plenissime ratio beatitudinis salvatur. Et consequenter, si evidens esset de ultimo fine in speciali etiam, sed naturali, Deo scilicet solo quantum possibile naturaliter est; quoniam in eo etiam ratio naturalis beatitudinis salvatur⁴³.

Nótese el "etiam" que demuestra que, según Cayetano, no sólo en la felicidad sobrenatural, sino también en la felicidad o fin último natural se verifica realmente el concepto genérico de felicidad, si bien no con la plenitud que en aquella.

Respecto del ángel:

... si non superadditus esset a Deo ordo ille supernaturalis quolibet intelligentia ultimum naturale absque peccato haberet pro beatitudine ultima: hoc enim modo philosophi posuerunt entia illa beata...

... si loquimur de beatitudine naturali, constat quod, quamvis quiescere finaliter in illa non sit malum respectu naturae creatae in puris naturalibus (immo est eius optimum, nec posset ulterius appetere, quia nullius alterius notitiam haberet) est tamen malum...⁴⁴.

Esta felicidad natural constituye el bien o perfección suprema y definitiva, que tanto al ángel como al hombre corresponde considerada

⁴² In 1-2, q. 5, a. 1, nn. 2 y 1.

⁴³ In 1-2, q. 62, a. 1, n. 7. La expresión "si evidens esset" no significa que Cayetano dude de esto; significa únicamente que según él, no es evidente que en que puede S. Tomás pensar en la felicidad última natural. Pero Cayetano por su cuenta piensa que lo que se afirma de la felicidad in communi se puede aplicar igualmente a la felicidad y fin último natural, y no solamente al sobrenatural.

⁴⁴ In 1-2, q. 63, a. 3, nn. 13 y 10.

su naturaleza, sus tendencias apetitivas y sus facultades activas naturales.

Nam licet perfectio ultima intellectus ut sit, oportet quod sit verum per essentiam; perfectio tamen ultima intellectus talis, puta hominis, sufficit quod sit verum tale. Et simili solutione dicendum est quod, si esset sermo de ultima perfectione ad quam naturae studio venire potest, non oportet ad verum per essentiam pervenire.⁴⁵

La perfección última que corresponde al hombre según su naturaleza no es el conocimiento inmediato de la verdad por esencia, sino su conocimiento mediato, en cuanto participada en los seres creados. Y este conocimiento mediato de Dios constituye la felicidad natural perfecta: el hombre, a pesar de ser capaz de ser elevado a la visión inmediata de Dios, puede ser perfectamente feliz sin necesidad de llegar a ella, con tal de que descanse definitivamente en Dios, conocido a través de los seres creados.

Cayetano admite dos felicidades perfectas: una perfecta "simpliciter", es decir, la más alta posible y en la que se verifica plenísima el concepto de felicidad: la otra es la felicidad perfecta del hombre en cuanto tal, que es suficiente para que el hombre sea verdaderamente feliz, dadas sus tendencias apetitivas y sus facultades activas naturales, es decir, dado lo que conviene al hombre considerado "absoluto".⁴⁶

Y ciertamente: una vez que Cayetano sostiene que, tanto el apetito innato, como el deseo natural del ser intelectual creado se limitan al conocimiento de Dios que está al alcance de las fuerzas naturales, no puede menos de afirmar que la felicidad natural, que consiste precisamente en ese conocimiento, es una felicidad verdadera y perfecta en su orden, pues en ella se sacian todos los apetitos y deseos naturales del hombre.

La felicidad natural o fin último natural consistiría, según Cayetano, en el conocimiento de Dios que podrían naturalmente alcanzar el alma separada del cuerpo en la otra vida o el ángel:

... de ultimo fine in speciali etiam, sed naturali, Deo scilicet scito quantum possibile naturaliter est.⁴⁷
... quod consistit in cognitione quam hic et illa quam in anima separata naturaliter habere possumus.⁴⁸

⁴⁵ In 1-2, q. 3, a. 7, n. 1.

⁴⁶ Ibid., q. 3, a. 6, nn. 54.

⁴⁷ In 1-2, q. 3, a. 6, n. 1, p. 7.

⁴⁸ In 1-2, q. 3, a. 6, n. 6.

Angeli ex dignitate suae naturae, qui non per discursum suam naturalem perfectionem consequuntur, statim in naturali beatitudine beati fuerunt seipsos intelligendo et Deum naturae auctorem, nulla obscuritate aut tribulatione admixta...⁴⁹

El ángel conoce intuitivamente la propia esencia, y en ella, como en una imagen conoce la esencia divina. No es un conocimiento discursivo, pues con un mismo acto cognoscitivo llega el ángel a su propia esencia y a la divina. Pero tampoco es un conocimiento inmediato intuitivo de la esencia divina; si no hay mediación de acto, hay al menos mediación de objeto:

... ut diximus de substantia angeli quando intelligunt naturaliter Deum, per suae substantias absque discursu intendo Deum in se, ut in speculo.⁵⁰

... intendo seipsam facta a Deo intelligentiae conspiciunt Deum: loquendo de naturali cognitione de qua est sermo.⁵¹

El objeto supremo que cada ángel puede conocer intuitivamente por sí mismo es la propia esencia.⁵² Es ésta una consecuencia de la teoría de Cayetano acerca del conocimiento, en la que establece una proporción rigurosa entre la perfección entitativa del ser cognoscente y la perfección del objeto, en tal forma, que es imposible, según él, conocer intuitivamente un objeto que sea ontológicamente más perfecto que la esencia propia del ser cognoscente.⁵³ Por lo tanto el alma humana separada del cuerpo sólo puede conocer intuitivamente la propia esencia; su conocimiento natural de Dios, es inferior al de los ángeles, pues sólo le conoce en cuanto reflejado, como en su imagen, en su propia esencia.⁵⁴

7. Puesto que Cayetano afirma que el concepto mismo de felicidad lleva consigo cierto grado de inmovilidad, en virtud del cual debe ser inamisible, sólo nos queda por ver el grado de inmovilidad que, según él, alcanza la voluntad del ángel y del hombre en el estado de felicidad

⁴⁹ In Sentent. 2, d. 5, fol. 206 r.

⁵⁰ In 1-2, q. 3, a. 2, n. 6.

⁵¹ Commentar. In Sent. ad Bonavent. cap. 1, nn. 18-20.

⁵² Nada tiene de original Cayetano al explicar así el conocimiento natural angélico. Lo toma de S. Tomás (2.ª 2.ª, q. 96, a. 3, in e.), como él mismo lo comenta: "quoniam constat apud ipsam angelos per nullum habitum intelligere Deum naturaliter sed propria substantia uti specie intelligibili ad intelligendum Deum, ut in primo libro patitur" (In 1-2, q. 96, a. 3, n. 3). Respecto del alma separada sostiene S. Tomás, que "seipsam per seipsam intelligit" (2.ª 2.ª, q. 87, a. 2, in e.) y a través de su esencia conoce las otras sustancias separadas (De anima, q. 17, a. 1, n. 1, y 17, 18 c.).

⁵³ In 1-2, q. 12, a. 4, nn. 44; q. 80, a. 2, n. 7.

⁵⁴ In 1-2, q. 12, a. 4, n. 6; In 2-2, q. 11, a. 2, n. 2. De Ente et Essentia, q. 15, quoad 7 m, p. 202.

natural. Comprendió perfectamente Cayetano que si la voluntad apetece necesariamente "quod specificationem actus" la felicidad en general, y, por otra, la felicidad natural representa en concreto el bien capaz de saciar dicho apetito, la voluntad no puede menos de experimentar alguna necesidad ante el objeto concreto que sacia este su necesario apetecer; por lo tanto la felicidad natural debe causar alguna inmovilidad en la voluntad creada.

Tercia conclusio est: Voluntas aliquid vult necessitate naturali. Probat ut sic. Voluntas necessitate naturali vult ultimum finem, puta beatitudinem: ergo.

Cayetano se propone explicar de qué felicidad o fin último habla S. Tomás, cuando dice que la voluntad apetece necesariamente el último fin. Responde que S. Tomás sólo se refiere al fin último, en general, y al fin último sobrenatural, en particular; pero, por su parte opina, que lo que S. Tomás dice del fin último, en general, y de la visión de Dios, en particular, se podría decir también del fin último natural, que consistiría en el conocimiento natural de Dios: pero no se propone hablar de esto, ya que Dios de hecho ha elevado la creatura racional al fin sobrenatural:

Circa hanc conclusionem, notandum est primo sensus conclusionis. Scito quod ultimus finis, sive beatitudo, dupliciter potest considerari, in communi scilicet, et in speciali; et sic, aut naturalis, aut supernaturalis. Et si omnibus forte modis ultimus finis in proposito sumi potest, directe tamen et primo intentionis de ultimo fine in communi, id est beatitudine in communi, quam experiri naturaliter desiderare. Et secundario de ultimo fine in particulari supernaturali, essentia scilicet divina clare visa, in qua plenissime ratio beatitudinis salvari. Et consequenter, si evidens esset, de ultimo fine in speciali etiam, sed naturali, Deo scilicet scito quantum possibile naturaliter est quoniam in eo etiam ratio naturalis beatitudinis salvari. Sed hoc tertium relinquatur: quia de facto Deus creaturam rationalem ad ulteriorem finem ordinavit. Unde duobus primis modis sumimus.⁵⁵

Según Cayetano, por consiguiente, así como la voluntad experimenta necesidad "quod specificationem actus" respecto de la felicidad, en general, y necesidad "quod specificationem et exercitium" respecto del objeto que constituye la felicidad sobrenatural⁵⁶; del mismo modo experimentaríamos cierto grado de necesidad o inmovilidad respecto del obje-

⁵⁵ In 1-2, q. 92, a. 1, n. 7. Nótese que Cayetano habla aquí del fin último natural, que hubiera correspondido al hombre, sino hubiera sido de facto elevado a un fin ulterior, el sobrenatural. Habla, por lo tanto, de un fin natural y definitivo en la otra vida.

⁵⁶ In 1-2, q. 92, a. 1, n. 8.

to, cuya posesión constituiría la felicidad última natural. Cayetano no especifica aquí ulteriormente cual sería ese grado de necesidad; pero en otros pasajes nos ha dejado indicios suficientes para conocer su pensamiento.

El ángel, según Cayetano, adquiere instantáneamente su última perfección o felicidad última natural, que consiste en el conocimiento natural de Dios, "como autor de la naturaleza" (Sent. 2, d. 5, fol. 206).

Este conocimiento natural de Dios es suficiente para causar en la voluntad angélica un amor de Dios, natural y necesario "quod specificationem actus", idéntico al que en la voluntad del hombre causa en esta vida el concepto del bien, en general. Cayetano no dice esto explícitamente; pero lo afirma implícitamente al sostener que la voluntad del ángel tiene una determinación natural, intrínseca, necesaria "quod specificationem actus"⁵⁷, cuyo objeto es no sólo la felicidad o bien, en general, sino en particular⁵⁸, Dios conocido como Autor y fin de la naturaleza.

... operatio angeli prima fuit quidem naturalis quoad specificationem et rectitudinem actus; ita quod natura angeli determinat ipsam ad hoc quod primum eius velle sit consonum naturae volentis... Determinat enim natura ad amandum Deum ut finem et naturae Auctorem, et seipsam, et ad sic intente amandum, ita quod non ad oppositum: quod in primo actu salvari debet.⁵⁹

Determinada así intrínsecamente la voluntad angélica a no poder hacer positivamente un acto de aversión de Dios, lo está también, en consecuencia, respecto de todos los demás objetos de su amor en cuanto referibles a Dios, como fin último natural; por eso la voluntad del ángel es naturalmente impenetrable dentro del orden natural.

In responsione ad secundum, duplex dabitur occurrit. Primo... Secundo, quia si voluntas est determinata quoad superiora, et non quoad inferiora, cum superiora voluntate sit solus Deus, respectu ergo aliorum angelus se habet ad utrumlibet. Et si sic est, ergo potest odire alium angelum, et peccare... in naturalibus peccatis...

Ad secundum vero dicitur quod, quia omne peccatum in moralibus est per declinationem a summo bono, et quicunque peccat, contra Deum peccat, iuxta illud: Tibi soli peccavi; consequens est ut omnia, inquantum referibilia in Deum, etc., sint superiora angelis; ac per hoc, determinata voluntas quoad superiora, sit determinata quoad rectitudinem simpliciter, infra tamen naturalia. Cum hoc

⁵⁷ In 1-2, q. 92, a. 1, nn. 24-6.

⁵⁸ In 1-2, q. 92, a. 2, n. 6.

⁵⁹ In 1-2, q. 92, a. 5, n. 10.

tamen stat indeterminatio quoad hoc *est illud, nunc vel tunc agere, et quoad tale vel tale facere, quae sunt inferiora, rectitudine servata; quia haec respicit superiora*⁶⁰.

Cayetano afirma con una claridad que no deja lugar a duda la impecabilidad natural del ángel dentro del orden natural, es decir, respecto de los objetos que en un orden puramente natural se pueden ofrecer a su voluntad.

... non intendimus quod quaelibet alia (non divina) voluntas possit deficere in quolibet suo actu voluntario (quoniam angelus in puris naturalibus, respectu obiectorum naturalium, non potest deficere) sed quod omnis alia voluntas potest in aliqua sua actione deficere. Hoc enim sufficit ad hoc quod possit peccare⁶¹.

Solamente la voluntad divina es, absolutamente, y, en cualquiera circunstancia posible, impecable. Toda creatura es de algún modo capaz de pecado, al menos remotamente en cuanto es susceptible de ser elevada a un fin sobrenatural, respecto del cual no está en tal forma intrínsecamente determinada, que no pueda libremente apartarse de él por el pecado⁶². Pero respecto de Dios, en cuanto es fin natural, y de los demás objetos en cuanto referibles a Dios, como fin natural, la voluntad del ángel está intrínsecamente determinada a no poder hacer positivamente un acto contrario de aversión de ellos: el ángel es por su propia naturaleza incapaz de pecado dentro del orden natural.

Cayetano no trató expresamente de la inmovilidad que alcanzaría la voluntad humana en el estado de felicidad natural. Pero lo dicho por él respecto del ángel puede equivalentemente entenderse del alma separada, una vez que Cayetano equipara el modo de conocer del alma separada con el modo natural de conocer del ángel, sin más diferencia que la del objeto inmediato de su conocimiento intuitivo. Tanto más que lo dicho por él (*In I S. Th.*, q. 82, a. 1, n. 7) acerca de la determinación intrínseca de la voluntad en la felicidad natural, se refiere directamente a la felicidad natural última del alma humana. Por otra parte Cayetano sostiene que toda voluntad y entendimiento creada, por el mero hecho de ser constituidos *extra statum vias* adquieren cierto grado de inmovilidad⁶³. Esta inmovilidad o necesidad de la voluntad creada "extra viam" respecto de su último fin es la misma que la de nuestra voluntad en esta vida respecto del bien en general.

⁶⁰ *In I S. Th.*, q. 50, a. 3, nn. 3-4.

⁶¹ *In I S. Th.*, q. 63, a. 1, n. 5.

⁶² *In I S. Th.*, q. 63, a. 1, n. 7.

⁶³ *In I S. Th.*, q. 64, a. 2, n. 18.

Ad evidentiam horum, sciendum est quod proportio voluntatis perfecte extra viam ad finem suum, est quemadmodum proportio voluntatis nostrae ad beatitudinem in communi: ita quod ita se habet ille finis ad voluntatem ac complete affectam, quemadmodum beatitudo nunc se habet ad nos⁶⁴.

Por lo tanto la felicidad natural, tal y como Cayetano la concibe es una verdadera felicidad, pues es la perfección suprema que corresponde al ser intelectual creado según su naturaleza, sacia todos sus apetitos y deseos naturales, y constituye por sí misma a la voluntad en un grado de inmovilidad suficiente para que no pueda apartarse del bien supremo, cuya posesión la hace feliz.

8. Es evidente que Cayetano concibe dicha felicidad natural, como una felicidad última y definitiva, no ya sólo para esta vida.

En los Angeles ni siquiera hay lugar a distinción entre felicidad natural "in statu vias" e "in statu termini"; pues el ángel, según Cayetano, alcanza instantáneamente su última perfección natural. Por otra parte, la felicidad natural que el ángel tendría, de no haber sido elevado al fin sobrenatural, es tal, según Cayetano, que el ángel lealmente y sin pecado podría desear descansar y permanecer definitivamente en ella, como en su bien supremo, caso omiso de todo bien ulterior sobrenatural. Cayetano concibe este estado de felicidad natural, no como formando parte de la felicidad sobrenatural, sino con exclusión de toda felicidad sobrenatural, "tal y como los filósofos concebían la felicidad de las sustancias separadas"⁶⁵.

La felicidad natural del hombre es también concebida por Cayetano como una felicidad última⁶⁶, que consiste en la perfección suprema que al hombre corresponde según su naturaleza⁶⁷, perfección suprema que alcanzaría en el conocimiento natural de Dios el alma separada⁶⁸.

Por lo demás, las propiedades que Cayetano atribuye al fin último natural, como luego veremos, en perfecto paralelismo con el fin último sobrenatural, demuestra con certeza que el fin último o felicidad última natural es concebido por Cayetano como un estado definitivo del hombre que tendría lugar en la otra vida, de no haber sido elevado el hombre al orden sobrenatural⁶⁹.

⁶⁴ *Ibid.*, n. 23.

⁶⁵ *In I S. Th.*, q. 63, a. 3, nn. 10 y 13.

⁶⁶ *In I S. Th.*, q. 82, a. 1, n. 7.

⁶⁷ *In I S. Th.*, q. 82, a. 1, n. 1.

⁶⁸ *Ibid.*, q. 6 n. 6.

⁶⁹ Los ángeles del limbo alcanzan, según Cayetano, un estado de perfección natural equivalente al que constituiría la felicidad natural, si bien Cayetano no llama a tal estado "felicidad natural".

"Nec solum (parvuli) penae corporales subterfugient, sed affectionem in anima

Anotemos como conclusión del presente capítulo la perfecta armonía que existe entre lo que Cayetano opina acerca del apetito innato de la felicidad y el deseo elicito de la misma.

a) Negación del apetito innato de ver a Dios: negación del deseo natural de la visión beatífica.

b) Afirmación del apetito innato de la felicidad, en general: afirmación del deseo natural necesario "quoad specificationem actus", de la misma.

c) El objeto concreto capaz de saciar el apetito innato es Dios, conocido a través de la intuición de una esencia creada, que es su imagen: ante Dios, así conocido, la voluntad creada deja de ser completamente libre, para y experimenta necesidad "quoad specificationem actus".

nulla sentiet. Imo de divina bonitate gaudebunt, plenius naturalis cognitione. Sapientia enim, recta utraque voluntas non debet de eorum privatione, ad quae consequenda nunquam proportionatur: ut esse cognoscit, nec de gratia alteri privatione concipiat abique viis acceptionis persequatur... Quod autem cognoscant beatitudinem perditam non obstat amicitiae (sic) gratissimum, non naturale, de quo dolere recta ratio non permittit (*In Sententias*, 2. 2. q. 38, fol. 321, v. 32, 322 r). Los niños alcanzan todo el conocimiento naturalmente posible y el gozo consiguiente: es decir, todo lo debido a su naturaleza. Sólo carecen de los bienes sobrenaturales o gratuitos: pero el que no se los da, lo que no les es debido, no puede ser para ellos motivo de tristeza.

CAPÍTULO VI

LA POSIBILIDAD DEL ESTADO DE NATURALEZA PURA

1. La primera afirmación clara de Cayetano acerca de la posibilidad del estado de naturaleza pura, tiene lugar, no a propósito de la naturaleza humana, sino de la naturaleza angelica.

El concepto del ángel "in puris naturalibus" o "absolute, secundum solas rerum naturas" es en Cayetano un concepto contrapuesto al del ángel elevado al fin sobrenatural e incluye dos aspectos: a) negativo, exclusión de todo don sobrenatural, elevación al fin sobrenatural, gracia, revelación; b) positivo: inclusión de todo lo que al ángel por su naturaleza le conviene. En este aspecto positivo del concepto del ángel "in puris naturalibus", Cayetano expresamente incluye el fin o felicidad natural última del ángel¹.

El ángel es, según Cayetano, incorporeo e inmortal por naturaleza². No cabe error en él respecto de las verdades y objetos de orden natural³. El límite de su conocimiento natural intuitivo es la propia esencia. Su voluntad ama con amor necesario a Dios, como Principio y Fin del orden natural; dentro de este orden la voluntad del ángel es naturalmente impecable. El ángel no pudo orientar su voluntad hacia el fin último sobrenatural sino una vez recibida la gracia santificante. "Gratia autem hic sumitur pro gratuito dono Dei: gratuitum autem dicitur quod non debetur naturae, sed gratis datur"⁴.

Es al comentar el a. 3, de la q. 63 de la 1.ª Parte, "Utrum Angelus appetierit esse ut Deus", cuando Cayetano afirma por vez primera la posibilidad de la no-elevación del ángel al fin sobrenatural.

¹ *In I S. Th.*, q. 63, a. 3, n. 10 y 13; a. 6, n. 13; a. 1, nn. 1-7.

² *In I S. Th.*, q. 50, a. 1, nn. 6-8; a. 5, nn. 7-8.

³ *In I S. Th.*, q. 50, a. 3, n. 4.

⁴ *In I S. Th.*, q. 62, a. 2, n. 1.

Nada tiene de especial el tema del artículo que parezca reclamar directamente dicha afirmación. Llama la atención que cuantas veces Cayetano afirma la posibilidad del estado de naturaleza pura, lo hace obvia y espontáneamente, donde no había porqué esperar. La afirma siempre de pasada, como quien la supone más que la prueba; es la afirmación de algo que se encuentra tan obvio y evidente, que se escapa imperceptiblemente de la pluma, como efecto de una opinión tan asimilada, que ni siquiera se cae en la cuenta de que puede ser discutida. Cayetano no propone dicha teoría contra otros, ni la emplea para servir de ella como argumento contra otros, ni la vincula de un modo expreso y sistemático a determinadas verdades filosóficas o teológicas. Recurre espontáneamente a ella, cuando menos era de esperar, para explicar otras verdades o aclarar dificultades, lo mismo que podría recurrir a principios o verdades comúnmente admitidas: así, v. g., en el caso presente para explicar cómo pudo pecar el ángel, *deseando ser como Dios*. He aquí el proceso de su afirmación:

S. Tomás dice que el ángel malo no pudo desear ser Dios, pues sabía que esto es imposible: su pecado consistió en que desear asemejarse a Dios en una cosa en que ningún ser creado puede asemejarse a El: a saber, en tener la propia felicidad última al alcance de las fuerzas naturales. Esto pudo desearlo el ángel de dos modos: a) deseando alcanzar la felicidad sobrenatural por las propias fuerzas naturales, b) rechazando la felicidad sobrenatural, que Dios gratuitamente le ofrecía, y deseando desearse y permanecer definitivamente en la felicidad natural, que estaba al alcance de sus facultades naturales.¹⁰

Cayetano nota en su comentario que de lo que acaba de decir S. Tomás, surge una dificultad: si el ángel no pudo desear ser Dios, porque esto es imposible, tampoco pudo desear asemejarse a Dios en alcanzar su última felicidad por sus propias fuerzas naturales, porque también esto es imposible: pues, a) alcanzar la felicidad sobrenatural por las propias fuerzas naturales es algo absolutamente imposible a todo ser creado; b) tener como felicidad última la felicidad natural, que está al alcance de las fuerzas naturales del ángel, también es imposible, una vez que Dios ha destinado los seres racionales a la felicidad sobrenatural:

Secundo dubitatur, quia ex conclusione S. Thomae habetur oppositum praemissarum. Quoniam ex hoc habetur quod angelus appetit impossibile: quoniam habere finalem beatitudinem ex propriis virtutibus, est quoddam impossibile, et non solum malum. Et de beatitudine quidem supernaturali, patet ex dictis in q. XII. De beatitudine vero naturali patet ex immutabilitate ordinis divinae

¹⁰ S. Th. I, q. 63, a. 3, in c.

sapientiae: quia statuisse se manifestaverat angelos et omnem intellectualem naturam in finem supernaturalem tanquam in ultimum ordinasse, et non in naturalem.¹¹

Para resolver la dificultad responde Cayetano que una cosa puede ser imposible de dos modos; "per se" y "per accidens":

Impossibile per se vocatur non quod hic aut nunc aut propter talem hypothesein, est impossibile: sed simpliciter est impossibile. Per accidens vero, quod redditum est impossibile ex aliquo suppositione.¹²

Lo "imposible per se" es por lo tanto imposible "simpliciter", es decir, en cualquier circunstancia en que se le ponga; su imposibilidad radica en sí mismo, en su misma naturaleza; es intrínseca y absolutamente imposible.

Lo imposible "per accidens" no es imposible por razón de su misma naturaleza; sino que "hic et nunc" se ha hecho (*redditum est*), ha pasado a ser imposible en virtud de una circunstancia, cuya existencia se supone. Ahora bien, una cosa imposible "per se" puede "per accidens" ser objeto de un deseo; mientras que una cosa imposible sólo "per accidens" puede "per se" ser deseada. Así, v. g., quien no creyera en la inmortalidad del alma ni en la Omnipotencia divina, podría desear la vida de un hombre muerto, porque no es una cosa en sí misma imposible "et alia huiusmodi, quae supponuntur impossibilia (*per accidens* tamen, quoniam hic aut nunc redditum sunt haec impossibilia)".¹³ Estos son los elementos que Cayetano señala en el "imposible per accidens": a) la cosa en sí misma posible; b) ahora es imposible, en virtud de una circunstancia que ha sobrevenido. Cayetano no afirma que esa circunstancia haya de ser la misma en todos los casos: se debe observar por lo tanto cuál señala en cada caso.

Ahora se comprende perfectamente el sentido de la solución dada por Cayetano a la dificultad por él mismo suscitada:

Secundum dicitur quod, quoad beatitudinem supernaturalem, fuit per accidens volitum impossibile "per se"; et sic non fuit per se volitum. Quoad beatitudinem naturalem ut finalem, dicitur et quod hoc est impossibile per accidens, ex suppositione scilicet superadditi ordinis supernaturalis: et nihilominus fuit etiam volitum per accidens, ex consequenti, etc.¹⁴

Obtener la felicidad sobrenatural por las fuerzas naturales es algo en sí mismo imposible "per se" "simpliciter", es decir, absolutamente e

¹¹ In I. S. Th., q. 63, a. 3, n. 10.
¹² In I. S. Th., q. 63, a. 3, n. 6.
¹³ In I. S. Th., q. 63, a. 3, n. 7.
¹⁴ In I. S. Th., q. 63, a. 3, n. 12.

intrínsecamente imposible; en cambio, tener la felicidad natural, como la felicidad última y definitiva, es imposible "per accidens", es decir, no es en sí mismo imposible, pero "*hic et nunc*" se ha hecho imposible en virtud de alguna circunstancia que ha sobrevenido; esta circunstancia, razón única de la actual imposibilidad de que el ángel tenga por fin último su felicidad natural, está en haber Dios decretado ordenar los seres racionales, no ya a su fin natural último, sino al fin sobrenatural: una vez que Dios decreta una cosa, su voluntad permanece inmutable: "ex suppositione, scilicet, superadditi ordinis supernaturalis" "ex immutabilitate ordinis divinae sapientiae: quia statuisse se manifestaverat angelos et omnem intellectualem naturam in finem supernaturalem tanquam ultimum ordinasse, et non in naturalem".

2. Esto supuesto todo el problema gravita sobre esta pregunta: ¿esta circunstancia de la elevación del ángel al fin sobrenatural, es considerada por Cayetano como necesaria o como contingente? ¿Puede Cayetano que tal circunstancia de la elevación del ángel al fin sobrenatural, pudo no verificarse?

Creemos que debe responderse afirmativamente. En efecto: según Cayetano el ángel en las circunstancias en que de hecho se encontraba (elevado al fin sobrenatural) pecó, al desear desearse y permanecer definitivamente en la felicidad natural última. Pero en otras circunstancias (en las circunstancias de la no-elevación al fin sobrenatural), no hubiera pecado, al desear permanecer definitivamente en el estado de felicidad natural.

... si loquimur de beatitudine naturali, constat quod, quoniam quiescere finaliter in illa non sit malum respectu naturae creatae in puris naturalibus (immo est eius optimum; nec posset ulteriorem appetere, qui nullius alterius notitiam habere); est tamen in se malum respectu naturae cui revelatione et gratia ostensa est ulterior finis, cui declaratum est a Conditoris quod ordinata est ad hunc ulteriorem finem, etc.

... cum dicitur angelum appetendo beatitudinem naturalem, appetuisse assimilari Deo in eo in quo non est naturae assimilari, propterea quod Deus habet naturalem pro beatitudine; intelligendum est secundum ordinem iam statutum a divina sapientia (a qua omnes creaturae beatificabiles, quae sunt solae intellectuales, ordinatae sunt) ut obiectum beatitudinis habere pro ultima beatitudine et non est intelligendum absolute, secundum solas rerum naturas. Quoniam si non superadditus esset a Deo ordo ille supernaturalis, quolibet intelligentia ultimum naturalem obsequi peccato haberet pro beatitudine ultima: hoc enim modo philosophi posuerunt entia illa beata.¹⁵

¹⁵ In I. S. Th., q. 63, a. 3, n. 10 y 13.

Si esta circunstancia (la no-elevación al fin sobrenatural), no es considerada por Cayetano como posible, su explicación se reduce a lo siguiente: el ángel en las circunstancias en que de hecho se hallaba, pecó al desear, etc., etc.; pero no hubiera pecado deseando lo mismo en otras circunstancias... que nunca pudieron existir! En una palabra: si la no-elevación del ángel al fin sobrenatural no es juzgada por Cayetano como posible, el ángel nunca hubiera podido desear sin pecado el quedar definitivamente en su felicidad natural. Siempre y en cualquiera hipótesis hubiera pecado al desearlo. Es de suponer que Cayetano no quiso ofrecernos una explicación totalmente vacía de sentido: Luego juzga posible la circunstancia de que Dios no elevara al ángel al fin sobrenatural.

Dicho lo mismo con otros términos: Según Cayetano, desear permanecer definitivamente en el estado de felicidad natural es malo y pecado en el ángel, supuesta su elevación al fin sobrenatural: hubiera sido honesto y bueno en el ángel, de no haber sido elevado a dicho fin. La razón única de ser malo, lo que antes era bueno, es la circunstancia de la elevación. Por otra parte, permanecer el ángel en el estado de felicidad natural es algo en sí mismo "per se" posible: "per accidens" se ha hecho imposible. La razón única de su actual imposibilidad, la razón única por la que ha pasado "redditum est" de posible a imposible, es la misma circunstancia de la elevación, por la que ha pasado de ser bueno, a ser malo. Desear permanecer en tal estado, supuesta la elevación, es desear algo malo e imposible: Luego, si desear lo mismo no supuesta la elevación, sería desear algo bueno; sería también por lo mismo desear algo posible, pues la razón única de su actual malidad es la misma razón única de su actual imposibilidad. Cayetano afirma por lo tanto como posible el que el ángel permaneciera definitivamente en el estado de felicidad natural.

Más directamente aún se llega a la misma conclusión, si se reflexiona que Cayetano afirma tal estado definitivo de felicidad natural como algo "per se" en sí mismo posible, e imposible tan sólo en el orden actual de la providencia, una vez que Dios ha decretado ordenar las creaturas intelectuales al fin sobrenatural y no al último natural. Una vez que Dios ha decretado una cosa, su voluntad permanece inmutable "ex immutabilitate ordinis divinae sapientiae, quia statuisse se manifestaverat angelos et omnem intellectualem naturam in finem supernaturalem tanquam ultimum ordinasse, et non in naturalem".¹⁶

Por lo tanto, si la razón única de la imposibilidad actual del estado de naturaleza pura en las creaturas racionales, está en la inmutabilidad

¹⁶ In I. S. Th., q. 63, a. 3, n. 10; cfr. q. 14, a. 3, n. 21.

del decreto divino, tal estado se presentaba a la elección divina como algo en sí mismo posible, cuya existencia dependía únicamente de su voluntad. El poder de Dios, según Cayetano, no se limita al orden que de hecho ha escogido: Su objeto es todo lo que es en sí mismo posible.¹²

En conclusión, Cayetano afirma formalmente la posibilidad de que el ángel fuese dejado por Dios definitivamente (*beatitudinem naturalem ut finalem... quiescere finaliter in illa... ultimum naturale... habere pro beatitudine última*) en el estado de felicidad natural. Esta afirmación no se limita a la naturaleza angélica, sino a toda naturaleza racional: "statuisset se manifestaverat angelos et omnem intellectualem creaturam..." "aín non superadditus esset a Deo ordo ille supernaturalis, quolibet intelligentia ultimum naturale habere pro beatitudine última".

3. Pero a propósito de la naturaleza humana son varios los pasajes en que Cayetano afirma la posibilidad de que Dios no la elevara al fin sobrenatural.

El concepto del hombre "in puris naturalibus" excluye, según Cayetano, todo don sobrenatural y el pecado original, e incluye todo lo que la razón natural puede conocer que naturalmente le conviene.

... hominem praesentem in naturalibus, seculum omni gratuito dono et omni peccato exarvum... de homine in puris naturalibus, quomodo consideratur a philosophis.¹³

Cayetano aplica a tal condición del hombre el término de "status".¹⁴ Al hombre considerado así sólo según lo que por su naturaleza le conviene, omisión hecha de todo don sobrenatural, le llama también Cayetano "homo absolute".

¹² In I S. Th., q. 22, a. 3, n. 4.

Cuando Cayetano afirma que Dios puede hacer una cosa, no considera su omnipotencia separadamente de los otros atributos divinos; afirma, por el contrario, que "non potest facere Deus aliquid quod non congruat Sapientiae et Bonitati eius" (In I S. Th., q. 22, a. 4, n. 3; cfr. a. 25, a. 5, n. 3). Cayetano, en efecto, tiene un recto concepto de la "potencia absoluta" y "potencia ordinata" de Dios. El objeto de la primera no tiene más límites que lo que es en sí mismo imposible; abarca por lo tanto todo lo que Dios puede hacer fuera del orden actual de cosas ha querido libremente escoger. El objeto de la segunda viene limitado por la voluntad misma de Dios, que ha escogido libre e inmutablemente un orden determinado. (In I S. Th., q. 66, n. 1, n. 4; q. 85, a. 1, n. 10; q. 108, a. 6, n. 7; In I-2, q. 114, a. 2, n. 2; In I-2, q. 109, q. 2, n. 1; cfr. Ibid. nn. 47; q. 113, a. 2, n. 12; In I S. Th., q. 84, q. 7, n. 17.)

¹³ In I-2, q. 109, a. 2, n. 3. Sería un error apoyarse en la distinción que en este párrafo establece Cayetano de los cinco estados en que puede ser considerada la naturaleza humana: 1) elevada al orden de la gracia santificante, 2) en estado de justicia original, 3) en estado de naturaleza "íntegra", 4) en estado de naturaleza pura, 5) en estado de naturaleza caída—para demostrar la posibilidad del estado de naturaleza pura, según Cayetano.

"... sermo est de homine: et non de homine adoptato in filium Dei, non de homine in statu peccati vel gratiae, sed absolute".¹⁵

El concepto del hombre "absolute" es el concepto filosófico del mismo e incluye todo lo que al hombre por su naturaleza, "ut homines" "secundum proprias naturas" le conviene, en particular la felicidad última natural perfecta o fin último natural en la otra vida; con exclusión de la ordenación gratuita al fin o felicidad última sobrenatural, que de hecho ha recibido de Dios y sólo por revelación conocemos.¹⁶

La posibilidad de que Dios dejara al hombre en este estado de naturaleza pura la afirma Cayetano de paso y cuando menos se espera, exactamente como en el caso de los ángeles.

Al comentar el a. 1, q. 82, Parte 1.^a, "Utrum voluntas ex necessitate aliquid appetat" recoge así las conclusiones de S. Tomás: "Tertia conclusio est: Voluntas aliquid vult necessitate naturali: Probatur sic: Voluntas necessitate naturali vult ultimum finem, puta beatitudinem: ergo".¹⁷

Cayetano se pregunta de qué último fin o felicidad habla S. Tomás y responde que directamente se refiere a la felicidad, en general; indirecta y secundariamente, a la felicidad sobrenatural: Cayetano piensa por su parte que lo dicho por S. Tomás se podría aplicar igualmente a la felicidad última natural, pero se propone no tratar de ella, una vez que de hecho Dios ha ordenado las creaturas racionales al fin sobrenatural, como es su fin último.

Et consequenter... de ultimo fine in speciali etiam, sed naturali, Deo scilicet secundo quantum possibile naturaliter est: quoniam in eo etiam ratio naturalis beatitudinis salvatur. Sed hoc tertium relinquatur: quia de facto Deus creaturas racionales ad ulteriorem finem ordinavit. Unde duobus primis modis sumentur.¹⁸

En efecto, Cayetano considera por separado tales estados: pero no por eso afirma que pueden existir por separado. Por el contrario, afirma expresamente que el estado de naturaleza "íntegra", constituido por el don gratuito del "vigor rationis" no puede existir sino unido con el don de la justicia original. Cayetano imagina un don conveniente a la naturaleza racional del hombre, pero gratuito, que él llama "vigor rationis", que sin comunicar al hombre un don más defectible de las facultades superiores sobre las inferiores, le comunicaría un grado habitual de sublección de las facultades inferiores a las superiores, cual conviene a la naturaleza racional del hombre. Tal don, sin embargo no podría existir separado del estado de justicia original. (Cfr. In I-2, q. 109, a. 2, nn. 4, 6, 7, 8, 10). Sobre el pensamiento de Cayetano acerca de la distinción entre la gracia santificante y la justicia original, véase, cfr. Bultmann, *Justitia originalis et gratia sanctificans. Doctrina originalis et gratia sanctificans* (sarta D. Thomae et Catechismus (divus Thomas, t. 34, 1921, pp. 129-140; pp. 241-260, Passera).

¹⁵ In I-2, q. 114, a. 1, n. 1.

¹⁶ In I S. Th., q. 12, a. 1, n. 10; In I-2, q. 3, a. 6, n. 5 y 6; a. 7, n. 1; a. 8, n. 1; In I-2, q. 23, a. 7, n. 1.

¹⁷ In I S. Th., q. 82, a. 1, n. 6.

¹⁸ In I S. Th., q. 82, a. 1, n. 7.

El término "de facto" sugiere que, según Cayetano no es así "de posibilidad", es decir, que Dios pudo no destinar al hombre al fin sobrenatural.¹⁹ Y en efecto: la afirmación de Cayetano (a saber, que la conclusión de S. Tomás podría entenderse también del grado de necesidad que la voluntad humana adquiriría en un estado de felicidad última natural, pero que no quiere tratar de tal caso, porque Dios de hecho ha destinado la creatura racional al fin sobrenatural), obviamente entendida indica suficientemente que Cayetano juzga posible, tal estado de felicidad natural última; si la hipótesis de la no destinación al fin sobrenatural se juzga imposible, parece que carece de sentido decir que se podría tratar del estado en que se encontraría la voluntad en una felicidad natural última y dar por como razón para no tratar de ello, el que de hecho Dios ha ordenado los seres intelectuales a un fin sobrenatural.

Por otra parte la condición que aquí se supone existir "de facto" es la elevación al fin sobrenatural, es decir, la misma cuya existencia en el caso de los ángeles ha declarado Cayetano depender tan sólo de la voluntad divina, que pudo no quererla.

4. La doble consideración del hombre "absolute" y "en cuanto ordenado por Dios al fin sobrenatural" que hemos estudiado en el capítulo anterior, proporciona otro indicio positivo acerca de la posibilidad del estado de naturaleza pura: sobre todo si observamos la perfecta correspondencia de lo que aquí dice Cayetano respecto del hombre, con lo que ha dicho respecto del ángel.

El hombre puede ser considerado de dos modos: a) "absolute", "secundum proprias naturas", secundum quod ex natura sua natus est acquirere", según lo que por naturaleza le conviene; b) en cuanto de hecho ordenado por la divina providencia al fin sobrenatural, "homini ordinato a divina providentia in patriam illam", "secundum quod est divinitus institutus", "factus ut summum bonum intelligeret" (In Iam-2ae, q. 3, a. 6, n. 6; a. 8, n. 1). El teólogo bajo la luz de la revelación considera al hombre bajo el segundo punto de vista, es decir, tal como Dios de hecho lo ha instituido; y afirma en consecuencia que el fin último del hombre es la visión de Dios: "quia sermo est de ultima perfectione ad quam intellectus noster institutus supponitur" (a. 7, n. 1). Pero se debería decir que el fin último del hombre consiste no en la visión de Dios, sino en el conocimiento natural de Dios que en la otra

¹⁹ En el mismo artículo n. 16 Cayetano opone el término "de facto" al término "de posibilidad". En el a. 2, q. 1, Parte I, Cayetano opone repetidas veces el término "de facto" al término "de posibilidad", nn. 1-9-10.

vida alcanzaría el alma humana (a. 6, n. 6.) si se tratase del hombre considerado bajo el primer aspecto "si esset sermo de ultima perfectione quam naturae studio veniri potest" (a. 7, n. 1).

En estas últimas palabras afirma Cayetano que dentro del orden natural—excluida la elevación al orden sobrenatural—es posible llegar a un estado definitivo de felicidad natural perfecta: luego considera dicho estado como posible.

Se confirma esta conclusión si se advierte el exacto paralelismo que existe entre esta doble consideración del hombre, y la doble consideración acerca del ángel, precisamente en el pasaje en que afirma la posibilidad del estado de naturaleza pura (In I S. Th., q. 63, a. 3, nn. 10 y 13).

a) El ángel considerado "absolute", "secundum solas rerum naturas, in puris naturalibus", tendría por fin último su perfección natural suprema;

b) considerado secundum ordinem statutum a divina sapientia—revelatione et gratia—en cuanto por Dios ha sido sobrealimentado "ordo ille supernaturalis", tiene por fin último la felicidad sobrenatural.

Por eso el fin último natural es ahora imposible en el ángel "ex suppositione, scilicet, superadditi ordinis supernaturalis"; es imposible "per accidens"; "ex suppositione": en sí mismo no es imposible. Así, respecto del hombre, hay que decir que su fin último es la visión de Dios, si se trata del fin al que de hecho "intellectus noster institutus supponitur"; pero no, si se trata del fin último al que puede llegarse por solas las facultades naturales: "ad quem naturae studio veniri potest".

El paralelismo es perfecto y por lo tanto el pensamiento de Cayetano es idéntico en ambos casos: la razón única de que en el orden actual de la providencia sea imposible que los seres racionales tengan un fin último natural, está en que Dios de hecho ha querido elevarlos a un fin sobrenatural; pero Dios pudo no decretar esta gratuita elevación, y en ese caso su fin último sería el fin natural: la hipótesis de la no-elevación "supponitur" "ex suppositione", es idéntica en ambos casos; luego en ambos casos es considerada como posible.

5. Cayetano vuelve a firmar como de pasada e inesperadamente la posibilidad de que Dios no elevara los seres racionales al orden sobrenatural, con ocasión de la capacidad o potencia del alma respecto a la gracia santificante.

S. Tomás, a la cuestión de "Utrum iustificatio impii sit miraculum" responde negativamente "quia naturaliter anima est gratiae capax".²⁰

²⁰ In I-2, q. 113, a. 10, la c.

Esta afirmación pone en situación embarazosa a Cayetano, como ya hemos visto (Cap. 4, n. 4; In 1-2, q. 113, a. 10, n. 1). Esto no obstante Cayetano resuelve decididamente la cuestión, diciendo que la potencia del alma respecto de la gracia no es natural, sino obediencial. "Simpliciter non est naturalis, quoniam ad res supremi ordinis est". Lo único que en la justificación reconoce Cayetano como natural, es que la voluntad, movida por la gracia actual, es causa de los actos libres, que constituyen la disposición previa a la infusión de la gracia santificante. Pero, como para salvar de algún modo y dar algún sentido a la afirmación de S. Tomás, se refugia en su solución favorita, siempre que S. Tomás dice algo que parece que suena a apetito o potencia natural de lo sobrenatural: se trata del alma humana tal y como el teólogo la considera, es decir, en cuanto elevada por Dios al orden sobrenatural: una vez que Dios de hecho ha instituido los seres racionales en un orden sobrenatural y ha establecido que por sus actos libres se dispongan a la recepción de la gracia, puede decirse que la recepción de la gracia es de algún modo natural al ser racional, así de hecho instituido; pero no se podría decir esto, si hubiese instituido los seres racionales en un orden puramente natural:

*Sed deficit a ratione miraculi iustificatio, propter illud naturalitatis quod est in anima, praevisum a theologo considerata; qui, quoniam Deus ab initio instituit creaturas racionales ad hunc supremum ordinem elevandas per sua etiam opera, illas ut naturale hoc accipit: quod non acciperet, si Deus solum naturalis ordinem rerum creasset ac institueret.*²¹

La explicación de Cayetano se reduciría a un juego de palabras, vacías de contenido, si no juzgase posible la hipótesis, aquí afirmada, de que Dios no elevara la creatura racional al fin sobrenatural, dejándola en una economía puramente natural; pues si Cayetano pensara que, de crear Dios los seres racionales no podría menos de instituirlos en el orden sobrenatural, entonces la recepción de la gracia tendría necesariamente y en toda hipótesis, ese algo de natural que Cayetano afirma existir *tan sólo una vez que Dios ha querido instituir el orden sobrenatural*. Por lo tanto, si Cayetano ha querido ofrecernos una explicación, que tenga algún contenido, afirma como posible, la hipótesis de la no-elevación de la creatura racional al orden sobrenatural.

7. Surge inesperadamente una nueva afirmación de la posibilidad de la no-elevación al fin sobrenatural, el explicar Cayetano cómo el pecado mortal, en cuanto tal, es por su misma naturaleza ofensa de Dios. Propone la cuestión de si el pecado, por su misma naturaleza, es tan

²¹ In 1-2, q. 113, a. 10, n. 5.

sólo contrario a la naturaleza racional del hombre o si es también ofensa de Dios. Por una parte parece que el pecado en cuanto tal no es ofensa de Dios, pues, de lo contrario, éste se podría saber por sola la razón natural, sin necesidad de la revelación. Por otra parte parece que lo es; pues, ciertas acciones, v. g., el odio de Dios, por su misma naturaleza e independientemente de la elevación al orden sobrenatural, son ofensa de Dios.²²

Cayetano responde que el pecado es por su misma naturaleza ofensa de Dios y que esto se puede conocer por sola la razón natural.

*Pecatum, seclusa omni fide et pertinente ad illam est... contra bonum divinum tanquam ultimum finem ex hoc ipso quod est peccatum... et offensivum eius... hoc autem potuit naturaliter cognosci et dici a philosophis, ut manifeste patet de odio Dei.*²³

Y basa su conclusión en la siguiente explicación:

Dios puede ser considerado como fin último del ser racional, de dos modos: a) en cuanto objeto de la felicidad, naturalmente posible; b) en cuanto objeto de la felicidad sobrenatural, que por revelación conocemos. No son de hecho dos últimos fines: el fin último único, el último "simpliciter", es el fin sobrenatural, al que está subordinado el natural; pero como el orden sobrenatural presupone y se sobrepone al natural, todo lo que es contrario y aparte de Dios, como fin último natural, es contrario y aparte también de Dios, fin último sobrenatural.²⁴

Por consiguiente, el pecado, por su misma naturaleza e independientemente de la elevación del hombre al fin sobrenatural (seclusa omni fide et pertinente ad illam), es inmediata y próximamente contrario a la naturaleza racional; pero definitiva y finalmente es por sí mismo contrario y aparte de Dios, fin último natural: es, por lo tanto, por sí mismo ofensa de Dios. Una vez que de hecho el ser racional ha sido elevado al fin sobrenatural, y que éste presupone el natural, el pecado es de hecho por su misma naturaleza contrario y ofensa de Dios, en cuanto es fin último sobrenatural o fin último "simpliciter".

Pero el pecado no revestiría de hecho este carácter de ser ofensa y aparte de Dios, en cuanto fin sobrenatural, si Dios hubiese dejado al hombre en el estado de naturaleza pura, es decir, con sólo los preceptos de orden natural y teniendo por fin último a Dios, en cuanto fin último natural:

Pecatum igitur, seclusa omni fide et pertinente ad illam, est contra bonum rationis tanquam proximum finem, et contra bonum divinum tanquam alti-

²² In 1-2, q. 71, a. 6, n. 5.

²³ In 1-2, q. 71, a. 6, nn. 9 y 10.

²⁴ In 1-2, q. 71, a. 6, n. 9.

um finem ex hoc ipso quod est peccatum: et inordinatio eius est privati formalis rectitudinis actus, ferens aversionem ab incommutabili bono et offensivum illius. Et quoniam beatitudo supernaturalis supponit naturalem, ex consequenti, quantum est ex se, et contra Deum ut obiectum beatitudinis supernaturalis et aversionem ab eo et offensivum eius. Supposita autem fide, peccatum ipsum privat rectitudinem non solum legis naturae sed rationis sed divinae: opponitur enim ordini caritatis infusae et est offensivum Dei ultimi finis simpliciter. Has enim condiciones non habent actualiter peccata mortalia, si Deus creaturas rationales in suis partibus naturalibus precepit ac finibus reliquisset: quoniam quantum est ex se, ut dictum est, repugnant etiam supernaturalibus, utpote praesupponentibus naturalia.²⁵

Una consideración atenta de esta explicación es suficiente para convencerse de que Cayetano la basa totalmente en la posibilidad de la no-elevación al fin sobrenatural. Su punto de partida es la afirmación de que se puede hablar de Dios, como fin último de la creatura racional, de dos modos: como objeto de la felicidad sobrenatural, fin último "simpliciter" (fin último de hecho en el orden actual, que sólo por revelación conocemos), o como "obiectum beatitudinis possibilis naturaliter". No olvidemos que Cayetano concibe esta felicidad natural del ser racional como su bien último y definitivo en la otra vida, con exclusión de la felicidad sobrenatural; al afirmar que es "naturaliter possibilis", que dentro de un orden puramente natural es posible llegar a ella, afirma por lo mismo que ese estado de felicidad natural definitiva es en sí mismo posible. Es la misma afirmación, antes estudiada "de última perfección ad quam naturae studio veniri potest".

El núcleo central de la explicación de Cayetano está en que el pecado por su misma naturaleza y en el orden actual aparte de Dios en cuanto fin último sobrenatural: porque el fin sobrenatural presupone el fin natural o felicidad naturalmente posible, y el pecado, opuesto en cuanto tal a la naturaleza racional, no puede menos de apartar del fin último, que a ésta corresponde. El pecado—independientemente de toda elevación al orden sobrenatural—es por sí mismo ofensa de Dios y aparte de Él.

Ahora bien: no lo sería si no fuera posible otro fin último distinto del actual fin sobrenatural: pues, en ese caso, de no haber Dios elevado el hombre al fin sobrenatural—seclusa omni fide et pertinente ad illam—el pecado tan sólo sería opuesto a la naturaleza racional del hombre, y no apartaría de Dios, como fin último del hombre.

La conclusión de la explicación de Cayetano es que en el orden actual, el sobrenatural, el pecado aparte de hecho de Dios fin último

²⁵ In 1-2, q. 71, a. 6, n. 9.

sobrenatural: pero no produciría el pecado este efecto, si Dios no hubiese elevado al hombre a un fin sobrenatural, dejándole únicamente dentro de un orden puramente natural. "has enim condiciones non habent actualiter peccata mortalia si Deus creaturas rationales in suis partibus naturalibus, precepit ac finibus reliquisset".

Si esta última hipótesis, no fuese considerada por Cayetano como posible, resultaría que necesariamente, en todo caso y siempre, el pecado mortal produciría el efecto de apartar de Dios fin último sobrenatural; con lo cual vendría a tierra como una construcción totalmente irreal y fantástica toda la explicación de Cayetano. Más aún, si se piensa el fin sobrenatural como el único fin posible, el considerar que, de no ser tal el fin del hombre, el pecado no apartaría de ese fin y afirmar que todavía en ese caso el pecado apartaría de Dios, fin último natural (un fin imposible!) se reduce a una explicación totalmente ininteligible y absurda. Por lo tanto la afirmación última de Cayetano conclusión y síntesis de toda su explicación, sólo es inteligible en el sentido de que Dios pudo dejar al hombre en el fin último natural, sin elevarlo al fin sobrenatural. De igual modo que la afirmación de Cayetano—el ángel en las circunstancias en que de hecho se encontraba (elevado al fin sobrenatural) pecó al desear permanecer definitivamente en el estado de felicidad natural, pero no hubiese pecado deseando lo mismo en la hipótesis de no ser ordenado al fin sobrenatural—no tiene sentido si no piensa Cayetano como posible la hipótesis de la no-elevación a dicho fin.

8. Por último el mismo Cayetano se encarga de expresarnos formalmente por sí mismo su pensamiento acerca de la posibilidad de la no elevación del hombre al fin sobrenatural:

... si fingamus homini non fuisse revelatum aliquod expectans ad ordinem gratiae tunc esse subiectum Deo ut principio naturae, et esse subiectum Deo simpliciter, coinciderent. Modo autem ubi constat esse ordinem gratiae revelationem, haec duo non coincidunt: sed esse subiectum Deo ut principio naturae, est esse subiectum Deo secundum quid; esse autem subiectum Deo simpliciter, est subiecti sibi ut principio et fine naturae, gratiae et omnium quomodolibet.

Et ratio est quia post lapsum non datur medius status inter conversionem ad Deum supernaturalem finem, et aversionem ab ipso: licet ante lapsum dari potuerit medius status, quo in natura integra, nec creatus nec conversus erat homo ad Deum supernaturalem finem. Fuisset quippe tunc homo subiectus Deo simpliciter, non includendo nec excludendo ordinem gratiae: post lapsum autem oportet in conversione ad Deum simpliciter includi ordinem gratiae.²⁶

²⁶ In 1-2, q. 109, a. 7; nn. 5 y 6. Si Cayetano menciona aquí la "natura integra" y no la naturaleza pura, es porque, según él, el hombre en estado de naturaleza

De no haber sido elevado el hombre al orden sobrenatural, Dios en cuanto fin último natural, sería el fin último "simpliciter". Por eso, antes de la elevación al orden sobrenatural y del pecado original *pudo* darse un estado del hombre en que no estaría ni positivamente ordenado ni positivamente apartado de Dios, como fin último sobrenatural: En tal estado—posible—, el hombre hubiera estado ordenado al fin natural, que sería entonces el fin último "simpliciter".

Cayetano afirma también, de un modo implícito, la posibilidad de que Dios no elevarse el ser intelectual creado al orden sobrenatural en su tratado *De Potentia Neutra*, qu. 2, que hemos examinado lentamente en el Cap. III, nn. 1-12. Para refutar la teoría escolástica de un apetito natural de lo sobrenatural, aduce el argumento de que tal apetito llevaría consigo una exigencia natural o necesidad ontológica de lo sobrenatural: en ese caso lo sobrenatural *tendría que ser*. Es cierto que Cayetano pone la fuerza de su argumento en que en ese caso conoceríamos naturalmente y sin la revelación la existencia de lo sobrenatural; pero, en el proceso de su raciocinio, ese conocimiento natural de la existencia de lo sobrenatural, supone una existencia necesaria de lo sobrenatural, exigida por la imposibilidad de que un apetito natural se frustrase. (Cfr. Cap. III, nn. 9-11). Esta existencia necesaria de lo sobrenatural es, a su juicio, evidentemente falsa: ni siquiera se le ocurre detenerse a demostrar su falsedad. (De Pot. Neut., qu. 2, quod quartum). De este modo, al afirmar Cayetano que es falso que lo sobrenatural *tiene que ser*, afirma implícitamente que es verdad que lo sobrenatural *no tiene que ser*, *puede no ser*; pues, es evidente que, quien niega la necesidad de que algo exista, afirma implícitamente la posibilidad de que no exista. Por lo tanto, Cayetano afirma aquí de un modo universal y en términos equivalentes, ya que no textualmente, la posibilidad de que Dios no concediese al ser intelectual creado don sobrenatural alguno.

Examinados todos los pasajes en que Cayetano afirma la posibilidad del estado de naturaleza pura, se llega a la conclusión de que en todos ellos late un mismo pensamiento, no siempre expresado del mismo modo. Esta unidad de pensamiento aparece clara, si se organizan ordenadamente los elementos de cada uno de los pasajes estudiados; de este modo

pura no podría a la larga permanecer en un estado libre de pecado (*In 1-2*, q. 108, q. 2, n. 6 y 11; a. 3, nn. 5 y 6). Y el pecado, en cuanto es de su parte es contrario y pone fin al fin sobrenatural, aunque de hecho no sustra de él, sino en la hipótesis de que tal sea de hecho el fin último del hombre (*In 1-2*, q. 71, a. 6, n. 5). Pero queda en pie la afirmación de que Dios *pudo* no haber elevado el hombre al orden sobrenatural fin último natural. En el orden actual, el orden de la gracia, el hombre sólo está ordenado a Dios, como a su fin último sobrenatural, y por eso el fin natural no es el fin último "simpliciter" del hombre.

f) el fin último natural es ahora imposible "per accidens" una vez que Dios ha decretado ordenar la creatura racional al orden sobrenatural; pero es en sí mismo y prestando de esta circunstancia posible; "impossible per accidens". "de ultima perfectione ad quam naturae studio veniri potest" "Deus... obiectum beatitudinis naturaliter possibilia" "licet ante lapsum dari potuerit medius status in quod quo in natura integra nec aversus nec conversus erat homo ad Deum supernaturalem finem" (*In 1-2*, q. 63, a. 3, n. 12; q. 3, a. 7, n. 1; q. 71, a. 6, n. 9; q. 10, a. 7, n. 6).

9. No resulta tan fácil señalar los principios que condujeron a Cayetano a admitir la teoría de la posibilidad de la naturaleza pura, pues, como ya dijimos, ni una sola vez la presenta a modo de conclusión deducida de otras verdades, sino que se limita a afirmarlas de pasada y la emplea, más bien, para explicar otras verdades, como quien la supone en sí misma clara y cierta.

Sin embargo examinado atentamente el proceso de su pensamiento, se advierte que fueron dos los principios que le condujeron a dicha teoría: a) su concepción filosófica de la naturaleza; b) la distinción entre las perfecciones de orden natural y las de orden sobrenatural.

Inspirándose en Aristóteles (*De Potentia Neutra*, qu. 2, quod 4m. secundo; *In 1-2*, q. 12, a. 1, n. 9), Cayetano concibe la naturaleza como un sistema completo dentro de sí mismo e integrado por todos los principios activos y pasivos, en el que a toda potencia pasiva o inclinación natural, corresponde una potencia activa encargada de actuarla: ni potencia pasiva natural sin su correspondiente potencia activa natural, ni viceversa.

El principio básico en que esta concepción se funda es que una potencia natural (naturalmente inclinada a su acto, es decir, una inclinación o apetito natural), no puede frustrarse: por lo tanto, a todo apetito natural debe corresponder en la naturaleza una potencia activa capaz de satisfacerlo. (*De Pot. Neutra*, qu. 2, quod 4m. secundo et tertio). De aquí infiere Cayetano que no puede haber apetito o deseo natural sino de lo que está al alcance de las fuerzas naturales; lo contrario sería un absurdo. Conclusión ésta que condensa en una fórmula precisa: "Natura non largitur inclinationem ad aliquid ad quod tota vis naturae perducere nequit" (*In 1-2*, q. 12, a. 1, nn. 9 y 10) "naturalia desiderium non excedit vin naturae" (*In 1-2*, q. 3, a. 8, n. 1).

Este modo de concebir la naturaleza en general, determina en Cayetano su concepto de la naturaleza racional en particular: el apetito innato y el deseo efecto natural del entendimiento y la voluntad creadas,

se impone con más evidencia la conclusión de que Cayetano afirma cierta y claramente la posibilidad del estado de naturaleza pura.

a) en el orden actual de la Providencia los seres racionales han sido destinados por Dios a un fin sobrenatural (*In 1-2*, q. 3, a. 6, n. 6). (Ibid. q. 8, n. 1) Ésta es la situación "de facto" "modo... ubi constat ordinem gratiae revelatum" (*In 1-2*, q. 82, a. 1, n. 7; *In 2-2*, q. 2, a. 3, n. 7; *In 3-2*, q. 1, a. 3, n. 6; *In 1-2*, q. 71, a. 6, n. 9; q. 109, a. 7, n. 5).

b) tal es el fin de los seres racionales una vez supuesta su gratuita elevación al orden sobrenatural, es decir, una vez supuesta la voluntad divina de sobreañadir las perfecciones de orden sobrenatural a las naturales: "ex suppositione, scilicet superadditi ordinis supernaturalis" (*In 1-2*, q. 63, a. 3, nn. 10 y 12) "de ultima perfectione ad quam intellectus noster institutus supponitur" (*In 1-2*, q. 3, a. 7, n. 1) "supposita fide et omni pertinente ad illam" (*In 1-2*, q. 71, a. 6, n. 9) "superaddit ordinem gratiae" (*In 3-2*, q. 1, a. 3, n. 6) "per gratiam" (*In 2-2*, q. 2, a. 3, n. 7).

c) Por ser dicha elevación totalmente gratuita de parte de Dios, sólo puede conocerse por revelación el fin sobrenatural del hombre y del ángel: "revelatione... ostensus est ulterior finis" (*In 1-2*, q. 63, a. 3, n. 10) "beatitudo revelata" (*In 1-2*, q. 71, a. 6, n. 9) "ordinem gratiae revelatum" (*In 1-2*, q. 109, a. 7, n. 5); por eso tal fin conviene al hombre tal y como es conocido por el teólogo "qui in ordine ad Deum revelationem considerat omnia" (*In 1-2*, q. 3, a. 6, n. 6; q. 8, n. 1; q. 113, a. 10, n. 5; *In 1-2*, q. 12, a. 1, n. 10).

d) pero no es ese el fin último que corresponde al ser racional, considerado tan sólo según lo que por su naturaleza le conviene, es decir, tal y como el filósofo y la razón natural le conoce; considerado así el ser intelectual creado, le corresponde un fin último natural: "absolute, secundum solas rerum naturas" "absolute" "secundum id quod ex natura sua natus est acquirere" "ut homines" (*In 1-2*, q. 63, a. 3, n. 13; q. 12, a. 1, n. 10; q. 1, n. 10; *In 1-2*, q. 3, a. 6, n. 6) "haec enim modo philosophi posuerunt illa entia beata" "haec potius naturaliter cognosci et dici a philosophis" (*In 1-2*, q. 63, a. 3, n. 1; *In 1-2*, q. 71, a. 6, n. 10).

e) Por eso si Dios no hubiera gratuitamente elevado los seres racionales al orden sobrenatural, su fin último hubiera sido el fin natural; "si non superadditus esset a Deo ordo ille supernaturalis" "si Deus solum naturalem ordinem rerum creasset ac institueret" "si Deus creaturam rationalem in suis puris naturalibus praecceptis et finibus reliquisset" (*In 1-2*, q. 63, a. 3, n. 13; *In 1-2*, q. 113, a. 10, n. 5; q. 71, a. 6, n. 9).

no se extienden más allá de los objetos o perfecciones que están al alcance de sus fuerzas naturales; no puede haber en la naturaleza racional creada, apetito innato o deseo natural de ver a Dios; su apetecere innato y efecto, natural, tiende tan sólo a unirse definitivamente con Dios en la medida posible a sus facultades naturales mediante el conocimiento y el amor natural (*In 1-2*, q. 63, a. 3, n. 10; *In 1-2*, q. 3, a. 8, n. 1).

Una vez concebida así la naturaleza de los seres racionales, surge lógicamente el concepto de *felicitad natural perfecta*, que representa en Cayetano un paso decisivo hacia la teoría de la posibilidad del estado de naturaleza pura: es un estado en que el ángel o el alma separada del cuerpo alcanzarían la *perfección última correspondiente a su naturaleza*, con la perfecta satisfacción de sus apetitos y deseos naturales en el conocimiento de Dios posible a sus facultades naturales.

... (beatitudo) est ultima perfectio intellectualis naturae (*In 1-2*, q. 62, a. 1, n. 1); Si non superadditus esset a Deo ordo ille supernaturalis quolibet intelligentia animam naturalem absque peccato habere pro beatitudine ultima (*In 1-2*, q. 63, a. 3, n. 13); perfecta... beatitudo talis rei infimae quod est homo, consistit in conjunctione sibi proportionata ad summum... de homine... possumus loqui... secundum id quod ex natura sua natus est acquirere. Et sic... sufficit nos esse beatos ut homines: quod consistit in cognitione Dei quam hic et quam in anima separata naturaliter habere possumus (*In 1-2*, q. 3, a. 6, nn. 5 y 6).

Y así insensiblemente ha llegado Cayetano a la conclusión de que los seres racionales pueden dentro de un orden puramente natural y sin necesidad de ser elevados a la visión de la esencia divina, llegar a un estado definitivo de felicidad, en el que la naturaleza racional alcanzaría el grado último de perfección, que, en cuanto tal, le corresponde: "de ultima perfectione ad quam naturae studio veniri potest" (*In 1-2*, q. 3, a. 7, n. 1); Finis ultimus creaturae rationalis... Deus... ut obiectum beatitudinis naturaliter possibilis (*In 1-2*, q. 71, q. 6, n. 9).

Considerada pues la naturaleza del ángel y del hombre "absolute, secundum solas rerum naturas" no hay en tal estado de felicidad natural nada que repugne a la índole de tal naturaleza, así concebida; lejos de presentarse tal estado a la razón humana como en sí mismo imposible, se presenta como el estado de felicidad proporcionado y correspondiente a la naturaleza racional creada: "Hoc enim modo philosophi posuerunt entia illa beata" (*In 1-2*, q. 63, a. 3, n. 13).

De este modo su concepción de la naturaleza en general—a toda inclinación natural debe corresponder una potencia activa natural, pues de lo contrario aquella podría frustrarse—le condujo lógicamente

a una concepción de la naturaleza racional, que armoniza perfectamente con la teoría de la naturaleza pura, pues la felicidad natural se presenta entonces como el último complemento y la perfección suprema que a la índole de tal naturaleza corresponde. Por el contrario, aunque Cayetano no llegó a formular la conclusión de que el estado de naturaleza pura sería imposible, si en la naturaleza racional hubiera una tendencia innata a la visión de Dios; es, sin embargo, evidente que sus principios conducen inevitablemente a esa conclusión. Pues, si existiera dicho apetito natural y no elevara Dios la creatura racional al orden sobrenatural, sino que la dejara en el estado de naturaleza pura, se seguiría el absurdo de que tal apetito quedaría definitivamente frustrado de su objeto, por no haber en la naturaleza potencia activa capaz de satisfacerla. El mismo principio filosófico, en virtud del cual, Cayetano niega la existencia del apetito innato a la visión intuitiva de Dios, es también incompatible con la posibilidad del estado de naturaleza pura, en el caso en que la naturaleza racional poseyera esa tendencia innata: "nulla naturalis potentia est frustra. Ergo... oportet concedere supernaturaliam... debere esse": en la hipótesis de que exista un apetito natural a la visión sobrenatural de Dios, tal visión, no ya puede ser, sino que tiene que ser, para que tal apetito no exista en vano: por lo tanto, no es posible el estado de naturaleza pura, pues en él sería en vano y quedaría frustrado irremisiblemente el apetito natural de ver a Dios.

El apetito innato impone, según Cayetano, la exigencia ontológica de su objeto: de existir un apetito innato de la visión de Dios, ésta tendría que ser, no podría menos de ser el fin último del hombre: sería el único fin posible de la creatura racional. Por lo tanto, para que el hombre pueda ser destinado a la visión de Dios, se requeriría que no hubiese en la naturaleza humana tal apetito. Entonces nada hay en el hombre que exija la visión de Dios y puede no ser destinado a ella: fuera de ella, puede alcanzar la perfección suprema correspondiente a sus facultades naturales activas y apetitivas.

10. No fué su concepción filosófica de la naturaleza el único punto de partida desde el que Cayetano llegó a la conclusión de la posibilidad de la naturaleza pura.

Tuvo además otro punto de partida de índole totalmente teológica: la distinción—en el conjunto de perfecciones creadas existentes—entre las perfecciones de orden natural y las de orden sobrenatural:

... adverte bona creata distingui in duos ordines, unus est ordo naturae, alter est ordo gratiae. In primo ordine sunt omnes substantiae creatae et proprietates, actiones, passionis et quaecumque quomodolibet eius naturaliter conve-

niunt. In secundo autem quantum ad propositum spectat, inveniuntur quaedam res quae ita sunt de ordine gratiae ut sint de genere Dei: ut caritas et lumen gloriae... quia abibi bonum potest esse natura est consuetudine alienius creaturae creatae vi creabilis. Non potest siquidem fieri aliqua creatura quae sit snapte natura beata beatitudine illa quae consistit in fruitione promissa nobis in caelesti patria...²⁸

El "ordo naturae" comprende las sustancias creadas y todo lo que les conviene "naturaliter", como propio de ellas: el "ordo gratiae" comprende perfecciones que son propias de Dios, de orden divino, y por eso no pueden convenir naturalmente a ningún ser creado.

Estos dos órdenes representan dos modos diversos de darse Dios a participar a los seres creados:

... est autem inter hos duos modos tanta distantia quod iuxta primum modum distributae sunt participationes, imitationes atque similitudines Dei, sic ut constituerentur illae substantiae rerum, quae naturae entium dicuntur, cum suis conditionibus naturalibus: Deus autem ipse extra et supra totum universum in sibi soli propria excellentissima natura remanet solus, in sui ipsius fruitione beatus. Iuxta secundum autem modum, naturae suae propria Deus communicavit creaturae: scilicet, videre Deum, frui Deo viis per essentialia. Quae quia non possunt sic communicari ut naturalis est consuetudine sint creaturae, ideo supernaturaliter ne ex superabundantiore gratia Deus, quod sibi soli ex naturali ordine remanserat proprium, commune fecit creaturae... Ita quod Dei communicatio, quae impossibilis est naturali ordini, concessa est secundum supernaturalium ordinem gratiae.²⁹

Aun supuestas las perfecciones todas de orden natural, quedan todavía las de orden sobrenatural, que son propias de la naturaleza divina. La visión de la esencia divina, por ser una perfección de orden divino, propia de la naturaleza divina, no puede conllevar naturalmente a ningún ser creado; es una perfección imposible dentro del orden puramente natural y sólo es comunicada por Dios "ex superabundantiore gratia": "secundum supernaturalem ordinem gratiae": Cayetano vincula inseparablemente la gratuidad de los dones sobrenaturales a su sobrenaturalidad.

Por eso, si es verdad que Dios ha querido comunicarse según las perfecciones de orden natural, creando libremente el universo, y en él la naturaleza racional capaz de ser elevada al orden divino de la visión beatífica, no lo es menos que la comunicación de las perfecciones sobrenaturales, incluye sobre esto la actual elevación gratuita de los seres racionales a dicho orden.

²⁸ *Quaestiones* 2, 2.

²⁹ *In 2.ª S. Th.*, q. 1, a. 1, n. 7.

La razón única de que las perfecciones de orden divino hayan sido concedidas por Dios a la naturaleza racional, es sencillamente porque Dios de hecho, no contento con crear libremente el universo, ha querido gratuitamente sobreenfadarla a las de orden natural: Acto libre de la voluntad divina que sólo por revelación puede ser conocido.

Tribus namque modis, plus quam genere diversis, Deus qui est ipsum summum bonum, intelligi potest communicari seipsum creaturae: Primo quasi naturaliter communicando se ipsum. Et sic communicavit se ipsum universo creando et conservando libere universum. Secundo, supernaturaliter communicando seipsum. Et sic communicavit seipsum universo elevando omnes intellectuales et racionales substantias in consortium divinae naturae per gratiam: cuius non solum capaces gratuita benignitate effecit, sed etiam actualiter participes ab initio.³⁰

... scito quod de facto tantus est divinae amor erga universum, ut non sufficeret Deo communicare se per naturales participationes, creando universum ex tot essentiali participationibus constitutum quod divina bonitas naturaliter participabilis secundum ordinem suae sapientiae erat; sed cum videre Deum fruique aperte Deo soli divinae naturae naturale esse posset, se per hoc creatas et creabiles naturae non poterant naturali participatione habere divinam visionem se perfectam fruitionem; communicavit per gratiam quod incommunicabile erat per naturam et effecit omnes intellectuales et racionales creaturas habiles ad divinam visionem et fruitionem ex hoc ipso quod ordinavit eas ut essent divinae naturae consortes per gratiam, et ad id quod soli Deo naturale est, scilicet, videre Deum et frui Deo, pervenire posset.³¹

Et si per se patet tres qui de facto in universo inveniuntur ordines consideravimus, videlicet ordinem naturae et ordinem gratiae et ordinem Dei et creaturas simul, videlicet quod secundum supponit primum et tertium supponit utrumque... ita quod Deus primo ordinavit universum secundum ordinem naturae; et quoniam universum secundum talem ordinem non attingit ad fruitionem divinam, superaddidit ordinem gratiae.³²

... in quae ex sola Dei voluntate supra omne debitum creaturae proveniunt nobis non innotescunt nisi quatenus in Sacra Scriptura, in qua divina nobis voluntas manifestatur, innotescunt.³³

Pertinentia ad commune influentiam sunt ea quae Deus ut primum agens, quasi suprema natura facit, ut creatio, conservatio, ordinatio universi...; et quae Deus, ut tale agens, puta glorificatio, manifestatio nobis ordine, facit, ut iustificatio impii, collatio gratiae, etc.³⁴

Cayetano, evidentemente, reclama para las perfecciones de orden sobrenatural, por razón de su intrínseca excelencia, una gratuidad

²⁸ *In 2.ª S. Th.*, q. 1, a. 1, n. 7.

²⁹ *In 2.ª S. Th.*, q. 2, a. 3, n. 7.

³⁰ *In 2.ª S. Th.*, q. 1, a. 3, n. 6.

³¹ *Ibid.*, n. 1.

³² *In 2.ª S. Th.*, q. 106, a. 8, n. 2.

especial que no tienen las de orden sobrenatural: son gratuitamente sobreenfadarlas a aquellas "ex superabundantiore gratia". No son gratuitas de cualquier modo, sino en comparación a las de orden natural. No es suficiente, por lo tanto, la gratuidad que implica el acto creador libre de Dios; pues esta gratuidad la tienen también las perfecciones de orden natural, según Cayetano. Es una gratuidad tal que en su comparación las perfecciones de orden natural son *debidas*. Lo natural es a lo sobrenatural como lo debido a lo gratuito. (Cfr. cap. 2, n. 2).

Las perfecciones de orden natural son debidas, según Cayetano, en el sentido de que, aunque Dios creó libremente el universo—in opere creationis proprie nulla potest inveniri ratio debiti respectu alicuius creaturae—, sin embargo, una vez que Dios libremente quiso crear algo, "creatione supposita", no pudo menos de querer comunicarle las perfecciones de orden natural.³⁵

Cayetano encuentra esto tan obvio que se contenta con remitirse a S. Tomás (Contra Gentes, 1, 2, c. 29), donde el Angélico explica de este modo en qué sentido las perfecciones de orden natural son *debidas*.

Las perfecciones sobrenaturales no revisten ese carácter de *debidas*. Por lo tanto la gratuidad del "ordo gratiae", no puede consistir sino en que Dios pudo querer crear el universo y en él los seres racionales, y no querer comunicarle las perfecciones de dicho orden: es decir, que pudo dejar definitivamente los seres racionales en el estado de naturaleza pura, comunicándoles tan sólo las perfecciones debidas a la naturaleza y no sobreenfadiendo gratuitamente las sobrenaturales.

De esta manera, de la diferencia entre las perfecciones del "ordo naturae" y las del "ordo gratiae", a saber, a) las unas, propias de una naturaleza creada; las otras, ex genere Dei; b) las unas debidas, las otras gratuitas; c) las unas comunicadas por simple creación, las otras sobreenfadaradas por gratuita elevación, llega Cayetano a la conclusión de que Dios pudo crear las primeras sin añadir las segundas. Para llegar a esta conclusión no hizo sino ponerse en la hipótesis de que Dios no hubiese comunicado los dones sobrenaturales y estar en la cuenta de que tal hipótesis es posible, una vez que estos dones son gratuitos.

11. Para convencerse de que esta explicación no es apriorística, sino que realmente refleja el proceso del pensamiento de Cayetano, basta considerar los pasajes—ya estudiados—, en que afirma la posibilidad de la naturaleza pura y compararlos con los textos que acabamos de citar:

³⁵ *In 1.ª S. Th.*, q. 21, a. 4, n. 3; cfr. *In 1.ª S. Th.*, q. 114, a. 1, n. 2.

a) el "ordo gratiae" fué sobreañadido por Dios "ex abundantiore gratia" "superaddidit ordinem gratiae".

Quoniam si non superadditis esset a Deo ordo ille supernaturalis, quae libet intelligentia ultimam naturalem obsequi prece habere pro beatitudine ultima; hoc enim modo philosophi posuerunt entia illa beata³⁶.

Ahora es imposible el orden puramente natural "ex suppositione se. superadditi ordinis supernaturalis"³⁷.

b) Dios creando el universo se comunicó según el orden natural de las cosas; pero, sobre esto quiso comunicarse sobrenaturalmente "elevando omnes intellectuales et rationales creaturas in consortium divinae naturae per gratiam" "effectus actualiter participes ab initio".

Por eso las creaturas racionales reciben esta ordenación al fin sobrenatural como natural: "quoniam Deus ab initio instituit creaturam rationalem ad hunc supremum ordinem elevandam... ideo ut naturale hoc accipit, quod non acciperet si Deus solum naturalem rerum ordinem creasset ac instituisse"³⁸. Dios pudo no elevarla gratuitamente dándola en su condición natural:

Has enim conditiones non habent actualiter peccata mortalia, si Deus creaturam rationalem in suis puris naturalibus praeceptis ac finibus reliquisset³⁹.

c) Dios no se ha contentado "de facto" con comunicarse según el orden natural, sino que gratuitamente ha ordenado "ordinavit" las creaturas racionales a la visión de su esencia.

Por eso tal es de hecho el último fin del hombre: pero no es éste el fin único posible. Et consequenter... de ultimo fine in speciali etiam, sed naturali, Deo, scilicet, scito quantum possibile naturaliter est; quoniam in eo etiam ratio naturalis beatitudinis salvat. Sed hoc tertium relinquatur: quia de facto Deus creaturam rationalem ad ulteriorem finem ordinavit⁴⁰.

Partiendo de dos puntos de partida diversos: a) su concepto filosófico de la naturaleza, b) la distinción de las perfecciones naturales y las sobrenaturales—Cayetano llegó por dos caminos y dos procesos diversos a una misma conclusión: la posibilidad del estado de naturaleza pura. El primer proceso concluye directamente a la posibilidad intrínseca de

³⁶ In I. R. Th., q. 63, a. 3, n. 13.

³⁷ In I. R. Th., q. 63, a. 3, n. 12.

³⁸ In I. R. Th., q. 113, a. 10, n. 5.

³⁹ Ibid., q. 71, a. 6, n. 9.

⁴⁰ In I. R. Th., q. 62, a. 1, n. 7.

tal estado e indirectamente a su posibilidad extrínseca: Tal estado es en sí mismo posible: luego Dios pudo crearlo. El segundo, por el contrario, concluye inmediatamente a su posibilidad extrínseca e, indirectamente a su posibilidad intrínseca: Dios pudo crear al hombre en el estado de naturaleza pura: luego tal estado es en sí mismo posible.

12. Es evidente que el segundo proceso posee mucho más alto valor teológico por arrancar directamente del dogma de la gratuidad del orden sobrenatural.

En realidad de verdad son dos procesos autónomos de por sí e independientes, en el sentido de que cada uno es suficiente para llegar a la conclusión final y es imposible reducirlos a un solo principio.

Cayetano deduce de la gratuidad del orden sobrenatural la posibilidad de un orden puramente natural. Pudo, tal vez, partiendo de aquí, deducir la no-existencia del apetito innato de la visión de Dios: De hecho no procedió así; aun de haber intentado demostrar así su tesis contra Escoto, hubiese tenido que recurrir en último término a su principio de que, "un apetito natural no puede frustrarse", para deducir que, pues el estado de naturaleza pura es posible y en tal hipótesis el apetito natural de ver a Dios se hubiese frustrado, no puede existir tal apetito.

Es igualmente cierto que de su principio filosófico "nulla naturalis potentia est frustra" deduce Cayetano "supernaturalis illa debere esse": En tal forma que de tal principio se sigue lógicamente (Cayetano no llegó a deducir esta conclusión) que, de admitirse el apetito innato de la visión de Dios, el estado de naturaleza pura sería imposible. Pero debe notarse que, si en tal caso parece la posibilidad de la naturaleza pura, es, porque en virtud del mismo principio, previamente parece la gratuidad del orden sobrenatural (supernaturalia illa... debere esse); y, por lo tanto, queda suprimido el principio fundamental que es el punto de partida del segundo proceso. Pero, admitido el principio de la gratuidad del orden sobrenatural, el proceso que de él deduce la posibilidad de la naturaleza pura, es por sí sólo suficiente, tal como se encuentra en Cayetano, para deducir tal conclusión. Por lo tanto, el valor de este proceso permanece intacto, aun cuando se suponga falsa la concepción filosófica de Cayetano, en que el primer proceso se basa.

Se comprende perfectamente que, quien admitiera la gratuidad de las perfecciones sobrenaturales (en el sentido de no debidas a la naturaleza, como Cayetano las concibe), aun cuando por otra parte admitiese el apetito innato de la visión beatífica, podría deducir de tal gratuidad la posibilidad del estado de naturaleza pura; pero debería, en verdad, para mantener la gratuidad y su conclusión, salvar la dificultad que resulta del principio "nulla naturalis potentia est frustra".

Sería un error pensar que Cayetano propone por separado los dos procesos que le llevaron a admitir la posibilidad de la naturaleza pura: probablemente ni se dio cuenta de su dualidad. En los textos, en que afirma dicha posibilidad, ambos procesos se entrecruzan continuamente. Cayetano encontró que la verdad teológica de la gratuidad del orden sobrenatural, se armonizaba perfectamente con la no-existencia del apetito innato de ver a Dios, y ambas a su vez, con su concepto filosófico de la naturaleza; vió converger todos estos elementos en una conclusión común, la de la posibilidad del estado de naturaleza pura, y no se preocupó de deslindar refleja y sistemáticamente la significación y valor de cada uno de ellos. Esto no impide sin embargo que realmente ambos se encuentren en su pensamiento⁴¹.

⁴¹ Debe notarse que, precisamente para refutar la existencia de un apetito natural de lo sobrenatural, Cayetano parte de la verdad, para él evidente, de que lo sobrenatural pudo no ser. De Pot. Neutra, q. 2, quod quantum, cfr. esp. III, nn. 5-11. No es, por lo tanto, la negación del apetito natural de ver a Dios el único principio que le llevó a afirmar la posibilidad de la no-elevación del hombre al orden sobrenatural. Esta posibilidad es ya para él cierta, como una consecuencia de la gratuidad de lo sobrenatural. No creemos puramente casual el hecho de que precisamente en este tratado de Pot. Neutra, en el que implícitamente afirma la posibilidad de la no-existencia del orden sobrenatural, haya contrapuesto Cayetano lo sobrenatural a lo natural, como lo "debidido" a lo "debidido a la naturaleza". "Supernaturale est, quod supra facultatem ordinis creaturae debet in eis inest. Omnes enim naturae a supernaturalibus distinguimus frequenter una per hoc quod aliquid sit secundum debitum naturae ordinem, et aliquid sit supra eum." (De Pot. Neut., q. 2, quod tertium, cfr. esp. III, nn. 12).

CAPÍTULO VII

SITUACION DEL HOMBRE EN EL ESTADO DE NATURALEZA PURA EN ORDEN A LA CONSECUION DE SU ÚLTIMO FIN

1. Una vez que hemos llegado a la conclusión de que Cayetano admitió la posibilidad del estado de naturaleza pura, nos queda tan sólo por estudiar las condiciones en que se encontraría el hombre (en ángel alcanzaría instantáneamente su felicidad y perfección última natural) en orden a la consecución de su último fin. De este modo aparecerá claro el grado de perfección y desarrollo que alcanzó en Cayetano la teoría de la posibilidad del estado de naturaleza pura.

En Cayetano se encuentra, claro y preciso, el concepto de un orden moral, puramente natural.

En el vértice de dicho orden coloca a Dios, fin último natural de la creatura racional. Cayetano insiste en que hay que distinguir entre Dios, en cuanto fin último sobrenatural o fin último "simpliciter", y Dios, en cuanto fin último natural o "in genere". El primero es sólo conocido por revelación y por eso es el fin último que el teólogo considera en el hombre; el segundo es el que el filósofo, guiado por la pura razón, admite en el hombre.

Finis ultimas creaturae rationalis, ut sic, est Deus dupliciter: primo ut obiectum beatitudinis possibilis naturaliter; secundo ut obiectum beatitudinis reuelatae. Nec Deus sic et sic se habet ut duo disparati fines ultimi: sed quoniam gratia praesupponit et perficit naturam. Deus ut finis naturalis est finis ultimus quasi in genere et quasi subordinatur sibi ipsi ut finis est beatitudinis reuelatae, tanquam finis ultimo simpliciter. Propter quod quicquid contrariatur Deo ut fini naturali rationalis creaturae, repugnat consequenter eidem ut fini supernaturali; quoniam non quicquid ordinatur ad Deum ut finem naturalem, ordinatur ad eundem ut supernaturalem⁴².

⁴² In I. R. Th., q. 71, a. 6, n. 9; cfr. In I. R. Th., q. 23, a. 1, n. 1; In I. R. Th., q. 62, a. 2, n. 1; q. 65, a. 2, n. 1; In I. R. Th., q. 10, a. 4, n. 2.

No son de hecho dos fines últimos. En el actual orden elegido por Dios el fin último del hombre es el fin sobrenatural; por eso es el fin último "simpliciter". Pero en el estado de naturaleza pura el fin último natural sería al mismo tiempo el fin último "simpliciter". Por eso aunque actualmente no puede darse estado moral intermedio entre el estado en gracia, u ordenación a Dios fin sobrenatural, y el estado de pecado mortal o apartamiento del fin sobrenatural; si embargo, pudo darse en otro orden un tercer estado, en que el hombre no estaría ni apartado ni ordenado a tal fin, sino sometido simplemente a Dios, en cuanto fin último natural.²

La razón de que actualmente no sea posible un estado intermedio entre la gracia y el pecado está en que, una vez elevada la naturaleza humana al orden sobrenatural, la ausencia de la gracia santificante no es en ella una mera carencia, sino la privación de su debida ordenación a Dios y por lo tanto, un pecado, ya sea original, ya sea personal. Pero si se considera el hombre "absolute", es decir, según lo que por sola su naturaleza le conviene, entre la gracia y el pecado se da el estado intermedio de la rectitud moral natural, que excluye tanto el pecado como la gracia.

"... licet gratia et peccatum sunt contraria mediata respectu hominis absolute accepti; non tamen sunt mediata respectu hominis lapidi: sicut cecitas et virus sunt mediata respectu canis asilati, non tamen respectu canis decem dierum".³

Habet enim se rectitudo naturalis ad gratiam et culpam, non ut tertium oppositum aut medium per participationem, inter quae est mutatio, sed ut medium per abrogationem, quia neutrum includit et eam utroque stat; ut patet in angelis, si non peccaverunt nisi per respectum ad ea quae sunt gratiae.⁴

2. Para mantenerse el hombre en ese estado de rectitud natural debería observar el orden ético natural determinado por la ley eterna de Dios, que se manifiesta en los principios de la ley natural y las conclusiones que de ellos deduce la razón:

"... homo tribus legibus eget ad sui rectitudinem moralem, scilicet rectitudine requisita pro caelesti gratia. Nam eget lege aeterna, naturali et humana: quae nihil aliud sunt quam ratio divina gubernationis in Deo, principia practica naturaliter per se nota et conclusiones eorum per discursum rationis adinventae. Quibus si coniungatur quod homo super haec est ordinatus ad fines supernaturales adscripturae civis caelestis patriae, manifestum erit quod oportet legem quartam superaddere, scilicet, divinam, ut in quarto articulo dicitur:

² In 1-2, q. 109, a. 7, n. 3-4. (Véase cap. 6, n. 8).

³ In Sent., 1. 4, d. 21, n. 5, fol. 200 v.

⁴ In 1-2, q. 113, a. 2, n. 12. Cfr. Ibid., n. 1, 6, 7, n. 10.

quae, secundum diversitatem status hominis in ordine illo supernaturali, distincta est in veterem et novam.⁵

Está completamente claro en Cayetano el concepto del acto moral bueno, bajo todos los aspectos, tanto por razón del objeto, como por razón de las circunstancias y por la intención explícita o implícita de Dios, como fin último natural:

Sufficit habere Deum pro ultimo fine actus humani ad hoc ut non sit malus ex defectu circumstantiae ultimi finis naturalis.⁶

El pecado en estado de naturaleza pura, sería según Cayetano, verdadera ofensa de Dios, y apartaría del fin último natural; sólo en el orden actual el pecado aparta de Dios, como fin último sobrenatural.⁷

No falta por lo tanto en Cayetano ninguna de las nociones fundamentales que requiere la concepción de un orden moral natural: Dios, fin último natural; ley natural; estado de rectitud natural u ordenación a ese fin último; actos moralmente buenos o malos, que acercan o apartan de ese fin.

La razón humana puede según Cayetano demostrar la existencia de Dios y conocer que es Uno, Señor de todo Acto Puro, Eterno, Incorpóreo, Inteligente.⁸

Puede conocer igualmente que Dios es el Bien Supremo y fin último de todo:

"... cognoscere Deum esse finem universi totius, propter se tantum diligendum et alia propter ipsum, naturali ratione absque omni fide patet".⁹

Más aún: si bien los filósofos no llegaron de hecho a descubrir en el pecado el aspecto de ofensa de Dios; la razón humana puede naturalmente conocer que el pecado ofende a Dios, y aparta de él.¹⁰

El hombre puede sin la revelación llegar a conocer que por razón de su dependencia del Ser Supremo, debe recurrir a El y ofrecerle sacrificios.¹¹ En cuanto al conocimiento de los preceptos de moral natural, Cayetano, al no añadir nada por cuenta propia, aprueba implícitamente lo que dice S. Tomás, a saber, que el hombre conoce naturalmente los preceptos que "sunt absolute de lege naturae".¹²

⁵ In 1-2 S. Th., q. 91, a. 4, n. 1.

⁶ In 1-2, q. 109, a. 2, n. 20; cfr. In 1-2, q. 10, a. 9, n. 1; In 2-2, q. 29, a. 7, n. 2; In 1-2, q. 65, a. 2, n. 1; In 2-2, q. 10, a. 4, n. 2.

⁷ In 1-2, q. 71, a. 6, n. 9. (Véase el texto en el capítulo 6, n. 7).

⁸ Comment. in Epist. ad Rom., cap. 1, vv. 18-20; In Rom. Ieron., cap. 1, v. 2.

⁹ In 1-2, q. 10, a. 4, n. 2; Cfr. 1-2, q. 109, a. 2, n. 19.

¹⁰ In Epist. ad Rom., cap. 7, vv. 2-7; In 1-2, q. 71, a. 6, n. 8 y 10.

¹¹ In 2-2, q. 85, a. 1, nn. 1, 2, 3.

¹² In 1-2, q. 100, a. 1, n. c.

3. ¿Cuál sería, según Cayetano, el poder del hombre, según sus fuerzas puramente naturales, para guardar este orden ético natural conocido por la razón?

El hombre antes de haber caído por el pecado original poseía la gracia santificante y el don sobrenatural y gratuito de la justicia original.

La gracia santificante le ponía en condiciones de merecer la felicidad sobrenatural. La justicia original causaba en el hombre una sumisión perfecta e indefectible de las facultades inferiores a las superiores y de las superiores a Dios, no en cuanto fin sobrenatural, sino en cuanto causa suprema del orden natural.¹³

Entre estado de sumisión indefectible de las facultades inferiores a las superiores y el estado de rebeldía de las mismas, en que consiste la concupiscencia, Cayetano imagina (decimos, *imagina*, porque según el mismo Cayetano tal estado, ni se ha dado, ni puede darse separado del estado de justicia original)¹⁴, un tercer estado intermedio—que él llama "status consonus naturae humanae"¹⁵, en el cual las facultades inferiores estarían lo suficiente y debidamente sometidas a las superiores, para que pudiesen ser mantenidas dentro de un equilibrio y control propio de un ser racional:

Inter naturam autem in puris naturalibus, et naturam in statu consonum naturae rationali, differentia clara est: quod in puris naturalibus contrariatur appetitus sensibilis et rationalis, dum non plene rationali subiecitur sensibilis, sed sit liber, tendens quandoque in propriam bonum praeter rationis ordinem; in statu autem consonum naturae rationali, pars superior recte se habet ad Deum ut principium omnium naturaliter notum, et inferiora a rationis ordine, etsi exorbitare possint, non tamen permittuntur. Huiusmodi, namque, vita naturalis est homini secundum rationalem naturam, quoniam naturale bonum eius est secundum rationem esse: naturalis autem non ut ex principis naturae fluens, sed ut secundum naturam existens rationalem.¹⁶

Tal estado "consonus naturae humanae" sería efecto de lo que Cayetano llama "vigor rationis", una especie de intensificación o reforzamiento del poder de control de la razón sobre las facultades inferiores:

Quoad secundum, sciendum est quod vita humana in et ex puris naturalibus, peragi non potest absque peccato: et hoc ex intrinseco defectu virium animae, quoniam appetitum diversitas testatur. Et quia aequalis est sufficientia naturae lapsae et naturae in puris naturalibus, consequens est quod appella-

¹³ In 1-2, q. 109, a. 2, nn. 3, 4, 9, 10.

¹⁴ In 1-2, q. 109, a. 2, n. 5.

¹⁵ In 1-2, q. 109, a. 2, nn. 3, 4, 6.

¹⁶ In 1-2, q. 109, a. 2, n. 4.

tione naturae integrae non intelligitur in littera in puris naturalibus. Sed intelligitur natura in statu consonum naturae rationali: qui addit supra pure naturalem vigorem rationis, seu superioris partis animae, ad conservandum status naturae in sano discursu. Non est autem vigor hic gratiae aut naturae simpliciter, sed quodammodo gratiae et quodammodo naturae. Non est simpliciter naturae, quia non fuit ex natura: non simpliciter gratiae, quia ad nihil se extendit nisi ad naturae rationalis proportionatum bonum, scilicet vivere secundum rationem. Est quodammodo gratiae et quodammodo naturae, pro quanto homo nunquam habet, aut habere potest ex naturalibus hunc vigorem, sed ex coniunctione ad donum originalis iustitiae.¹⁷

El "vigor rationis" representa una propiedad que perfecciona el hombre dentro únicamente de la línea de la racionalidad y le constituirá en el estado de "natura integra", sin elevarle al fin sobrenatural. Pero no es una perfección que proviene necesariamente a modo de propiedad natural, de la naturaleza humana, sino que tan sólo puede convenir al hombre como don gratuitamente sobrealimentado por Dios: es el don gratuito de la integridad:

Quia igitur vigor iste possessive est gratuitus, quia non habetur nisi in coniunctione ad statum gratuitum originalis iustitiae; et essentialiter est naturalis, quia vigor est superioris partis animae nostrae secundum naturam rationalem, ad solum et omne bonum rationi proportionatum se extendens: ideo sic adiunctus puris naturalibus, constituit statum naturae integrae; et per istius deperditionem natura est corrupta.¹⁸

Por el pecado original el hombre perdió todos los dones gratuitamente sobrealimentados por Dios a su naturaleza, tanto la gracia, como la justicia original y el "vigor rationis".¹⁹ y sus facultades volvieron a encontrarse en las mismas condiciones que les hubieran correspondido en el estado de naturaleza pura. Por lo tanto, el poder, que para obrar el bien tiene el hombre en el estado de naturaleza caída, es el mismo que hubiera tenido en el estado de naturaleza pura. No hay más diferencia entre ambos estados, sino que en el estado de naturaleza caída la ausencia de la gracia y la justicia original revisten el carácter de privación de algo que el hombre debería tener, de no haber pecado; mientras que en el estado de naturaleza pura la ausencia de tales dones gratuitos revestiría el carácter de mera carencia de algo indebido a la naturaleza humana:

Ad evidentiā huius rei, tria facere oportet: primo, quid clarum, et quid obscurum hic sit; secundo, quid veritas habet; tertio, quomodo obiectio-

¹⁷ In 1-2, q. 109, a. 2, n. 6.

¹⁸ Ibid., n. 7.

¹⁹ Cfr. In 1-2, q. 109, a. 2, nn. 7, 8, 10.

solventes sunt. Quod primum, natura nostra, quantum ad propositum spectat, in quibus statibus, seu modis, considerari potest: scilicet, in puris naturalibus; secundo, in statu consensu naturae rationali, ut scilicet servetur rectitudo rationalis in omnibus partibus animae; tertio, in statu domi iustitiae originalis, scilicet gratia gratum faciente secundum rem vel rationem; quarto, in statu gratiae gratum facientis; quinto, in statu naturae lapsae. Et licet in his statibus plura examinanda iudici possint, in proposito tamen tota difficultas consistit in differentia inter secundum et tertium. Aliorum namque differentiae facile patet: nam in prompta sunt. Nisi quis non penetret differentiam inter naturam in puris naturalibus, et naturam lapsam. Quae, ut unio verbo dicatur, tanta est quanta est inter personam nudam ab initio, et personam expoliatam. Et hoc dico secundum rem: secundum rationes vero rerum, multa adveniunt.

Sicut enim persona nuda, et persona expoliata, non distinguuntur in hoc quod una sit magis aut minus nuda; ita natura in puris naturalibus, et natura expoliata gratia et iustitia originali, non differunt per hoc quod altera earum sit magis aut minus in naturalibus destituta. Et ratio est quia destitutio sequens expoliationem gratiae et iustitiae originalis, non est effectus illius nisi per accidens, ut removens prohibens: expoliatio enim abstatit gratiam et iustitiam, quae prohibebat vires animae secundum seipsas disponi. Ex removeniente namque prohibens non sequitur maior aut minor effectus naturalis quam ex natura sequatur: non enim magis aut minus movetur lapis, remoto prohibente, quam a gravitate propria absolute fuisset motus. Propter quod, cum natura ex peccato originali sit sibi ipsi derelicta tam in anima quam in corpore, non maior destitutio est in natura lapsa, quam in natura in puris naturalibus. Sicut non est magis redditum corruptibile corpus nostrum ex peccato originali sibi derelictum, quam ex natura fuisset simpliciter.

Sed quantum ad rationes rerum, magna differentia est. Quia sicut in persona nuda nuditas negationis rationem habet, in expoliata vero habet rationem privationis vestis debita conservari, etc.; ita defectus animae et corporis naturae in puris naturalibus seu culpa nec poenae nec vulnerum, etc.; rationem habent, sed naturalium conditionum; in natura autem lapsa habent rationem corruptionum, vulnerrum, poenae, et culpa in parte susceptiva illius. Unde patet quod, quantum ad sufficientiam naturae humanae ad opera naturae proportionata, idem est iudicium de natura in puris naturalibus, et de natura lapsa; quia utrobique vires sunt aeque dispositae.¹⁹

¹⁹ In 1-2, q. 109, q. 2, n. 3; cfr. ibid. n. 10.—Como se ve evidentemente en el texto citado, antes que Domingo de Soto, habla Cayetano formulando el principio de que entre el hombre en estado de naturaleza caída y el hombre en estado de naturaleza expoliata. No parece exacto por lo tanto atribuir a Domingo de Soto la paternidad de esta doctrina, como lo hace H. Rondet (*Le Problème de la nature pure et la Théologie*, 1937, p. 101). Véase, por ejemplo, de S. Petre, *tomus 25*, C. 1—D. 1948, p. 518. No quisiera decir con esto que Cayetano haya formulado el primero dicho principio. ¿Puede considerarse dicho principio como algo nuevo al principio común entre los teólogos del siglo XIV y XV, a partir de S. Tomás y Escoto, de que la ausencia de la justicia original, grata y violenta beatifica en la naturaleza caída revisten el carácter de privación?

De esta manera establece Cayetano de un modo general cual es el poder de obrar el bien y evitar el pecado que tendría el hombre en el estado de naturaleza pura; en tal estado el hombre se hallaría internamente por lo que respecta a sus facultades naturales en la misma situación en que se halla en el estado de naturaleza caída; es decir, no ya, en el equilibrio que produciría el "vigor rationis", sino bajo el desequilibrio causado por la concupiscencia, que al igual que la muerte, es natural en el hombre.²⁰

4. Al querer determinar en particular hasta donde alcanzan las fuerzas naturales del hombre para obrar el bien, afirma Cayetano que el hombre puede por las fuerzas naturales hacer actos moralmente buenos en los que nada falte para su completa bondad moral, ni siquiera la circunstancia del último fin natural:

Ad secundum fundamentum, quod tanti fit, dicitur quod etiam infidelis potest in aliquo actu habere Deum ut finem naturae et ultimum finem, propter seipsum Deum summum bonum. Potest enim, ut dictum est, cognoscere ex philosophia Deum esse summum bonum universi extra illud, et finem ultimum omnium; et operari iustum aliquod, et eligere vitationem malorum, puta homicidii, adulterii, ne faciat iniustum, quod, quia malum est, dissonat summo bono; et similiter in faciendis bonis, quia consonant summo bono.²¹

... et hoc secundo modo aliquando sufficit habere Deum pro ultimo fine actus humani, ad hoc ut actus non sit malus ex defectu circumstantiae ultimi finis naturalis. Praeceptum namque naturae de habendo Deum pro ultimo fine explicito, cum sit afirmativum, non obligat ad semper. Et cum sit de eo quod post multum studium adimplendum est, postquam scilicet homo explicito didicit esse unum Deum, etc.; constat quod non obligat pro omni tempore quo homo operatur humana opera. Ac per hoc, sufficit quandoque implicite habere Deum pro ultimo fine naturali (de Deo autem ut finis est supernaturalis, non est ad praesens sermo). Et quia quilibet secundum certas circumstantias faciens actum moraliter bonum, potest actus multos ex puris naturalibus sic facere; consequens est ut homo in statu corruptae naturae, adiuncto etiam statu peccati mortalis, potest facere aliquem actum moraliter bonum secundum omnes circumstantias, ita quod in nullo deficiat quoad illam actum singularem.²²

Estas circunstancias de la intención del fin último natural la considera Cayetano como necesaria, para que las acciones de los infieles no sean necesariamente pecaminosas, aunque falte en ellas la intención del último fin sobrenatural; tales acciones, sin embargo, no tienen la bondad

(expoliatam) mientras que en el hombre "in puris naturalibus" serían una mera carencia y no un defecto natural (nuden?).

²⁰ In 1-2, q. 85, a. 2, n. 1 y 3; In 2-2, q. 15, a. 2, n. 1.

²¹ In 1-2, q. 109, a. 2, nn. 19-20.

perfecta que se requiere para que estén ordenadas al fin sobrenatural o fin último "simpliciter".

Sicut in rebus naturalibus plurimum perfectionum, quarum una supervenit alteri, prior absque posteriori remanere potest; ita et in moralibus: actus habet bonitatem essentialem: in quantum est; et ultra additur bonitas ex debito obiecto: et dicitur bonus ex genere: et ulterius ex circumstantiis; et aliorum bonitas additur ex ordine ad ultimum finem beatificum, per habitum gratiae et charitatis, quia est meritorius. Remota, ergo, posteriore bonitate remanet prior. Peccatum enim infidelitatis non corrumpit totum bonum naturae. Omnis, ergo, actio infidelis non ex infidelitate, sed recta ratione, bona est moraliter, utpote habens obiectum bonum, circumstantias, finem ultimum naturalem, nec ad aliud tenetur pro semper, licet semper; quia est praecipuum affirmativum; ex quo patet argumenta de relatione ad finem ultimum non naturalem, sed supernaturalem loquuntur, quia ad semper; et de naturali dicitur, quia utique est relatus in Deum, tanquam in naturalem finem omnium; quamlibet enim perfectionem appetens, appetit Deum. Alias existimo in peccato mortali fidelis omnem actionem malam habere, quia non refertur in Deum supernaturalem (sic...) Nec Augustinus et Hieronymus laudarent gentiles: virtutes autem eorum non erant verae virtutes: simpliciter: id est dispositiones perfecti ad optimum, scilicet, beatitudinem simpliciter: sed secundum quid: nec reddebant bonum habentem simpliciter: id est, ad optimum; licet, secundum quid in tali genere...; nec propter hoc actus bonus simpliciter, habens omnem moralem perfectionem, quia est susceptivus bonitatis meritorii, ad ultimum finem simpliciter. Ideo dicitur bonus in genere tali: semper respectu supernaturalis finis locuti sunt (scilicet) ²³.

El hombre puede "ex puris naturalibus" amar a Dios sobre todas las cosas. Pero el amor de Dios sobre todas, que el hombre puede tener por solas las fuerzas naturales, es diverso del que tendría en el estado de naturaleza íntegra. La razón está en que, como luego veremos, por solas las fuerzas naturales sin la ayuda del "vigor rationis", el hombre no puede menos de caer en algún pecado y así dejar de amar a Dios sobre todas las cosas. Su propósito de amar a Dios no es, por lo tanto, tal que garantice la perseverancia de tal amor, como lo sería en el estado de naturaleza íntegra. Pero eso no quita que pueda hacer un acto

²² In 1-2, l. 2, d. 41, fol. 302 r-v.—En la única vez que en el Comentario a las Sentencias de Cayetano aparece el concepto de "fin último natural". La terminología aquí empleada, al llamar "beatitudo simpliciter" al fin último sobrenatural y "secundum quid" a "in tali genere" al fin último natural, coincide completamente con la empleada en su comentario a la Suma (1-2, q. 71, a. 6, n. 9; a. 2, nn. 19-20; q. 109, a. 7, n. 6; 2-2, q. 10, a. 4, n. 3 y 6; 23, a. 7, n. 1), y nos proporciona un buen índice de que Cayetano tuvo el concepto de un fin último natural trascendente desde los comienzos de su magisterio teológico. En cambio no se encuentra en su Comentario a las Sentencias ningún otro texto que indique la posibilidad del estado de naturaleza pura.

verdadero de amor de Dios sobre todas las cosas, que "hic et nunc" a su voluntad se presentan: por eso es posible una relación de amistad entre Dios y el hombre "in puris naturalibus".

His praemissis, ad dubium motum dicitur quod, licet homo in statu naturae corruptae, quantum est ex sufficientia sua, possit ex puris naturalibus diligere Deum super omnia refferibilia in ipsum quae tunc sunt in sua potestate, ut ratio probat; non tamen potest diligere Deum super omnia sua simpliciter. Quia non potest non peccare: se per hoc, non potest non ponere impedimentum dilectioni Dei super omnia, sicut potest in actu naturae integrae, in quo potest conservare se ab omni peccato, et consequenter, quando tempus est, exire in actum diligendi Deum super omnia sua simpliciter, quia nihil nisi est irrefferibile ad Deum.²⁴

Amicitia autem hominis ad Deum dupliciter potest sumi: primo, simpliciter, quae est per gratiam et charitatem; secundo, secundum quid, quae scilicet, *secundum gratia esse potest* inter hominem in puris naturalibus et Deum. Et utraque potest sumi dupliciter ex parte Dei amati et ex parte hominis amanti.²⁵

5. El hombre en el estado de naturaleza pura, según Cayetano, no podría permanecer a la larga libre de pecado; se vería necesitado a pecar. La razón de ello está en la intrínseca insuficiencia de las facultades naturales del hombre para evitar el pecado a causa de la rebeldía de la concupiscencia.

Vita humana in et ex puris naturalibus peragi non potest absque peccato: et hoc ex intrinseco defectu virium animae, quem appetitum diversitas estatur. Et quia aequalis est sufficientia naturae lapsae et naturae in puris naturalibus...²⁶

Hac enim (pronitas voluntatis in proprium bonum) perditio vigore, in nobis adeo viget, ut oportet in malum aliquid cadere.²⁷

Perdida autem per originale peccatum rationis vigore, amissa est simul potentia vitandi omne peccatum actuale.²⁸

El hombre sólo podría evitar todo pecado en el estado de "naturaleza íntegra", como efecto del don gratuito del "vigor rationis": perdido tal don en la naturaleza caída o ausente en la naturaleza pura, el hombre puede sí hacer actos moralmente buenos, pero no puede lograr que todos sus actos sean tales: se ve necesitado a caer en pecado.

²³ In 1-2, q. 109, a. 3, n. 5.

²⁴ In 1-2, q. 99, a. 9, n. 3.

²⁵ In 1-2, q. 109, a. 2, n. 6. "Non negatur neque sufficientia naturae corruptae et in puris naturalibus ad operandum bonum virtutis." Ibid. n. 10.

²⁶ In 1-2, q. 109, a. 3, n. 6.

²⁷ In 1-2, q. 109, a. 9, n. 10.

Homo in statu naturae corruptae, quantum est ex sufficientia sua... ex puris naturalibus non potest non peccare: ac per hoc non potest non ponere impedimentum dilectioni Dei super omnia; sicut potest in statu naturae integrae, in quo potest praeservare se ab omni peccato²⁹.

Natura integra et corrupta non differunt in hoc quod illa potest omnes suos actus facere bonos, ista nullos; sed quod illa omnes, ista non omnes³⁰.

Decimus, quod quantum est ex sufficientia virium animae ac per hoc relationem ad naturalia impedimenta... homo naturae integrae omnes suos actus, naturae vero corruptae non omnes, sed aliquos potest bonos moraliter facere³¹.

Esta impotencia de evitar todo pecado del hombre "in puris naturalibus" es una impotencia antecedente al uso de su libertad: pues, la razón de tal impotencia está en la misma naturaleza del hombre en cuanto, compuesta de apetitos y tendencias contrarias, se ve necesitada a obedecer a la concupiscencia contra lo que la razón le dicta.

Debe notarse que al establecer tal impotencia Cayetano considera tan sólo las fuerzas internas naturales del hombre y no considera los auxilios extrínsecos naturales de Dios: "ex intrinseco defectu virium animae", "quantum est ex sufficientia virium animae", "quantum est ex sufficientia operativae virtutis".

Cayetano no determina ulteriormente los caracteres de esta impotencia natural del hombre para evitar todo pecado. Si embargo podemos completar su pensamiento acerca de este punto por lo que dice acerca de la posibilidad de evitar el pecado, propia del hombre que se halla en pecado mortal y de la necesidad que el justo tiene de un auxilio especial para perseverar en el estado de gracia.

El hombre en pecado mortal es libre, según Cayetano, para evitar cada pecado en particular; de lo contrario no obraría libremente y por lo tanto no pecaría; pero a la larga no puede menos de recaer en pecado:

Homo in peccato mortali perseverans... non potest diu sine perseverare, quin peccet mortaliter³².

... homo etiam post peccatum mortale et malum habitum est liberi arbitrii quod actum deliberandi: alioquin non peccaret unquam mortaliter: quoniam sine voluntaria deliberatione positive vel negative, non potest peccatum mortale incurrere... Nec propterea non libere peccat, quia singula potest vitare³³.

²⁹ In 1-2, q. 109, a. 3, n. 5.

³⁰ In 1-2, q. 109, a. 2, n. 18.

³¹ In 1-2, q. 109, a. 2, n. 21; cfr. *Ibid.* n. 15; *Comment. in Epist. ad Romanos*, cap. 2, v. 14.

³² *Ibid.* n. 13.

³³ In 1-2, q. 109, a. 8, n. 19, & 10.

En tal estado tiene potencia remota de evitar todo pecado, pues no carece de la facultad del libre arbitrio; pero no tiene potencia próxima de evitar todo pecado, pues sólo el libre albedrío sin el "vigor rationis" o la gracia, no basta para evitar a la larga el pecado³⁴.

Una vez que Cayetano exige, para que haya verdadero pecado, esta potencia remota o física de evitar cada pecado, debemos admitir que la impotencia de evitar todo pecado en el estado de naturaleza pura no es, según él, una impotencia física, sino una impotencia moral. Queda la facultad natural del libre albedrío: pero solicitado, como está, por la concupiscencia, no puede menos de consentir alguna vez en el pecado.

Por otra parte admite Cayetano que aún el hombre en gracia necesita de un auxilio especial de Dios para continuar en estado de gracia. La razón de tal necesidad está en la rebeldía de la concupiscencia:

... quia gratia non potest exerceo hos actus simpliciter, quando oportet, ubi oportet, etc. (quoniam possit ad horam) sine sanitate carnis ministrare eis... ideo dicitur quod homo ex sola gratia sine speciali auxilio, non potest in haec simpliciter³⁵.

La razón de esta necesidad de un auxilio especial, sin el cual aún el hombre en gracia no podría menos de caer en pecado a la larga, es la misma que origina en el hombre "in puris naturalibus" la impotencia de evitar todo pecado: la concupiscencia.

Por lo tanto podemos legítimamente inferir que, según Cayetano, el hombre "in puris naturalibus" tendría al menos el mismo grado de impotencia de mantenerse sin pecado, que tiene el hombre en gracia. Ahora bien, el hombre en gracia, sin ese auxilio especial, puede obrar el bien "ad horam" durante algún tiempo; pero no puede "continuare in hoc, quod est perseverare"³⁶.

Así, pues el hombre "in puris naturalibus" por solas las fuerzas intrínsecas de su alma, podría mantenerse libre de pecado durante algún tiempo; pero no podría perseverar en tal estado durante largo tiempo: es decir, habría en él una impotencia moral intrínseca y antecedente de evitar a la larga todo pecado.

Como observación curiosa debe notarse que, aunque Cayetano afirma esta impotencia como condición general de la humanidad, sin embargo admite la posibilidad de algún caso excepcional, en que el hombre por solas las fuerzas naturales se mantendría durante largo tiempo sin pecado.

³⁴ *Ibid.* n. 9.

³⁵ In 1-2, q. 109, a. 20, n. 2.

³⁶ *Ibid.*

Et in his omnibus advertit quod in materia morali et potentia inclinationis per modum naturae est sermo: ut intelligas doctrinam hanc veram more moralium et naturalium, scilicet, ut in pharibis, et secundum talen genus impotentiam. Indisciplinatus, quippe est eodem modo in omnibus loqui et certitudinem et veritatem querere³⁷.

Quod etiam supra dictum est: quod sine gratia gratum faciente non potest homo diu aliquod mortale vitare in hoc statu: intelligendum est in adultis secundum communem cursum, nisi recurrat ad aliquod speciale miraculum et sine gratia contrario: id est in peccato mortali: propter hominem in deserto natum viventem naturaliter, longo tempore in statu suo³⁸.

Sin embargo Cayetano considera tal caso como totalmente excepcional y establece la impotencia intrínseca y antecedente de evitar todo pecado como ley general del hombre "in puris naturalibus".

6. Esta afirmación de Cayetano suscita una grave dificultad a la teoría de la posibilidad del estado de naturaleza pura: si el hombre "in puris naturalibus" no puede menos de caer en pecado a la larga y el pecado sería en tal estado ofensa de Dios y apartaría de Dios, fin último natural (In 1-2, q. 71, a. 6, n. 9), resulta que todos los hombres adultos se verían en la impotencia moral antecedente de alcanzar su último fin: consecuencia que parece demasiado dura, para ser admitida.

Se encuentra en Cayetano una afirmación que disminuye en buena parte el tamaño de esta dificultad: el hombre no quedaría necesaria y definitivamente en estado de pecado, pues por solas sus fuerzas naturales podría volver a someter por completo su voluntad a Dios, como principio y fin último natural.

Nos interesa dejar bien estable esta conclusión: se pregunta S. Tomás: "Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae" (1-2, q. 109, a. 7) responde "quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per se ipsum sine auxilio gratiae" (*Ibid.* in c.). Da por razón que en el pecado se pierde el ornamento de la gracia y se desordena la naturaleza al revelarse la voluntad contra Dios. Ahora bien: la privación de la gracia sólo puede desaparecer por el hábito de la misma: "similiter ordo naturae reparari non potest ut voluntas hominis Deo subiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente" (*Ibid.* in c.).

Estas palabras suscitan en el Comentario de Cayetano una duda que aclarar:

In corpore articuli eiusdem, et responsione ad tertium, dubium occurrit circa illud, scilicet quod ordo naturae reparari non potest nisi Deo voluntate

³⁷ In 1-2, q. 109, a. 8, n. 21.

³⁸ In Sent. 1, 2, q. 28, fol. 315 v.

hominis ad se trahente per gratiam. Ex duplici siquidem capite hoc habet difficultatem. Primo ex parte Dei... Secundo, ex parte hominis. Quia, ut dicitur in Praedilectionis et approbatur ab Auctore in II Sent., dist. XXVIII, in expositione litterae, "praevidit, ad meliores exercitationes deductus, proficiat". Et considit difficultas in hoc, quod actus et habitus pravi non ita diminuant naturae bonum ut necessitetur ad mandandum in malo; sed potest voluntas mutari in oppositum bonum, et continua exercitatione voluntatem stabiliri ad Deum, ut principium naturae. Et sic ordo naturae reparatur erit sine auxilio gratiae, et homo ad bonum ibi conaturalis per seipsum asserunt. Cuius oppositum in littera dicitur³⁹.

Objeta Cayetano que parece que la voluntad, después de haberse rebelado contra Dios por el pecado, puede naturalmente volver a someterse a Dios, dentro del orden natural. Y establece finalmente su pensamiento en la solución de la dificultad:

Ad secundum autem, quod est directe contra propositum, dicitur quod ordinem naturae reparari sic, ut voluntas hominis Deo subiciatur, potest intelligi dupliciter: uno modo, de subiectione limitata, seu secundum quid; alio modo de subiectione simpliciter. Et scito ut patet terminos, quod si fingamus homini non fuisse revelatum aliquid spectans ad ordinem gratiae, tunc esse subiectum Deo ut principio naturae, et esse subiectum Deo simpliciter coincideret. Modo autem, ubi constat esse ordinem gratiae revelatum, haec duo non coincidunt; sed esse subiectum Deo ut principio naturae, est esse subiectum Deo secundum quid; esse autem subiectum Deo simpliciter, est subiecti sibi ut principio et finis naturae, gratiae et omnium quomodolibet.

Unde dicitur quod, licet voluntas humana, sicut potest sine gratia mutari de intemperantia in esse temperatam, ita potest mutari de inobedientia Dei ut principium est et finis naturae; sed hoc non est voluntatem subiectum esse Deo simpliciter, sed secundum quid, ut scilicet est caput naturae; non potest tamen mutari sine gratia ad obediendum Deo simpliciter, id est sine determinatione aliqua; quia talis subiectio voluntatis a speciali auxilio gratiae est, ut in articulo praecedenti dictum est...⁴⁰.

En el orden actual solamente la voluntad que está sometida a Dios, como fin último sobrenatural, está realmente sometida a Dios, simpliciter, totalmente y sin restricciones. Pero en el orden de naturaleza pura, la voluntad humana, estando sometida a Dios tan sólo como a su fin último natural, estaría sometida a El, simpliciter, totalmente y sin restricciones.

Recuperar después del pecado esta primera clase de sumisión a Dios, sin el auxilio de la gracia es imposible: pero recuperar la segunda clase de sumisión (que en el orden actual es tan sólo una sumisión "secundum

³⁹ In 1-2, q. 109, a. 7, n. 3.

⁴⁰ In 1-2, q. 109, a. 7, n. 6.

quid", pero que en estado de naturaleza pura sería sumisión a Dios "simpliciter"), es posible por solas las fuerzas naturales.⁴¹

Por lo tanto si es cierto que, según Cayetano, el hombre "in puris naturalibus", consideradas las fuerzas internas de su alma, se vería necesitado a caer en pecado, también lo es que podría por sus fuerzas naturales salir de tal estado y recuperar así el estado de rectitud moral necesario para la consecución del fin último natural.

No obstante, la dificultad no queda completamente resuelta, pues parece demasiado duro admitir la posibilidad de un estado en que el hombre se vería sojuzgado bajo una impotencia moral de evitar a la larga todo pecado. Hay que confesar sencillamente que Cayetano no se percató del problema que, la tesis de la impotencia moral antecedente de evitar todo pecado, suscita en la hipótesis de la existencia de un orden puramente natural. No es que afirme que el hombre en tal estado se hallaría de hecho bajo tal impotencia; sino que al afirmar que el hombre, consideradas sus fuerzas naturales internas es moralmente impotente para evitar a la larga todo pecado, no se le ocurre pensar en la consecuencia que de ello se sigue; a saber, que el hombre en el estado de naturaleza pura sería moralmente impotente para evitar el pecado.

Y es que Cayetano, al determinar lo que el hombre puede o no puede en orden a obrar el bien, según sus fuerzas naturales, tanto en el estado de naturaleza caída como en el estado de naturaleza pura, solamente considera un aspecto del problema: el de las fuerzas naturales internas del hombre. No considera ni determina cuáles serían los auxilios con que Dios asistiría al hombre en una economía puramente natural. Afirma que el hombre, en el estado de naturaleza pura, no sufriría tentaciones de parte del demonio⁴²; pero no se detiene a pensar con que clase de auxilios asistiría Dios al hombre dentro de un orden puramente natural a fin de que pudiese alcanzar su fin último. Sencillamente, Cayetano no se propuso la cuestión de si los auxilios de Dios, que el hombre en

⁴¹ Cayetano no especifica mediante qué actos la voluntad del hombre volvería a someterse a Dios, como a su fin último natural, después del pecado; se inclina a creer que el hombre "in puris naturalibus" no conocería otro medio de hacer desaparecer su pecado que dejar de pensar en adelante: "difficile est nunc quid homo infra las nature solam stans, cognosceret de abolitione peccati per aliquid quam per cessationem a peccando". Ia 2.2.73, q. 84, a. 7, n. 1.

⁴² "... dicitur quod, quis tentationes non solum contra moralia sunt; et inquantum sunt a daemone, acutius hostes naturalem impetumque rationis etiam respectum moralium, quia invidia diaboli respectu obedientie super-naturalis rursus introit in ordinem terrarum; et ideo non oportet ad propositum obiecto de tentationibus ut est a daemone. Propter quod in litteris etiam de natura integra dicitur quod, quantum ad sufficientiam operative virtutis, poterat homo per sua naturalia operari bonum: dicitur tamen hic ut conservaret doctrinam suam ab inhumani estro naturae impetum rediret ad naturalem obedientiam... homo naturae integre omnes suas actus, naturae vero corruptae non omnes sed aliquos, poterat homo moraliter facere. (I-4, q. 109, a. 2, n. 21).

el estado de naturaleza pura necesitaría para no encontrarse en esa impotencia moral antecedente de evitar a la larga el pecado, sería debidas a la naturaleza humana o más bien gratuitas. Es este el único problema de alguna importancia que pasó inadvertido a Cayetano al establecer la posibilidad del estado de naturaleza pura.

No está ausente, por consiguiente, del pensamiento de Cayetano ninguno de los elementos que requiere la concepción de un orden ético puramente natural: Dios, fin último natural, conocido como tal, por sola razón natural; ley moral natural: estado de rectitud moral natural u ordenación al fin último natural: concepto del pecado en un orden puramente natural como ofensivo de Dios y avario del fin último natural: concepto de virtudes y vicios, actos moralmente buenos o malos en orden a un fin último natural: estudio de las fuerzas naturales del hombre para obrar el bien en una economía puramente natural. Ya hemos indicado cómo es en este último punto donde la concepción de Cayetano presenta una pequeña laguna.

7. Antes de terminar esta primera parte de nuestro trabajo, queremos presentar sintéticamente la concepción de Cayetano acerca de lo sobrenatural.

La visión de la esencia divina es una perfección de orden divino, en cuanto naturalmente no puede corresponder, sino a sólo Dios; está sobre cualquier ser intelectual creado o creable en cuanto representa una perfección de la creatura, una elevación al orden y esfera de lo divino.

Por consiguiente no puede convenir por naturaleza a ningún ser creado, sino solamente por gracia; es un don gratuito que Dios liberalmente ha querido sobreañadir a las perfecciones naturales.

Estas perfecciones de orden natural son debidas a la naturaleza creada, en cuanto si bien Dios creó libremente y pudo no crear, sin embargo, una vez supuesto que libremente decreta crear algo, no puede menos de querer comunicar a la creatura las perfecciones que a su naturaleza corresponden. Las perfecciones de orden sobrenatural o divino, comparadas a las de orden natural, son gratuitas. La visión de la esencia divina, por ser sobrenatural, es gratuita: la voluntad divina de crear la naturaleza racional no incluye necesariamente el querer comunicarle la visión beatífica ni perfección sobrenatural alguna. El que fuesen o no fuesen comunicadas a la naturaleza racional, dependía únicamente de la divina voluntad; Dios de hecho las ha comunicado a la creatura; pero pudo no comunicárselas, no elevando la creatura racional al orden divino y dejándola en la condición que por su naturaleza le corresponde. La posibilidad del estado de naturaleza pura se desprende en Cayetano

espontáneamente, como un corolario inevitable, de la sobrenaturalidad y gratuidad de la visión de la esencia divina y de las perfecciones sobrenaturales, en general. Hasta aquí Cayetano se ha limitado a explicar la sobrenaturalidad de tales perfecciones, contraponiéndolas y diferenciándolas de las perfecciones naturales mediante los conceptos tomistas de "debido" e "indebido" a la naturaleza.

Si las perfecciones de orden sobrenatural no son debidas a la naturaleza, si no tienen que ser necesariamente comunicadas (si pudieron no ser), la naturaleza racional no puede tener un apetito innato de la visión de la esencia divina y, en general, de lo sobrenatural. Porque un apetito natural no puede existir en vano: para que no exista en vano, la perfección, que es su término, tiene que ser. Si, pues, existiera en la naturaleza racional un apetito innato de lo sobrenatural, lo sobrenatural tendría que ser: de lo contrario podría frustrarse definitivamente un apetito natural. El apetito innato incluye, según Cayetano, una exigencia ontológica de su objeto: la razón de ello está en que no puede existir en vano, quedando definitivamente frustrado de su objeto. Por consiguiente no existe en la naturaleza racional un apetito innato de la visión de la esencia divina: no puede apetecerse, naturalmente, sino lo que está al alcance de las fuerzas de la naturaleza. El punto fundamental de esta deducción de Cayetano está en el principio filosófico de que, para que un apetito innato no exista en vano, su objeto tiene que ser, le es naturalmente debido: en consecuencia, no puede haber apetito innato, sino de lo que es posible mediante las fuerzas naturales.

Solamente mediante la divina revelación podemos saber que la visión de Dios es nuestro último fin: la razón de ello está en la sobrenaturalidad y gratuidad de tal fin: por lo tanto es imposible desearlo por solas las fuerzas naturales con un deseo absoluto.

La visión de la esencia divina y lo sobrenatural, en general, no solamente está fuera del alcance de las facultades activas de la naturaleza racional, sino también fuera del campo de su apetito innato. El único vínculo ontológico que liga la naturaleza con lo sobrenatural es la potencia obediente, concebida como mera capacidad receptiva, con ausencia de inclinación natural, y cuyo principio activo es la divina Omnipotencia: aún en el aspecto meramente receptivo, la naturaleza no puede tener, respecto de las perfecciones sobrenaturales, la misma propensión o actitud ontológica, que tiene respecto de las perfecciones de orden natural.

Puesto que el apetito innato no se extiende más allá de lo que alcanzan las fuerzas naturales, el apetito innato de felicidad, que posee la naturaleza racional, tiende y desea naturalmente poseer a Dios en cuanto es posible lograrlo mediante las fuerzas naturales: el fin último

y felicidad última natural del hombre y del ángel consistiría en el conocimiento natural y mediato de Dios, a través de la intuición de la propia esencia. Tal es el fin último que al ángel y al hombre dada su naturaleza les corresponde: por lo tanto, aunque de hecho no es ese su fin último, es un fin en sí mismo posible; sería un verdadero fin último, suficiente para determinar la existencia de un orden ético puramente natural basado en el conocimiento natural de Dios, como Bien Supremo de la creatura racional. De este modo no está ausente del pensamiento de Cayetano ninguno de los aspectos esenciales que debe tener presente una concepción completa de una economía puramente natural.⁴³

En conclusión: las dos verdades fundamentales, que constituyen el núcleo de la concepción de Cayetano, son dos: a) negación del apetito innato de la visión de Dios y de lo sobrenatural, en general; b) afirmación de la posibilidad del estado de naturaleza pura deducida de la gratuidad de la visión beatífica y del orden sobrenatural, en general. En la segunda parte del presente trabajo trataremos de determinar, en cuanto es posible, las fuerzas y la originalidad de Cayetano en estos dos puntos fundamentales de su teoría.

⁴³ El P. Rondet concluye con estas palabras su estudio, demasiado rápido, acerca de la Naturaleza Pura en Cayetano: "Cajetan n'a d'ailleurs probablement pas parlé de la nature pure de façon aussi claire qu'on pense... C'est seulement contre le Balasiano et le Jansénisme que cette notion de nature pure va acquiescer sa consistance" (artículo citado, pág. 493 y 500). El lector podrá formarse una opinión sobre la verdad de esta apreciación. Por nuestra parte no creemos deber modificar ninguna de nuestras conclusiones: la posibilidad del estado de naturaleza pura, en todos sus aspectos se encuentran claramente concebidos y afirmados en Cayetano; más aún, es un concepto que invade y penetra toda su teología. Mucho nos admira que el P. Rondet cite tan sólo la q. 1, a. 1 y q. 12, a. 1 del Comentario a la Primera Parte de la Suma, omitiendo precisamente los textos más significativos del pensamiento de Cayetano en el problema (ver, cap. 6 íntegro).—Por lo tanto medio siglo, aproximadamente, antes de la aparición del Balasiano (Cayetano terminó en 1531 su Comentario a la 1.ª, donde ya está completa su teoría y en 1539 su Comentario a toda la Suma), la teoría de la naturaleza pura se hallaba ya completa en una obra teológica y es un autor de excepcional índole en aquel entonces. No fue por lo tanto como reacción contra Lutero ni contra Bayo o Jansenio como tal teoría penetró en la Teología. Queda todavía por investigar si en ese medio siglo entre Cayetano y Bayo dicha teoría llegó a ser conocida entre los teólogos. Este estudio no se ha hecho aún; toda conclusión acerca de lo que hoy día prematura e injustamente se atribuye a los teólogos antes de la aparición del Balasiano o se hizo común como reacción contra dicha doctrina.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO I

EL APETITO INNATO DE VER A DIOS EN LOS TEOLOGOS DE LA ESCUELA TOMISTA DURANTE LOS SIGLOS XIV Y XV

1. La teoría de Escoto acerca de lo sobrenatural fué criticada y rechazada a comienzos del siglo XIV (dos siglos antes que lo hiciera Cayetano), por uno de los más destacados teólogos de la escuela tomista, entre los que entonces escribieron contra Escoto: Thomas Anglicus¹.

Su obra, el "Liber Propugnatorius", es una crítica del libro primero del *Opus Oxoniense* de Escoto. Su método es siempre el mismo: a) expone en síntesis ordenada y completa el pensamiento de Escoto en la cuestión de que se trata, casi siempre con las palabras mismas de Escoto; b) hace la crítica del valor de los argumentos y soluciones de Escoto, admitiendo lo que juzga verdadero; c) expone su propio pensamiento: "In ista questione teneo".

No es un sistemático contradictor de Escoto. Más aún, trata de comprenderle en absoluto encierra que oponerle. Más aún, trata de comprenderle y conciliarlo con la opinión común de los teólogos². Su obra revela

¹ Su obra, titulada "Liber propugnatorius super Priusum Sententiarum contra Thomam Scotum", fue impresa por vez primera en Viena en 1505 (*Main Report Bibliograph.* n. 15, 506). Se imprimió de nuevo en Viena en 1523. El prólogo comienza así: "Reverendi ac Lucidissimi Doctoris, Ordinis Praedicatorum, fratris Thomae Anglici, Liber Propugnatorius... (fol. 1. r.)". Todavía no se conoce con certeza quien es el autor que se oculta bajo el nombre de Thomas Anglicus. F. Peister ha demostrado que no es el Card. Tomás de Jara, como hasta ahora se creía, sino que probablemente es Tomás Sutton. Ha podido además fijar la fecha de composición del *Liber Propugnatorius*: es posterior a 1311 y no muy lejano de esa fecha (Peister, *Thomas von Sutton, O. P., ein Geförderter Verteidiger der thomastischen Lehre, Scharskrift für katholische Theologie* 66, 1922, pp. 226-227). (Schmaus M., *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus, Beiträge zur Gesch. der Philoa.*, 29 (1930), pp. 2-5.)

² In ista questione bene dicit (Scotus) si recte intelligatur (d. 3, q. 9, fol. 46 r. col. 2). In ista questione mihi videtur quod probabiliter dicit, si recte intelligatur (d. 17, q. 3, fol. 88 r. col. 1). In ista questione nihil asserit, quod bene intellectum, defendi non possit probabiliter (d. 24, q. 1, fol. 98 r. col. 1). Cfr. d. 5, q. 1, fol. 55 r. col. 1; c. 2, fol. 58 r. col. 1, etc., etc.

un teólogo que tiene una personalidad propia dentro de la escuela tomística.

Su crítica de la teoría escolástica acerca de lo sobrenatural, surge, como más tarde en Cayetano, a propósito de la necesidad de la revelación. "Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam non possit attingere lumine naturali intellectus" (Prol., q. 1, fol. 1, r, col. 1). A continuación expone en amplia síntesis, a veces literal, la cuestión primera del prólogo del *Opus Oxoniense* (nn. 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 14, 20, 21, 24, 25, 26, 34). Luego expone así la teoría de Escoto acerca de lo sobrenatural:

... potentia receptiva potest comparari vel ad actum quem recipit vel ad agens a quo recipit. Primo modo est potentia naturalis vel violenta vel neutra. Naturalis est si naturaliter inclinatur ad istam formam ita quod non ad oppositam. Violenta si sit contra inclinationem naturalem: neutra si neque inclinatur ad istam formam neque ad oppositam. In ista autem comparatione nulla est supernaturalitas: Unde, sic comparando intellectum ad notitiam, nulla est sibi supernaturalitas, sed quilibet est naturalis: quia intellectus quicumque cognitione naturaliter percipit et ad quicumque naturaliter inclinatur.³

A la tesis de Escoto opone la suya: a) el conocimiento del fin sobrenatural, y, en general, todo conocimiento sobrenatural, es sobrenatural, no sólo por razón de su origen, sino también respecto de la potencia pasiva que lo recibe; b) el entendimiento no se inclina naturalmente al conocimiento de lo sobrenatural; c) el entendimiento no tiene potencia pasiva natural respecto de lo que conoce sobrenaturalmente, sino sólo potencia obediencial:

In ista questione teneo: quod necesse est aliquam scientiam nobis inspirari supernaturaliter: et illa est supernaturalis intellectus, non solum comparando intellectum ad agens a quo recipit, sed etiam comparando ipsam ad actum quem recipit. Quia non pono quod intellectus inclinatur naturaliter nec ex natura sua ordinatur ad notitiam finis supernaturalis; sed hoc magis est gratia quam natura... Ad secundum (rationem), quod intellectus possibilis sit potentia naturaliter inherens ipsi animae, non tamen est potentia naturalis respectu eorum que cognoscit per inspirationem et modo supernaturali: sed respectu eorum est solum in potentia obedienciali.⁴

Pero más interesante aún que su teoría es el primer argumento que Thomas Anglieus presenta contra la teoría de Escoto:

Quod tertio dicit intellectum inclinari naturaliter in omnem notitiam; non videtur bene dictum: quod proba. Primo quia cum in universo sit duplex ordo,

³ Lib. Prop., Prol., q. 1, fol. 1 v, col. 2.

⁴ Lib. Prop., Prol., q. 1, fol. 2 v, col. 2.

videlicet ordo naturae et ordo gratiae, ordo naturae prior est, et praesupponitur ordini gratiae. Et per consequens, quavis imaginatur circumscribitur totaliter ordo gratiae, adhuc remanebit ordo naturae integer, quantum ad omnia quae naturae conveniunt. Si ergo inclinatio ad omnem notitiam esset naturalis intellectui, sequeretur quod, circumscribitur ordine gratiae totaliter, adhuc conveniret intellectui talis inclinatio. Consequens est falsum: quia non inclinatur natura ad impossibile, sed circumscribitur ordine gratiae erit impossibile naturae habere notitiam fidei vel visionis patriae: ergo ad illam non inclinatur natura.⁵

He aquí el proceso del argumento: el entendimiento creado no puede tener inclinación natural al conocimiento sobrenatural de la fe o a la visión beatífica. Porque existen en el mundo de lo creado dos órdenes: el orden de la naturaleza y el orden sobrenatural de la gracia: el orden natural es anterior (sin duda, una prioridad de naturaleza, ya que no temporal) al sobrenatural y la existencia del segundo presupone la existencia del primero. Por lo tanto, aunque se suprima con el pensamiento el orden sobrenatural (es decir, aunque se suponga la no-existencia del orden sobrenatural)⁶, en ese caso todavía el orden natural permanecería íntegro en todas las perfecciones y propiedades que a la naturaleza convienen. Por lo tanto, aun en la hipótesis de que no existiera el orden sobrenatural creado, todavía el entendimiento se inclinara naturalmente a la visión beatífica, pues este apetito innato es una propiedad natural suya. Ahora bien, de aquí se sigue un absurdo: porque, en el caso de que no existiera de hecho el orden sobrenatural creado (en el caso de la no-elevación al fin sobrenatural), sería absolutamente imposible al hombre alcanzar la visión beatífica, y por lo tanto, en ese caso el apetito innato del entendimiento tendría por objeto algo absolutamente imposible: lo cual es absurdo, pues la naturaleza no inclina a lo imposible.

Lo original de este argumento de Thomas Anglieus está en la hipótesis que en él se hace: la existencia del orden natural, con exclusión del orden sobrenatural creado, es decir la hipótesis del estado de naturaleza pura: "quamvis imaginatur circumscribitur totaliter ordo gratiae", circumscribitur ordine gratiae totaliter... circumscribitur ordine gratiae". ¿Qué valor da Thomas Anglieus a esta hipótesis? ¿La considera posible? Creemos que debe responderse cierta y afirmativamente que sí. En efecto: Thomas Anglieus establece tal prioridad ontológica (no ya

⁵ Lib. Prop., Prol., q. 1, fol. 2 v, col. 2.

⁶ La expresión "circumscribere per imaginationem" o "per intellectum", significa que Thomas Anglieus "velocitar" o "prescinde" con el pensamiento. "Accepto illam rem qua Pater distinguat a Filio et circumscribat ad ipsam per intellectum, tunc illud quod est aliud ab eo formaliter" (d. 3, q. 5, fol. 4 v, col. 2). "Inventio divina si distinguitur solum secundum rationem a voluntate est prior: et per consequens circumscribitur per intellectum a voluntate Dei, adhuc remanet essentia divina" (Prol., q. 8, fol. 10 r, col. 1). Cf. d. 3, q. 5, fol. 4 v, col. 2.

prioridad únicamente en nuestro pensamiento) del orden natural sobre el sobrenatural que permite concluir (et per consequens) que, si no existiera, como de hecho existe el orden sobrenatural creado, sería realmente imposible (en el orden real de las cosas y no ya en nuestro pensamiento), alcanzar la visión beatífica. La hipótesis de la no-elevación al fin sobrenatural es tal que en ese caso sería realmente imposible satisfacer el deseo de ver a Dios. Thomas Anglieus reconoce que de hecho existen tanto el orden natural como el sobrenatural, y que en el orden actual de la Providencia es, por lo tanto posible alcanzar la visión beatífica: si, al menos, no considerase como posible el caso de la existencia del orden natural (apetito natural de ver a Dios), con exclusión del orden sobrenatural (imposibilidad de ver a Dios), entonces resultaría que en ningún caso el apetito natural de ver a Dios tendería a lo imposible; su argumento carecería por completo de sentido y se reduciría a un vano juego de la fantasía, a una confusión del orden ideal del pensamiento con el orden real de las cosas.⁷

Sería un argumento por reducción a lo absurdo, pero un absurdo que sólo existiría en el pensamiento de Thomas Anglieus: es falso que existe el apetito innato de ver a Dios, porque, de existir, se seguiría de ello un absurdo, en unas circunstancias que no pueden darse en el orden real de las cosas [Es decir, que ese absurdo sólo existiría en una hipótesis absurda].

Por lo tanto, Thomas Anglieus afirma como posible la existencia del orden natural puro, con exclusión de la elevación al fin sobrenatural. Tanto más ciertamente nos consta de su pensamiento, cuanto que él mismo afirma expresamente que la visión beatífica es posible al hombre tan sólo una vez que ha sido elevado al orden sobrenatural:

... felicitas supernaturalis, quamquam sit in se bonum maximum, tamen nisi homo supernaturaliter creetur ad finem talem ordinatum et ille esset possibilis haberi ab homine, non esset ab homine magis appetendus...⁸

La visión beatífica es realmente posible al hombre una vez realmente verificada la condición de la elevación al orden sobrenatural: si, pues, antes afirmó Thomas Anglieus que, en el caso de no haberse verificado esa condición, sería realmente imposible al hombre alcanzarla, es porque

⁷ Thomas Anglieus tiene buena cuidado de señalar cuando en un argumento se pasa ilícitamente del orden de los conceptos al orden de las cosas: Aliud est locum de re aliqua et aliud de suo concepto. Unde licet Deus sit prior creatura, tamen conceptus Dei in nobis potest esse posterior creatura et creatura potest ipsum virtutibus continere. Et ideo argumentum proculdubio est falsum inoppositio, videlicet ut si idem esset locum de re et locum de conceptu (d. 3, q. 2, fol. 37 r, col. 1-2) Cfr. Prol., q. 9, fol. 10 v, col. 2.

⁸ Lib. Prop., Prol., q. 8, fol. 7 v, col. 2.

piensa que tal condición pudo realmente no verificarse. Por lo tanto, afirma implícitamente la posibilidad de la no-elevación del hombre al fin sobrenatural de la visión beatífica,⁹ y se basa en ella para impugnar la teoría escolástica del apetito innato de ver a Dios.

Su argumento traducido en términos equivalentes, es éste: no puede haber en el hombre apetito innato de lo sobrenatural, porque un apetito natural nunca tiende a lo imposible: ahora bien, Dios pudo no elevar el hombre al orden sobrenatural de la visión beatífica: en ese caso sería imposible alcanzar la visión de Dios, y por lo tanto, el apetito innato de ver a Dios tendería a un objeto imposible: lo cual es un absurdo.

Previsa confesar que este raciocinio de Thomas Anglieus arguye en su autor un entendimiento poderoso. Es un argumento sutil y profundo, que llega en línea recta al corazón de la dificultad más seria que padece la teoría del apetito innato de ver a Dios.

No puede menos de causar sorpresa verle aparecer totalmente solitario, como fruto de un talento personalísimo, a comienzos del siglo xiv. Cayetano mismo, dos siglos más tarde, no le supera. Su argumento "nulla potentia naturalis est frustra: ergo oportet concedere supernaturalia illa debere esse" (Parte 1.^a, cap. 2, n. 9), es fundamentalmente idéntico, aunque enfocado desde otro punto de vista. Cayetano dice: un apetito natural no puede carecer de su objeto y ser en vano: por lo tanto, si hay apetito innato de lo sobrenatural, lo sobrenatural tiene que existir: tal apetito impondría la necesidad del orden sobrenatural. Thomas Anglieus arguye: el orden sobrenatural pudo no existir; en ese caso el apetito natural de ver a Dios tendería a un objeto imposible: lo cual es un absurdo. Cayetano parte de que es falso que lo sobrenatural tenga que ser, y concluye que no puede haber apetito innato de lo sobrenatural: Thomas Anglieus parte de que es verdad que lo sobrenatural creado pudo no existir, para sacar la misma conclusión. Sin embargo, creemos que el argumento, tal como lo propone Thomas Anglieus, es más claro y pone más de relieve la dificultad, que la posibilidad del estado de naturaleza pura crea a la teoría del apetito innato de ver a Dios.

⁹ La hipótesis de la creación del hombre "in parte naturalibus", es decir, sin don alguno sobrenatural y sin pecado, no es desconocida a Thomas Anglieus, como en general a todos los teólogos de su tiempo: "quod dicit (Scotus) de peccato originali seu de divina iustitia puniunt, quod sunt causa infirmitatis et debilitatis nostrae in intelligendo, et hoc intellectus sic quod causa debilitatis in intelligendo, quam perfinis, ultra illud quod habuissimus in statu innocentiae est peccatum originale vel iustitia puniens: tunc est verum. Si autem intelligatur quod peccatum illud seu iustitia puniens sit causa alioquin debilitatis nostrae quam habuissimus sobrius, postea quod fuissimus creati in parte naturalibus, hoc non est verum. Quia in demum illa omnia naturalia manerunt integra post peccatum secundum Dionysium: a multo fortius in homine propter peccatum illud non sunt naturalia in aliquo diminuta. Sed solum ablata sunt illa quibus praeditus fuerat supernaturaliter, videlicet dona iustitiae originalis (d. 5, q. 4, fol. 4 r, col. 1).

2. Thomas Anglieus no estuvo igualmente feliz en los otros dos argumentos por él aducidos contra Escoto. En el uno lleva las consecuencias de la teoría de Escoto hasta la exageración de afirmar que de ella se sigue que podríamos conocer naturalmente el misterio trinitario "et universaliter quodcumque intelligibile".

Segundo: quia inclinationes naturales rei naturalis sunt proprietates naturales rei, sicut gravitas quae est inclinatio naturalis ipsius terrae est eius proprietates naturalis. Sed cognoscere proprias passiones naturales rei contingit ex perfecta cognitione et definitione ipsius rei: ergo ex essentia ipsius intellectus possit (sic) demonstrative concludi quod intellectus ad talem notitiam inclinatur et per consequens quod hoc sit verum respectu cuius esset illa notitia. Cum certum sit ipsum non inclinari ad falsum: ergo ex ipsa natura intellectus possit concludi Deum esse trinum et unum et universaliter quodcumque intelligibile, quod est absurdum.¹⁰

Este argumento, como se ve, presenta un notable parecido con el cuarto y último de Cayetano contra Escoto (De Pot. Neutra, q. 2, quod 4 m, tertio; cfr. Parte 1.ª, cap. 3, n. 9): siendo el apetito innato de lo sobrenatural una propiedad natural del alma, conociendo intuitivamente el alma se llegará a través de algo natural, sin necesidad de la revelación al conocimiento de lo sobrenatural. Pero Cayetano prescinde del "certum est ipsum non inclinari in falsum" e introduce el "ne frustra sit... debere esse", con lo que su argumento toma otro giro y condice finalmente a otra conclusión.

El tercero y último argumento de Thomas Anglieus no es eficaz contra Escoto. Ya expusimos cómo Escoto afirma expresamente que, aunque el alma humana es capaz de cualquier grado de gloria, no se inclina más a uno que a otro, y puede indiferentemente quietar su apetito en cualquiera de ellos (Parte 1.ª, cap. 3, n. 21). Thomas Anglieus se basa para atacar a Escoto en algo expresamente rechazado por éste:

Tertio arguo sic. Si intellectus naturaliter inclinatur ad omnem notitiam, sequitur quod in minimo beato est inclinatio naturalis ad habendam notitiam tantam quantum habet magis beatus. Et per consequens sequitur duo inconvenientia. Primum, quod intellectui beati deest aliquid quod naturaliter appetit perfici et per consequens remanet imperfectum in natura sua. Aliud est quod cum intellectus possit recta ratione appetere id ad quod inclinatur naturaliter (quia ex hoc quod aliquis sequitur appetitum intellectus non debeat ab intellectu et ratione) sequitur quod beati possent rationabiliter appetere notitiam

¹⁰ Lib. Prop., prol., q. 1, fol. 2 r. col. 2.

maiores et perfectiores quam habent. Et sic non haberent quiddam vellet, et ita non essent beati: quia beatus est qui habet quiddam vult et nihil mali vult.¹¹

3. Thomas Anglieus no sólo niega el apetito innato, sino también el deseo elicito natural (absoluto, no pura veleidad) de lo sobrenatural. Al argumento de Escoto (Ox. 1.ª, d. 3, q. 3, n. 3), de que el hombre, al conocer los efectos creados, desea conocer su causa in particulari, es decir, inmediatamente en sí misma, replica:

Item quod Doctor dicit quod intellectus cognoscens effectum, est nobis naturale desiderium ad cognoscendam causam, et, si cognoscat eam in universali ad cognoscendam eam in particulari, non videtur verum. Quia tunc sequitur quod in illis qui viderunt Christum facere miracula, fuisset naturale desiderium ad cognoscendam eam (sic) in speciali. Et cum hoc non potuisset cognosci nisi per supernaturalem illustrationem, fuisset in eis naturale desiderium ad cognitionem supernaturalem: consequens est falsum.¹²

La razón en que se basa Thomas Anglieus para rechazar la existencia del deseo natural de lo sobrenatural, es la misma en que más tarde se basará Cayetano: no puede el hombre desear naturalmente lo que no puede alcanzar naturalmente: el deseo natural no sobrepasa las facultades activas naturales:

... quia sicut iste (Scotus) assumit, desiderium naturale non est respectu alienius quod est impossibile ipsi desiderandi ex natura ipsius desiderantis: sed cognitio supernaturalis foret impossibilis intellectui creato ex natura sua: alioquin non esset aliquid supernaturale, ergo, etc. Item, etiam secundum istum doctorem, cognitio Dei in singulari non est possibilis homini ex natura sua: ergo cum Deus sit causa omnium, non est naturale desiderium ad cognoscendam eam in particulari in eo qui novit eam in universali.¹³

Thomas Anglieus defiende un deseo natural necesario de la felicidad en general, felicidad cuyo objeto es Dios: pero no determina ulteriormente cuál es el conocimiento de Dios (exceptuando la visión beatífica) al que naturalmente se inclina el alma humana al apetecer la felicidad.¹⁴

¹¹ Lib. Prop., prol., q. 1, fol. 2 r. col. 2.

¹² Lib. Prop., d. 3, a. 4, fol. 40 r. col. 1.

¹³ El autor del Liber Propugnatorius interpreta erróneamente a Escoto en este punto. Escoto no dice que el hombre no puede desear naturalmente lo que no puede alcanzar naturalmente por sus fuerzas naturales, sino que no puede desear naturalmente lo que es absolutamente imposible (de cualquiera forma, ya sea natural ya sea sobrenaturalmente), dada la naturaleza del alma humana: para que haya deseo natural, basta que la naturaleza pueda recibir de Dios la perfección apetecida, aunque no pueda alcanzarse por sus propias fuerzas (cfr. Ox. 1.ª, d. 3, q. 3, n. 3). De todos modos el pensamiento de Thomas Anglieus está claro: no puede haber deseo natural de lo que no está al alcance de las fuerzas naturales.

¹⁴ Lib. Prop., d. 1, q. 4, fol. 17 r. col. 2, 17 v. col. 2; d. 2, q. 2, fol. 19 v. col. 1, 20 r. col. 1; prol., q. 8, fol. 10 v. col. 1 y 2.

En conclusión: Thomas Anglieus presenta a comienzos del siglo XIV las conclusiones fundamentales que constituyen, dos siglos más tarde, la teoría de Cayetano:

- a) negación del apetito innato de lo sobrenatural;
- b) negación del deseo elicito natural del mismo;
- c) afirma que la naturaleza está en potencia obediencial, no sólo respecto de la acción sobrenatural de Dios, sino respecto de la perfección sobrenatural recibida.
- d) afirma el apetito innato y el deseo elicito de la felicidad en general, que sólo se satisface en la posesión de Dios.
- e) afirma implícitamente la posibilidad de la no elevación del hombre al orden y fin sobrenatural.

4. Ante estas conclusiones es obvio preguntarse si Cayetano conoció la teoría que Thomas Anglieus en el Liber Propugnatorius expone.

Tanto en las obras editadas de Cayetano, como en su Comentario inédito a las Sentencias, no se halla el menor indicio de que Cayetano conociera la obra de Thomas Anglieus. La semejanza, que hemos señalado, entre el segundo argumento de Thomas Anglieus y el tercero de Cayetano contra Escoto, no es suficiente para fundar en ella una dependencia, tanto más cuanto que Cayetano pudo inspirarse, como hemos visto (Parte 1.ª, cap. 3, n. 10) y probablemente se inspiró en Escoto mismo para concebir dicho argumento.

Sin embargo podemos llegar por un camino indirecto a la conclusión de que Cayetano debió conocer el Liber Propugnatorius. En efecto: Cayetano estuvo en Padua desde 1491 hasta 1496; desde 1496 ocupó en la Universidad la cátedra de Metafísica tomista, mientras Antonio Trombetta explicaba la cátedra de Escoto (Cossio, *Il Card. Gastano*, pág. 24-37). El año 1500 vivía en el mismo convento de S. Agustín y ocupaba la cátedra de Metafísica tomista Silvestre Prierias, compañero de orden de Cayetano y por tantos títulos a él vinculado.¹⁵

Allí en Padua, en el ambiente de lucha entre Tomistas y Escotistas compuesto Prierias su obra "*Malleus in falsas assumptiones Scoti contra Sanctum Thomam in primo volumine Sententiarum*" (Bononiae 1514): Una precisa indicación del mismo Prierias en la dedicatoria del "*Malleus*" al Cardenal Nicolás de Flisco nos lo demuestra:

... ut Scoti argutzinaculas et ruitura fundamenta, quibus in primo volumine Sententiarum adversus divum Thomam Aquinatem (Ecclesia teste) veritatis alumnus abussus est, parvo codice veluti malleolo attriverim. Quod quidem

¹⁵ Lauchert F. *Die Italienischen literarischen. Gegner Luthers*. (Freiburg in Breisgau, 1912, p. 7.)

opusculum ea tempestate qua mihi in *Patarino gymnasio* Metaphysicae dissendens illustrissimus Venetiarum Princeps Leonardus Laurendus Senatusque confutem, *ex praecurata auctoribus collegi atque confutem*: ut qui defensis armis me instructum salta putabam, offensivis quoque me instruerem, quamquam patribus minime placuerit ut illud me conferrem.¹⁶

¿Quiénes son esos "autores preclaros" cuyos escritos aprovecha Prierias contra Escoto? Apenas se abre el "*Malleus*" y aparece la primera cuestión, "utrum homini pro statu isto sit necessarium...". Nos encontramos con que Prierias para refutar a Escoto se sirve ampliamente, sin citarle, de la refutación de la teoría escotística acerca de lo sobrenatural hecha por Thomas Anglieus, según acabamos de exponer. Prierias, que en "*Conflatum ex Anglico Doctore*" (Perusia, 1519) resumió a S. Tomás y en su "*Opus in Joannem Capreolum*" (Cremonae, 1497) a Juan Capreolo, en el "*Malleus*" se aprovecha del "*Liber Propugnatorius*", transcribiendo a veces a la letra párrafos enteros.¹⁷

Prierias conocía ya desde tiempo atrás la obra de Thomas Anglieus¹⁸; más aún, enumera a Thomas Anglieus entre los grandes teólogos de la escuela tomista, comúnmente conocidos.¹⁹

¹⁶ Akade Prierias al terminar su "*Malleus*". Hace aquí que mihi occurrerunt ex doctissimis hominibus, contra primum Scoti arguendo... Sed ista collegi et formavi pene repente cum mihi adeundis Patarisium timor incumbere, ne in tanto conflictu animi invadere munda satiam.

¹⁷ Constat, v. gr., el segundo argumento de Prierias con el primero de Thomas Anglieus, que acabamos de transcribir. (Cfr. n. 1. Queda tercio dictum intellectum...) Segundo: sequitur quod circumscripto penitus ordine gratiae, adhuc intellectus talem habet inclinationem: quia ergo naturae prior est ordine gratiae et consequenter ille circumscripto, adhuc remanet ergo naturae integer quantum ad omnia que naturae conveniunt. Sed consequens est falsum, quia natura inclinaret ad impossibile, puta ad habendam notitiam fidei vel visionis auxilio gratiae circumscripto. (Malleus, d. 1.)

¹⁸ Prierias transcribe casi íntegramente el folio 2 r y v del Liber Propugnatorius. Compárese también la qu. 4.ª, d. 1.ª del "*Malleus*" con la qu. 4.ª, d. 1.ª del Lib. Prop. Prierias transcribe casi íntegramente el folio 2 r y v del Liber Propugnatorius. (Cremonae 1497. *Ad Joannem Capreolum*) (1.ª, d. 3.ª) "utrum quis unicus fructus fructus necessario omnibus personis" est multiplex opinio... quarta vero est Thomas Anglieus dicens quod Deus potest dare alicui idem de pertinentibus ad essentiam praedicte et non ad personam et eum de his sint distincti articuli et consequenter talem potest quietare intendendo et essentiam praedicte et non personam, cum eas nunquam consideraverit... La cita está tomada a la letra del Liber Propugnatorius, d. 1, q. 2, fol. 14 r. col. 2.

¹⁹ En el prólogo a su obra "*Formalitates secundae viam sancti Thomae*" (Bononiae 1518) presenta así las figuras más destacadas entre los teólogos dominicanos: Ut enim beatum Thomam enitunt... quia Alberto magno in omni parte Philosophiae praestantior? quia Hervaeo, Britone, actior? quia Roberto Olivot (sic) eruditior? quia luculentior Thomas Anglieus? quia... Joanne Capreolo excellentior? quia in Durando nostro ingenti magnitudinem non admittit? quia Petrus de Palude non laudaverit? quia in Paulo Soncinio...?

Ya antes que Prierias conociera el Liber Propugnatorius Dominicus de Frandria quien desde 1482 ejerció su magisterio en varias ciudades de Italia, especialmente en Bolonia (1475-1478). Desde Cayetano estudiaría diez años más tarde (cfr. Schikowski U. L., *Studien über Dominicus de Frandria*, O. P., Romae 1961, pp. 175-185). Frandria en su obra "*De XII libris Metaphysicae Aristotelis*" (1.ª, d. 2.ª, a. 3.ª, ad 12.º, dicit sic: Verumtamen ubi dicit Thomas Anglieus, primo Sententiarum distinctione tertia, q. 5, hoc conceptum, sed tantum conceptum entis... La cita está tomada a la letra del Liber Propugnatorius, d. 3, q. 5, fol. 42 r. col. b.

naturalis. Contra, quia nos ponimus ordinem gratiae et naturae et quod sublati gratia remanet natura. Tunc arguo sic: in beatis qui sunt in aliquo gradu beatitudinis, ipsi possunt appetere alium gradum beatitudinis sine peccato, quia, quod naturaliter potest advenire sine peccato, naturaliter potest advenire beato et per consequens appeti ab eo. Sed ordo potentiae ad actum est naturalis secundum te, quia naturaliter tales gradum potest appetere. Sed hoc dicitur nullus beatus est beatus; quia qui desiderat quod non habet non est beatus. Sed beati secundum te naturaliter desiderant alium gradum beatitudinis quem non habent vel desiderare possunt naturaliter: ergo non erunt beati. Sed istud est inconveniens: ergo et illud ex quo sequitur: scilicet quod potentia comparata ad actum non est supernaturalis sed bene comparata ad agens est supernaturalis. (In *Primum Sententiarum*, Napoli, Biblioth. Nazionale. Cod. VII, 6-98, fol. 3 r-4 r).

Al rechazar Lombardi la teoría escolástica acerca de lo sobrenatural, rechaza implícitamente la inclinación natural de la potencia receptiva hacia las perfecciones sobrenaturales. El argumento aducido por Lombardi se asemeja en tal forma al tercer argumento propuesto por Thomas Anglieus contra Escoto, (tercio arguo sic. Si intellectus..., cfr. n. 2), que basta compararlos para observar su dependencia. Más aún, la expresión "nos ponimus ordinem gratiae et naturae et quod sublati gratia remanet natura" recuerda claramente el comienzo del primer argumento de Thomas Anglieus "Primo, quia cum in universo sit duplex ordo, videlicet ordo naturae et ordo gratiae... quoniam imaginatur circumscriptus totaliter ordo gratiae, adhuc remanet ordo naturae". Lombardi ha fundido en un argumento los dos argumentos de Thomas Anglieus, sin lograr darles una unidad lógica. Nada de original tiene la posición de Lombardi ni su refutación de Escoto: pero es interesante constatar entre los teólogos tomistas italianos del siglo XIV esta resonancia de la teoría de Thomas Anglieus, la única dentro de la escuela Tomista hasta que llegamos a Caxetano.

La posición de Hervey Nédellec (Natalis, Noël), una de las figuras más destacadas entre los teólogos tomistas del siglo XIV († 1323), apenas ofrece interés especial en el problema que estudiamos. En su Comentario a las Sentencias no trata la cuestión de la necesidad de la Revelación. La trata en su obra inédita "Defensa doctrinae Sancti Thomae" (Cod. Vat. lat. 817, fol. 41-42), pero nada dice allí sobre la teoría de Escoto acerca de lo sobrenatural.

Sostiene por su parte el deseo efíctico necesario de la felicidad en general²⁵. En su tratado "de Beatitudine" supone que de hecho nuestra felicidad última consiste en la visión de Dios, y discute otras cuestiones acerca de su esencia, etc., sin preocuparse sobre la cuestión del apetito

²⁵ *Super Quat. Sent.*, I, 2, d. 43, q. 2; I, 2, d. 7, q. 1.

natural de la misma, cuestión que tampoco trata en su Comentario a las Sentencias.

Sin embargo nos ha dejado algunos indicios, tal vez suficientes, para conocer su pensamiento: el entendimiento creado tiende naturalmente al conocimiento inmediato e intuitivo de Dios y solamente en él satisfacen plenamente su apetito natural de conocer:

... quando dicitur quod beatitudo est ultimas finis ultimum accipitur pro eo, quod summe quietat appetitum intellectivum, quo habito nihil maius queritur²⁶.

Homo habet ordinari in Deum sicut in finem dupliciter: uno modo sicut in amicum, cum quo participat non solum in bonis naturae, sed etiam gratiae et gloriae, ad cuius honorem debet ordinare quicquid potest, etiam dato quod nullum commodum consequeretur. Ordinatur etiam alio modo in Deum, sicut in illum a quo spectat summum commodum, scilicet beatitudinem totaliter quietantem appetitum²⁷.

Deus a nobis intelligi potest in via tam per naturales investigationem rationis quam per revelationem fidei, et in patria per aptam visionem. Primo modo cognoscitur de Deo quid est in generali. Secundo modo quid est magis in speciali sed obscure: tertio modo in speciali et modo. Primum patet... secundum etiam patet, magis ex auctoritate Scripturae sacrae quam ratione... ex quo homo elevandus est supra suam naturam ad finem supernaturalem. Tertium etiam magis patet auctoritate Sacrae Scripturae quam ratione perveniunt. Tamen hoc ratione dicitur: quia homo naturaliter potest scire de Deo quia est, et quid est modo quo dictum est. Sciens autem de causa quia est, et quid est modo praedicto, naturaliter appetit scire quid sit in speciali, et manifeste intueri. Hoc autem non potest esse nisi in beata visione videtur (sic). Verisimile (non) est tale desiderium esse innatum creaturae frustra; et ideo probabiliter potest ratione persuaderi quod homo debeat perdisi ad beatitudinem Dei a Deo supernaturaliter adiutus. Et si potest a nobis sic intelligi, multo plus potest ab intellectu angelico: unde potest cognosci ab omni intellectu creato²⁸.

²⁶ *De Beatitudine*, c. 1, fol. 2, col. 2.

²⁷ *Defensa doctrinae D. Thomae*. Cod. Vat. lat. 817, fol. 41 r, col. a (Véase la descripción del Códice en Pérez, *Códices Vaticanos latini*, tom. 2, pág. 160).

²⁸ *Quod*, 4, q. 2, fol. 130 v. — Aunque Nédellec cambia la expresión "debeat", no creemos que tal expresión signifique una necesidad, sino una mera conveniencia de que el hombre sea destinado por Dios a la vida beatífica. Nótese las expresiones "persuadetur", "verisimile", "probabiliter", que denotan una mera probabilidad, no una "necesidad". "Verisimile", "probabiliter", que denotan una mera probabilidad, no una "necesidad". Nédellec, al tratar del fin gratuito de la justicia original afirma con un argumento semejante, en términos casi idénticos (debeat—exigit; verisimile—probabiliter—probabiliter fuit), la conveniencia de que Dios concediera tal fin gratuito al hombre. Verisimile est quod Deus statuerit hominem in tali statu in quo non solum habet perfectiones quae de necessitate consequuntur ex principio naturae, sed etiam eas quae natura animae exigit, ad consecutionem ad bonum suum perfecte habendum. Sed ad habendum perfecte bonum suum natura animae exigit immortalem corpora, cum ista sit immortalis. Propter etiam plenam subiectionem virtutum inferiorum ad rationem, in cuius actu perfecto consistit principalem bonum hominis.

7. La posición de Durando († 1334) acerca del apetito natural de ver a Dios, no puede ser más clara. Defiende la existencia de un apetito innato o inclinación natural del entendimiento a la visión de la esencia divina, con los mismos conceptos, términos y razones de Escoto²⁹, de quien evidentemente depende en este punto, añadiendo por cuenta propia tan sólo, que tal apetito no reside en la voluntad, sino en el entendimiento:

... duplex est appetitus, scilicet naturalis et electivus... et differant isti duo appetitus quantum ad actus suos, quia appetitus naturalis non est aliquis actus electivus, sed est sola naturalis inclinatio ad id quod appetitur; actus vero appetitus electivi (et tunc loquimur) non est sola naturalis inclinatio, sed est quidam actus electivus qui dicitur velle... appetitus naturalis communis est omnibus cognoscitibus et non cognoscitibus, et non solum actui sed etiam potentiae, puta materiae... sicut appetitus materiae est eius inclinatio ad formam... est pura inclinatio rei naturalis ad suam perfectionem.

Hoc supponit dicendum est ad questionem, quod si loquamur de appetitu naturali, sic omnes homines de necessitate et summe appetunt beatitudinem. Quod de necessitate appetunt probatur sic: quilibet res imperfecta nata per se ad aliam, naturaliter appetit ex necessitate appetit illam per quam formaliter perficitur, et hoc statim patet, quia naturaliter appetit quodlibet imperfectum appetit suam perfectionem, cum talis appetitus non sit (aliud) quam naturalis inclinatio imperfecti ad suam perfectionem... sed natura humana quantum est de se est imperfecta, summa autem perfectio ei possibilis est beatitudo, ergo omnes homines de necessitate appetunt beatitudinem. Quod autem summe appetant cum tali appetitu, scilicet, naturali, probatur sic: Illud in cuius potestate non est agere, in eius potestate non est removere agere, sed sicut necessario agit, ita agit necessario toto conatu... Hoc autem est summe appetere... Iste autem appetitus non est appetitus voluntatis sed intellectus,

Ergo probabile est et conveniens fuit quod Deus sic fecerit hominem, quod perpetuo posset manere in vita et quod haberet plenam subiectionem virtutum inferiorum respectu superiorum, licet talis de necessitate ex principiis humanae naturae non necessario sequatur (In *Quat. Sentent.*, I, 2, d. 30, q. unica). — La evidente semejanza entre que el "debetur" de Nédellec representa únicamente una conveniencia y no una necesidad.

Por otra parte Nédellec distingue dos clases de "debitum", uno de mera decentia o conveniencia, y otro de estricta necesidad: por lo tanto, al interpretar el "debetur" en el sentido de una mera conveniencia ontológica, no le atribuimos un concepto que está fuera de su pensamiento: "Adhuc de debito daturum potest, quia uno modo potest accipi debitum pro debito cuiusdam decentiae. Ita quod deus esset solus solus decentiae, non necessario habet rationem mali. Iste habet rationem minoris (Quodlibet), 4, q. 14. Martín, *Op. cit.*, pág. 277. Esta "debitum decentiae" es el que, según Nédellec, tiene la naturaleza humana respecto del don de la justicia original: Probabile est conveniens fuit quod Deus sic fecerit hominem... En el capítulo siguiente veremos cómo, según Nédellec, Dios pudo no conceder al hombre tal don.

²⁹ *Quat.*, I, 2, d. 43, q. 10, nn. 23; *Report.*, 4, d. 43, q. 3, n. 5.

quis, sicut probatum fuit, beatitudo est actus vel perfectio intellectus; appetitus autem naturalis unumquodque appetit suam perfectionem et non aliud, et ideo appetitus naturalis intellectus appetit beatitudinem et non voluntas³⁰.

Puede llamar la atención que Durando parece no especificar cuál es esa "beatitudo" término del apetito natural; pero debe notarse que Durando habla de la misma "beatitudo" respecto de la cual afirma Escoto la existencia del apetito innato: es decir, la visión de Dios. El mismo Durando lo significa claramente con las palabras "Iste autem appetitus... quis, sicut probatum fuit, beatitudo est actus..."; con estas palabras nos remite Durando a la cuestión 4.^a de la misma distinción 40, donde acaba de defender que la "beatitudo" consiste "principaliter", no en un acto de voluntad, sino en un acto del entendimiento. En toda la discusión de esa cuestión "utrum beatitudo nostra consistat principaliter in visione divinae essentiae" como en toda la dist. 40, Durando designa siempre con el término "beatitudo", únicamente la visión de Dios. Solamente distingue entre "beatitudo in speciali", y "secundum communem rationem", cuando trata del apetito efíctico³¹. Por consiguiente Durando afirma la existencia del apetito innato de la visión de Dios³².

Respecto al apetito efíctico afirma la existencia de un deseo condicionado (veleidad) y necesario de la felicidad "secundum communem rationem beatitudinis"³³.

Si Durando depende de Escoto, Pedro de Paludé († 1342), a su vez, depende de Durando. En efecto: toma a la letra de él la definición de apetito efíctico e innato³⁴; le sigue igualmente, copiándole literalmente sin citar su nombre, al afirmar la existencia del apetito innato necesario y sumo de la "beatitudo"³⁵. Cita a continuación la opinión de Durando, de que no es en la voluntad, sino en el entendimiento donde tal apetito reside; pero en este punto Paludé se aparta de Durando, y afirma que dicho apetito reside, tanto en la voluntad, como en el entendimiento:

Tertia conclusio est de subiecto vel principio huius appetitus: de quo dicunt quidam quod ipse appetitus non est voluntatis sed intellectus. Quia, sicut probatum est, beatitudo est actus et perfectio intellectus, appetitus autem naturalis unumquodque appetit suam perfectionem... Sed ista conclusio non

³⁰ *In Sentent.*, I, 4, d. 43, q. 8, nn. 7-8.

³¹ *In Sentent.*, I, 4, d. 43, q. 8, n. 17.

³² *Cfr. Sentent.*, I, 1, d. 1, q. 2, nn. 18 y 9.

³³ *Cfr. Sentent.*, I, 4, d. 43, q. 8, n. 18.

³⁴ *Paludé. Super quart. Sent.*, d. 43, q. 7, fol. 280 r, col. 2; Durand. I, 4, d. 43, q. 8, n. 7.

³⁵ *Paludé. Ibid.*, col. 1; Durand. *Ibid.*, n. 8.

videtur esse vera; quia sicut se habet quilibet potentia ad appetendum suam perfectionem, sic voluntas ad appetendum perfectionem omnium, cum ipsa sit generalis appetitus totius subiecti pro omni bono eius: et naturalis inclinatio eius per essentiam est ad omnem perfectionem naturalem omnium potentiarum. Quod patet, quia actus procedit ex habita et ex aptitudine: quia unumquodque sic agit et agit sicut natum est: unde cum actus eius elicitur feratur in omnem perfectionem omnium potentiarum, per consequens et actus habitualis et aptitudinalis. Item, sicut dicitur *ex supra*, felicitas activa consistit essentialiter in actu voluntatis et principaliter, Felicitas autem perfecta in actu utriusque essentialiter: unde *ex isto* parte ipsa *acque naturaliter appetit beatitudinem sicut intellectus*³⁰.

No cabe dudar de que, cuando Palade afirma la existencia del apetito innato de la "beatitudo" se refiere en concreto a la visión beatífica: a) porque, como Durando, sólo designa con el término "beatitudo", en toda la dist. 49, la felicidad sobrenatural³¹; b) Como Durando, solamente distingue entre la "beatitudo in universal" o "in particulari", cuando se trata de apetito elicito de la misma³²; c) porque en su discusión con Durando acerca de en qué acto consiste la "beatitudo" ambos designan con este nombre la visión beatífica; d) finalmente, como Durando también nos remite con las palabras "sicut dictum est supra" a la q. 5 (fol. 237) de la misma dist. 49, en la que defiende que la "beatitudo", es decir, la felicidad sobrenatural consiste esencialmente tanto en un acto de la voluntad como del entendimiento.

Palade sigue finalmente a Durando al afirmar el deseo natural condicionado y necesario de la felicidad "secundum communem rationem"³³.

³⁰ Palade. *Ibid.*, col. 1.—Este es el método generalmente seguido por Palade: transcribe lo dicho por otros, en especial por Durando, y manifiesta su propia opinión al hacer la crítica de las opiniones ajenas. Cfr. J. Koch, *Durandus de S. Porciano*, Münster, 1927, pp. 22-31. En nuestro caso sólo critica la posición de Durando acerca de la potencia en que reside el apetito innato de la "beatitudo". Mismamente a lo que la dicho (q. 5) acerca de la esencia de la misma.

³¹ Cfr. q. 5, fol. 237 r., col. 2; q. 8, fol. 241 v., col. 2; fol. 242 r., col. 1-2.

³² *Super quart.*, dist. 49, q. 7, fol. 242 v., col. 2.

³³ *Super quart.*, dist. 49, q. 7, fol. 242 v., col. 2.—En su Comentario inédito al Libro Primero de las Sentencias, Palade afirma que la potencia receptiva se inclina por su propia naturaleza a recibir las perfecciones sobrenaturales, de tal forma que éstas son sobrenaturales únicamente por razón de su origen, y no lo son respecto a la potencia receptiva en cuanto tal: Utrum voluntas habita supernaturali possit ad de potentia absoluta sunt duae opiniones. Una antiquiorum quod hoc est omnino impossibile, quia potentia nuda, sicut non sufficit efficere actum supernaturalem, illa non habet ex natura sui inclinationem passivam ad recipiendum actum supernaturalem. Pág. 14, col. 1.

Palade sigue la opinión contraria a ésta, que él llama "opinio modernorum", como lo hará después en el libro 4.º: Secunda opinio est modernorum dicentium quod Deus de potentia absoluta possit visionem et fructum facere sine habita... Pág. 54, col. 1.—Implicat contradictionem potentiam nudam appetere actum supernaturalem, non autem recipere: recte est in promptu, quia actus dicitur naturalis vel non naturalis per respectum ad causam effectivam, non materiam, pág. 56, col. 1; in *Primum*

Armando de Bellovisu (+ 1340) afirma que la voluntad humana no se inclina naturalmente a la felicidad sobrenatural; pero no expresa con suficiente claridad qué es lo que quiere significar con el término "inclinatio naturalis", si una inclinación innata, propiamente dicha, o un apetito elicito; más bien parece referirse a lo segundo:

Quantum ad secundum dicendum est quod virtutes dupliciter distinguuntur. Uno modo ex parte modi habendi: quia quaedam habentur per infusionem, quedam per participationem. Acquisitae dicuntur quae habentur ex nostris actibus procedentibus ab aliquibus principiiis naturalibus in nobis praesistentibus. Infusae dicuntur illae quae a nobis non habentur ex actibus nostris sed a Deo per infusionem, sicut sunt virtutes theologicae... necessitatem autem ponendi virtutes infusas praeter acquisitas, quoniam maioris perscrutationis sit, hoc breviter pono. Quia non minus debent esse perfecti actus (sic, habitus?) quibus ordinatur ad beatitudinem supernaturalem quam illi quibus ordinatur ad beatitudinem naturalem. Sed isti sunt perfecti habitus, et procedunt a potentia perfectis, ergo et alii habitus. Illi autem non possunt esse habitus morales vel intellectuales acquisiti: quia nec *organo naturalis intellectus nostri nec inclinatio naturalis voluntatis nostrae trahit in talem beatitudinem*. Relinquitur ergo quod illi actus supernaturales sunt et infusi³⁴.

Puesto que Bollovisu afirma la necesidad de los hábitos infusos para ordenar el hombre a la felicidad sobrenatural, por no ser suficiente para esto los hábitos adquiridos naturalmente, y afirma al mismo tiempo que los adquiridos proceden de los actos naturales, parece hablar más bien de una inclinación "in actu secundo" de la voluntad, cuando dice que "nec inclinatio naturalis voluntatis nostrae tendit in talem beatitudinem".

Raynerio de Pais (+ 1351) sostiene que el bien, cuya posesión ha de hacer feliz al hombre debe satisfacer su apetito natural; dada la naturaleza racional del hombre, tal bien sólo puede ser el bien infinito Dios. Pero no basta para ello una posesión cualquiera de Dios: se requiere la visión de su esencia. Solamente así logra el hombre su perfecta felicidad, con la satisfacción completa del apetito natural del entendimiento y la voluntad:

Beatitudo consistit et est poscenda in illo bono quod naturale appetitum implere potest et debet... Ratio huius est... quia obiectum voluntatis, quae est appe-

librum *Beatitudinem*, Paris. BNM. Mazurine, Cod. lat. 896.—La descripción del códice puede verse en A. Molinier, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine de Paris*, vol. 2, p. 42.—El Comentario de Palade al Libro 1 de las Sentencias se conserva también en Basile, Bibl. de la Universidad, cod. B. II. 21 y en Barcelona, Archivo del Capítulo Catedral, cod. 30 (cfr. Marini, op. cit., p. 238).

³⁴ De *Declaratione difficultatis dictorum*, Tract. 2, cap. 73.

titus humanae, est bonum universale quod non invenitur in aliquo bono creato, sed in solo Deo qui habet voluntatem infinitam, imo est essentialiter summa bonitas. Unde *sola ipse voluntatem hominis implere potest et satiare*³⁵.

*Beatitudo est poscenda in illo bono ex cuius adoptione homo maxime efficitur bonus. Sed ex duobus bonis virtuosus et perfectus efficitur, ex operatione recta et ex Dei visione*³⁶.

*Beatitudo est poscenda in illo bono cuius adoptione homo non solum bonus, imo maxime efficitur perfectus. Sed ex operatione recta in praesenti homo efficitur virtuosus, et ex actu intellectus respectu nobilissimi obiecti quod est Deus homo efficitur perfectus, quia beatus*³⁷.

Ad perfectam beatitudinem requiritur summi visibilis evidetia... Beatitudo perfecta consistit in quatuor rationibus et formis sic rationem: illa cognitio Dei essentialiter est ipsa beatitudo, quia habita non restat alius scilicet desideranda cognitio³⁸.

Ultima felicitas hominis in altiori cognitione quae de Deo haberi potest consistit. Altior autem cognitio quae de Deo haberi potest est ut prima veritas quae est Deus, per suam essentiam vel praesentiam cognoscatur³⁹.

Juan de Nápoles (+ circa 1336) también afirma la existencia del apetito innato de ver a Dios. He aquí el proceso de su afirmación: a) La "Beatitudo" o felicidad no es sino el fin último o bien supremo de la naturaleza intelectual; b) sólo Dios puede ser el objeto de dicha "Beatitudo"; c) solamente la posesión del bien infinito puede aquietar el apetito de la naturaleza intelectual, pues el objeto del apetito natural del ser intelectual no es un bien determinado y particular, sino el bien "in communi"; por lo tanto, todo aquello que verifica en sí mismo de algún modo la noción de bien puede ser objeto de tal apetito y solamente el bien que es en sí mismo todo bien, el bien sumo e infinito, puede aquietar perfectamente el apetito de la naturaleza racional:

...Beatitudo nihil aliud est quam ultimus finis rationalis seu intellectualis naturae, quae alio nomine Felicitas dicitur et quia Beatitudo est finis, ideo habet rationem boni; quia vero est ultimus finis, habet rationem summi boni.

³⁵ *Psychologia*, vox "beatitudo", vol. 1, cap. 10, p. 285.

³⁶ *Ibid.*, cap. 5, p. 236.

³⁷ *Ibid.*, cap. 8, vol. 1, p. 238.

³⁸ *Ibid.*, cap. 14, vol. 1, p. 246.

³⁹ *Ibid.*, cap. 15, vol. 1, p. 246.—Escribo de Gorkum (+ 1431) no presenta interés alguno especial en el problema que estudiamos. En su Comentario a las Sentencias (que tiene muy poco de personal y es más bien un resumen de la obra del Maestro), se contenta con afirmar que todos los hombres apetecen naturalmente la felicidad, en general, si bien no todos saben en qué consiste en concreto (I, 4, d. 48, fol. 220 v y su Comentario a los libros Aristotélicos de Anima tampoco ofrece nada interesante en el problema que nos ocupa (*Posiciones* citos libros Aristotélicos de anima, Henrici Gorkum, Gerardus de Monte, Gerardus de Ellen... Coloniae 1694). No hemos podido dar con su obra "Quaestiones in partes Sti. Thomae" o "Compendium Sermonum Theologiae S. Thomae" (Basileae 1473).

Beatitudo ergo nihil aliud est quam summum bonum intellectualis naturae, quod est eius ultimus finis.

...consistit Beatitudo in solo Deo, quod potest ad praesens probari tripliciter. Primo... Praeterea, Appetitus intellectivi obiectum est bonum in communi et non aliquid bonum determinatum, ut appetitus sensibili propter quod ab appetitu intellectivo appeti potest, quidquid rationem boni potest habere. Illud ergo solum potest quietare appetitum intellectualis naturae, quod habet in se rationem omnis boni seu boni infiniti, quod idem est: quodcumque enim aliud bonum particulare natura intellectualis adipiscitur, non quietatur infinitum bonum, habens in se per consequens, rationem omnis boni. Ergo ipse solum potest quietare appetitum intellectualis naturae; hoc autem est de ratione beatitudinis, quod scilicet quietat appetitum intellectualis naturae; est enim ultimus finis, ut iam dictum est⁴⁰.

Hasta aquí Juan de Nápoles se ha limitado a afirmar que la naturaleza intelectual apetece naturalmente su "Beatitudo" en la posesión del bien infinito, Dios, sin especificar ulteriormente si esta posesión es o no es una posesión inmediata. Pero a continuación pone de manifiesto que al hablar de esa "Beatitudo" no piensa en una posesión cualquiera de Dios, sino en aquella que de hecho en la otra vida nos espera, es decir, en la visión intuitiva de la esencia divina; por lo tanto, ésta es, según él, la "Beatitudo" que naturalmente apetece el ser intelectual creado:

...non queritur hic de Beatitudine imperfecta, qualem possumus habere in via, sed de Beatitudine perfecta, qualem expectamus in Patria⁴¹.

Como todo ser perfectible apetece naturalmente su propia perfección, así toda potencia cognoscitiva apetece naturalmente el acto y objeto a ella conveniente y proporcionado, y naturalmente en ellos se deleita. Por eso el entendimiento creado naturalmente apetece y se deleita en la visión inmediata y en la fruición de Dios, en las que se aquieta por completo su apetito natural.

...omnis potentia cognoscitiva naturaliter appetit seu desiderat actum sibi convenientem et per consequens obiectum sibi convenientem in ordine ad actum suum, sicut et omne perfectibile naturaliter appetit suam perfectionem... Ergo omnis potentia cognoscitiva naturaliter delectatur in actu et obiecto sibi proporcionato et convenienti... frui, enim, est delectatio perfecta, scilicet, de ultimo fine quietans eius appetitum⁴². Delectari in Dei visione potest convenire

⁴⁰ *Quaestiones Variae Parisiensis Disputatae*, qu. 14, punctum 1, pág. 115.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Quaest. Variae*, qu. 2, punct. 1, pág. 12.

soli intellectui, sicut et omnis potentia delectatur in actu suo respectu obiecti sibi convenientis, ut supra in prima parte huius determinationis declaratum est⁵⁰.

En sus cuestiones cuodlibetales, aún inéditas⁵¹, Juan de Nápoles vuelve a afirmar la existencia del apetito innato de ver a Dios: solamente la visión de Dios puede aquietar perfectamente el apetito de la voluntad y del entendimiento creado:

... quia, scilicet, (Deus) omnem entitatem et perfectionem continet univenter et encapsulat, ratione cuius continentiae potest perfecte quietare intellectum nostrum ipse solus clare visus, secundum illud Augustini in 5.^a Confessionum (exp. 4): Infelix homo qui omnia novit, se autem nescit: beatus autem qui te novit etiam // illa nesciat. Qui autem et illa novit non propter illa beator, sed propter te solum beatus.

Ratione cuius continentiae bonum divinum potest perfecte quietare voluntatem. Propter quod in eius visione et fruitione est perfecta felicitas⁵².

El hombre, sin embargo, no puede saber por sola razón natural, sino únicamente mediante la divina revelación que de hecho ha sido ordenado por Dios, como a su último fin, a la visión intuitiva de su esencia.

Finis autem, ad quem homo a Deo ordinatur, ad quem per consequens debet omnes suas actiones dirigere, est supra cognitionem naturalem nostri intellectus. Ergo necessarium fuit homini ut aliquis ei revelaretur supra cognitionem naturalem existentia et de suo fine et de his, per que potest ad eum pertinere... finis hominis excedit naturalem eius cognitionem⁵³.

8. Resulta de especial importancia el conocer la posición que tomó Juan Capreolo († 1444) en el problema que estudiamos, por tratarse de una de las figuras más destacadas en la escuela tomista durante el siglo XV, por haber Cayetano conocido su obra, y porque impugnó a

⁵⁰ *Ibid.*, punctum 11, pág. 16.—El concepto de apetito innato, en general, se encuentra completamente claro y definido en Juan de Nápoles: "...appetitus est inclinatio quaedam et tendentia in aliquid aliud, scilicet in appetibile, et tunc de appetitu naturali: appetitus enim materiam nihil aliud est quam naturalis tendentia et inclinatio materiam ad formam: appetitus, enim naturalis lapidis deorsum, qui dicitur gravitas, nihil aliud est quam naturalis tendentia et inclinatio lapidis deorsum. (Quaest. Var., qu. 14, pene 11, pág. 118) "...appetitus naturalis nihil absolutum addit supra formam naturalem". (Quaest. Var., qu. 7, punct. 3, pág. 65.)

⁵¹ Se encuentran manuscritas en el códice 264 de la Biblioteca Capitular de Tortosa y en el códice VII, B, 28 de la Bibl. Nazionale de Nápoles. Los títulos de dichas cuestiones han sido publicados por P. Glorieux: *La Littérature Quodlibétique*, vol. II, Paris 1955, págs. 159-173.

⁵² *Quodlibet* 5, Quaest. 13, fol. 142 r-v. Cod. VII, B, 28, Bibl. Naz. Nápoles.—En un códice mixto de pergamino y membrana, siglo XIV, folios 174, altura 30 cms., anchura 20.

⁵³ *Quaest. Var.*, qu. 18, Punct. 2, pág. 145.

Escoto en la misma cuestión que más tarde constituirá el punto de partida de la teoría de Cayetano: la necesidad de la revelación por razón de la sobrenaturalidad del fin último del hombre.

Capreolo no fijó su atención directa y expresamente en el problema del apetito innato de ver a Dios; no fué ésta una de las cuestiones en que creyó hallar oposición entre S. Tomás y Escoto, Durando, etc. Se ocupó directamente de establecer contra Escoto el concepto mismo de apetito natural en los seres cognoscitivos. Según Escoto, el apetito natural, tanto en los seres cognoscitivos como en los no tales, no es sino una pura inclinación ontológica identificada con la potencia misma apetente y anterior a toda actividad cognoscitiva:

Arguens (Secus) multa falsa assumit. Primum est quod nullum desiderium naturale nec appetitus naturalis proprie dictus sit actus elicitus; sed omnis talis sit sola inclinatio vel ordo naturae ad aliquid⁵⁴.

Capreolo replica que no es idéntico el apetito natural de los seres cognoscitivos y el de los no tales. En éstos es puramente una inclinación innata hacia la propia perfección. Pero en los seres cognoscitivos no es esto *solamente*: el apetito natural de los seres cognoscitivos es un acto elicito, pero intrínsecamente determinado, de algún modo, "ad unum", por la naturaleza misma y la inclinación innata del ser:

Non oportet quemlibet appetitum naturalem semper acta esse, stante natura eius est... appetitus naturalis, sicut prius dictum est, diversimode est in diversis: ideo non oportet, si in aliquibus non sit aliud quam sola inclinatio, puta in non cognoscitibus, quod ita sit in sensibilibus vel intelligibilibus⁵⁵.

Naturale desiderium proprie dictum in cognoscitibus per sensum aut intellectum est actus elicitus, et non *solum* inclinatio naturae ad aliquid⁵⁶.

Appetitus naturalis voluntatis non est *solum* ordo eius in aliquid⁵⁷.

Nótese que Capreolo no niega la inclinación innata de la naturaleza cognoscitiva a un bien determinado; afirma únicamente que esa determinación intrínseca *sola* no constituye el apetito natural de los seres cognoscitivos.

Consignientemente a este concepto de apetito natural en los seres cognoscitivos, Capreolo afirma que el apetito natural de la felicidad es un acto elicito de la misma, determinado y necesitado intrínsecamente

⁵⁴ *Defensiones*..., I, 4, d. 43, q. 2, a. 3, t. 7, p. 39.

⁵⁵ *Defensiones*..., I, 4, d. 49, q. 3, a. 3, t. 7, p. 179.

⁵⁶ *Ibid.*, I, 4, d. 43, q. 2, a. 3, t. 7, p. 37.

⁵⁷ *Ibid.*, I, 4, d. 49, q. 3, a. 3, t. 7, p. 179.

por la naturaleza misma de la voluntad: es un acto necesario quoad specificationem actus, cuyo objeto es la felicidad o el bien secundum rationem communem:

Omnis natura inclinatur ad aliquid naturaliter et per se, secundum suum modum, sed voluntas est quaedam natura ergo... etc. Hoc autem non potest esse nisi proprium et per se obiectum eius, sicut bonum sub communi ratione boni⁵⁸.

Quaestio creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit⁵⁹. Beatitudo et ultimus finis a quolibet appetitur aliqua necessitate, scilicet quoad specificationem actus⁶⁰.

... quia in beatitudine, secundum rationem communem beatitudinis apprehensa, nec defectus boni nec alia ratio mali reperitur⁶¹.

La voluntad creada está por su propia naturaleza intrínsecamente determinada e inclinada a la felicidad en tal forma, que, una vez que el entendimiento le propone el bien sub ratione communi, puede, si abstenerse de desearlo, pero no puede hacer positivamente un acto de aversión del mismo.

Esta necesidad intrínseca viene impuesta por la naturaleza misma de la voluntad, anteriormente a todo conocimiento y, por lo tanto, tiende a un objeto particular y concreto: el apetito de la felicidad en universal presupone una inclinación innata a un bien o felicidad en particulari.

... sicut in superioribus responsionibus dictum est, beatitudinis appetitus in universal, semper est cum appetitu aliquae beatitudinis particularis⁶².

Más aún, Capreolo no tiene dificultad ninguna en afirmar que el bien particular y concreto al que tiende la inclinación innata, incluida y encerrada en el apetito natural (acto elicito) de la felicidad en general, es la visión de Dios:

Liest naturalis inclinatio voluntatis sit ad aliquid particulare, non tamen sub ratione particulari, sed sub ratione communi... voluntas non appetit naturaliter, nec necessario aliquod universale prout abstractum a singularibus; sed naturaliter et necessario appetit rem particularem, puta Dei visionem, sub ratione communi et universal... dicitur secundo quod intellectus non dicit naturaliter aut necessario beatitudinem consistere in hoc vel illo particulari, sed in aliquo particulari cui competat ratio communis beatitudinis⁶³.

⁵⁸ *Defensiones*..., I, 4, d. 49, q. 3, a. 1, t. 7, p. 167.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 168.

⁶¹ *Ibid.*, I, 4, d. 49, q. 3, a. 3, t. 7, p. 184. Cfr. I, 1, d. 1, q. 3, a. 2, t. 1, p. 110 y

113; I, 4, d. 49, q. 3, a. 3, t. 7, p. 180, 182, 183, 184.

⁶² *Defensiones*..., I, 4, d. 49, q. 3, a. 3, v. 7, p. 183.

⁶³ *Ibid.*, p. 177.

En esta vida el bien perfecto sólo es presentado por el entendimiento a la voluntad, "sub ratione communi", bajo el concepto universal del bien perfecto; pero el bien perfecto real y concreto, a cuya posesión apunta y tiende ese apetito natural de la felicidad "in universal", es la posesión inmediata de Dios. El pensamiento de Capreolo es, por consiguiente, claro: a) el apetito natural de los seres cognoscitivos no es, como en los no cognoscitivos, una mera inclinación innata; incluye, sí, esa inclinación innata, pero no es sólo eso; es un acto elicito sobre el que gravita una inclinación innata, es decir, necesitado y determinado intrínsecamente por la naturaleza misma del sujeto apetente; b) así el apetito natural de la felicidad es un acto elicito de la voluntad; pero necesitado e intrínsecamente determinado por la naturaleza intrínseca de la voluntad, es decir, por su inclinación natural; c) el objeto de este apetito natural es el bien o felicidad en general; pero, por incluir dicho apetito natural una inclinación innata, no puede menos de tender a un bien concreto y particular; este bien particular y concreto es la visión de Dios.

Por lo tanto Capreolo reconoce en último término la existencia de una inclinación innata de la voluntad humana a la visión de Dios.

Por consiguiente la divergencia entre Capreolo y Escoto en el problema del apetito innato a ver a Dios es más bien cuestión de terminología: en realidad no hay verdadera oposición entre ambos. Capreolo reconoce en último término que la voluntad humana por su misma naturaleza tiende a la posesión de un bien perfecto, que concretamente se verifica en la visión de Dios; pero no llama "apetito natural" a *sola* esa inclinación innata de la voluntad, sino al acto elicito por ella determinado. Escoto admite esa inclinación innata y la designa con el término de apetito natural.

No debe admirarnos por lo tanto, que Capreolo no haya puesto reparo alguno a la teoría del apetito innato de ver a Dios, que defiende Escoto, Durando y Palude, que figuran entre sus más destacados adversarios. Como tampoco debemos admirarnos de que su crítica de la posición de Escoto en el problema de la necesidad de la revelación, por razón de la sobrenaturalidad del fin último, apenas tenga nada de común con la que más tarde haría Cayetano.

En primer lugar Capreolo⁶⁴ cita como opinión de Escoto lo que éste presenta más bien a modo de objeciones⁶⁵ y cree que Escoto defiende que, a través del conocimiento de la inclinación natural del alma se puede conocer cuál es de hecho el fin último del hombre. No advierte que entre las ideas expuestas en su cita de Escoto, éste solamente se apropia

⁶⁴ *Defensiones*..., I, 1, Prolog. q. 1, a. 2, t. 1, p. 10.

⁶⁵ *Opus*, Prolog. q. 1, nn. 9-10.

como suyas dos de ellas: a) la existencia del apetito innato de ver a Dios; b) la afirmación de que conociendo tal apetito se podría conocer cuál es su término y la posibilidad de llegar a él de algún modo; pero Escoto expresamente afirma que en esta vida "pro statu isto" no se puede conocer naturalmente la existencia de ese apetito y nunca afirma que el conocimiento de dicho apetito pueda conducirnos a saber cuál es de hecho nuestro último fin.⁶²

La intención de Capreolo al refutar en este punto a Escoto es demostrar que sin la revelación no podemos saber cuál es de hecho nuestro último fin. Por eso defiende contra Escoto que el alma humana no tiene potencia natural respecto de las perfecciones sobrenaturales, sino únicamente potencia obediencial, la cual es una mera relación, para cuyo conocimiento no basta conocer su fundamento (la naturaleza del alma), sino que precisa conocer también su término.⁶³

Pero Capreolo no diferencia la potencia pasiva natural de la obediencial, según que haya o no inclinación innata a recibir las perfecciones sobrenaturales, como lo hará más tarde Cayetano.

Más aún, reconoce que la naturaleza humana apetece naturalmente el fin sobrenatural, aunque conocido únicamente bajo el concepto genérico de "el bien perfecto de la naturaleza racional":

Homo naturaliter appetit illum finem (supernaturalem), non sub propria ratione, sed in generali, eo modo quo omnes appetunt beatitudinem sub hac ratione quod sit bonum perfectum naturae rationalis.⁶⁴

Hay cierta semejanza aparente de términos entre Capreolo y Cayetano en su refutación de Escoto, en cuanto Capreolo insiste en que respecto del fin sobrenatural el alma humana sólo tiene potencia obediencial; pero el fondo del pensamiento de ambos es esencialmente diverso. Para Cayetano el punto céntrico de la cuestión es el apetito innato de la visión de Dios, cuya existencia rechaza de plano; mientras Capreolo no tiene dificultad en admitirla. Por lo tanto, la crítica que Capreolo hizo de la teoría escotista del apetito innato de ver a Dios, que fue conocida por Cayetano, únicamente pudo servirle a éste para atraer su atención sobre este problema.

9. Los demás teólogos y filósofos tomistas del siglo xv afirmaron la existencia del apetito innato de ver a Dios, con más claridad y decisión que Capreolo.

⁶² *Ibid.*, nn. 11, 12, 13.

⁶³ *Defensiones*, L. 1. Prol. q. 1, a. 2, l. 1, p. 18; L. 1 d. 17, q. 2, a. 2, l. 1, p. 137.

⁶⁴ *Defensiones*, L. 1. Prol. q. 1, a. 2, l. 1, p. 137.

⁶⁵ *Defensiones*, L. 1. Prol. q. 1, a. 2, l. 1, p. 137.

cognoscit quid sit. Est ergo huiusmodi cognitio quilibet naturae intellectuali possibilis. Possibilis, dico non per potentiam activam naturae creatae, sed per non repugnantiam ad eam et per passivam aptitudinem quae solo divino munere reducitur ad actum, ut posterius patebit. Unde desiderium naturale huius beatitudinis non est positivum, numerice tendens in ipsam; sic enim eam oportet aliquantulum esse praecognitam, cum tamen illius praecognitio sola fide habeatur et non ex naturalis lumine, siquidem oculus non vidit nec auris audivit, etc. Sed est negativum et suspensivum, pro quanto in nullo citra ipsam perpendit se terminari vel quietari, et ita nesciens, aliquid altius querit, ad quod cognoscendum et obtinendum divinitus per illuminationem fidei et auxilium gratiae adiuvatur.⁶⁶

El entendimiento creado tiende por su misma naturaleza al conocimiento inmediato y quiditativo de la causa primera. Esta tendencia no es un deseo natural elicito de la visión de Dios, en particular; el hombre sin la revelación no puede saber que su perfección suprema y felicidad última consiste en la visión de Dios. Es una tendencia innata, que se manifiesta en la insatisfacción e inquietud del entendimiento, mientras no llega a conocer la causa primera, no en sus efectos, sino inmediatamente en sí misma. El entendimiento busca algo que no sabe; pero aquello que sin saberlo busca, como fin último de su apetito de conocer, es la visión de Dios: "in nullo citra ipsam perpendit se terminari vel quietari, et ita nesciens, aliquid altius querit". Tinctoris describe de este modo especialmente la inquietud natural del entendimiento creado hasta que llega a la visión de Dios, inquietud que evidentemente supone una inclinación innata.

Tinctoris señala la dificultad de que el hombre no pueda lograr la visión de Dios, su perfección suprema por sus fuerzas naturales, y responde con S. Tomás (S. Th., 1-2, q. 5, a. 5, ad 1 m et 2 m):

Quia quod per amicos possumus, per nos quodammodo possumus. Nec maior dignitas in aliis, quae perveniunt per sua naturalia ad suos fines, quia longè dignius est ad altiorum finem auxilio superioris provehi, quam ad inferiorum ex propriis duari.⁶⁷

Clemente de Terra Salsa, contemporáneo de Tinctoris⁶⁸, publicó en Colonia sus "Conclusiones formales super Primam partem, Primam Secundae et Tertiam Partem S. Thomae". Su obra tiene menos valor

⁶⁶ *Lectura in Primam S. Thomae*, qq. 12, a. 3, fol. 20 r-v.

⁶⁷ *Lectura in Primam S. Thomae*, qq. 12, a. 3, fol. 21 v.

⁶⁸ Cf. Gröbmann M., *Mittelalt. Geisteslehre*, Vol. 2, págs. 448.—No hemos podido consultar el Comentario a la Primera Parte de la Suma escrito en Colonia por Gerardo de Eilen (c. 1480), que se encuentra manuscrito en la Biblioteca de la Universidad de Basilea, cod. A. X. 67. (ver *Analekten Ord. Praed.*, vol. 16, 1923-4, págs. 34-37, 361-62).

Juan Tinctoris († 1469), estudiante y profesor en la Universidad de Colonia en la primera mitad del siglo xv, y autor del primer Comentario a la Suma teológica de S. Tomás⁶⁹, propugna claramente la tendencia natural del entendimiento al conocimiento quiditativo e inmediato de Dios: tendencia que sólo puede satisfacerse en la visión intuitiva de su esencia:

Utrum intellectus creatus possit Deum per essentiam videre... Deum est cognoscibilis a quolibet intellectu creato, non solum a posteriori per effectus naturae sui gratias, quomodo a viatore cognosci potest, sed etiam immediate per illasque esse essentiae, quod divina essentia immediate in se videtur, ut posterius declarabitur. Et haec possibilitas convincitur et ex fide et ex ratione. Ex fide quidem quae ponit ultimam hominis felicitatem in immediata visione divinae essentiae, secundum illud, prima Jo. 3.^o: videbimus eam sicuti est, et Jo. 23; haec est vita aeterna ut cognoscant te, etc. Ratione sic: quia ultima felicitas hominis est ei possibilis. Sed ultima hominis felicitas consistit in dicta Dei cognitione. Ergo huiusmodi cognitio est homini possibilis. Maior probatur, quia desiderium naturae est ad felicitatem. Hoc autem desiderium non potest esse inane, quod contingeret si felicitatem consequi non posset... Minor probatur quia ultima felicitas consistit in consecutione ultimae perfectionis, siquidem per eam terminatur totaliter desiderium; quod non contingit citra ultimam perfectionem, cum citra eam restet ulterius desiderandum. Sed ultima naturae intellectualis perfectio consistit in dicta Dei visione et non citra eam. Quod sic patet: quia perfectio uniuscuiusque potentiae // attenditur secundum rationem proprii obiecti, secundum quod illam attingit. Proprium autem obiectum intellectus est quod quid est. Ultima igitur perfectio intellectus consistit in attingendo cognitionem, imprimis, quod quid est circa summum ipsius cognoscibile. Huius signum est quod citra illius cognitionem remanet desiderium per admirationem suspensum, dum cognoscens effectus summas et primas causas incitatur ad cognitionem causarum pervenire nec quiescit, donec de ea

⁶⁹ Hemos podido consultar tan sólo su Comentario a la Primera Parte, que se encuentra inédito en la Biblioteca Comunal de St. Omer (Pas-de-Calais, Francia). Códice 132 (*Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des Départements de France*, t. 3, St. Omer, ed. 1820). Es un códice de 167 folios, en papel, anchura 135 mm.; largura 190; siglo xv; numerosos manchas de humedad. El códice pertenece a la antigua abadía benedictina de St. Bertin. Contiene un comentario de todas y cada una de las cuestiones y artículos de la primera parte de la Suma. En el folio primero, roto en la parte superior, de modo que faltan varias palabras, se lee: "Incipit quaedam doctrina...". Inimicus beati Thomae de Aquino ad penam pronuntiata ab eo grege viri m... Joanne Tinctoris, Artium Magistro et sacrae theologie doctore in aula, Amen.—Los tres últimos folios del códice son de otra mano. En la misma biblioteca de St. Omer se encuentra manuscrito el Comentario de Tinctoris a las Sentencias, cod. 225.—Tinctoris escribió también el Comentario a la 1-2 y a la 2-2, que según dice la *Biographie Nationale Belge*, t. 25, col. 286-7, 1930-31 se encuentran en la Cartuja de Colonia. Existe otra copia del Comentario a la Primera Parte en Viena, Dominikaner Bibliothek Cod. 230 (Gröbmann, *Deus Thomas*, pp. 2, 21, 362, p. 288).

personal que la de Tinctoris: más que un comentario es un resumen de las Conclusiones de la Suma, como el mismo título lo indica. Resume así la q. 12, a. 1, de la Primera Parte:

Intellectus creatus potest Deum per essentiam suam videre. Probatur primo sic: in quocunque consistit ultima beatitudo seu perfectio intellectus creati, patet homini, illud est homini possibile. Sed in visione divinae essentiae consistit tantum intellectus creati vel hominis beatitudo: ergo est ei possibile... In illo consistit hominis beatitudo quod est perfectissima et altissima operatio eius. Sed operatio intellectus, qui videt Deum per essentiam est perfectissima et altissima operatio eius, ergo, etc. Secundo probatur sic, ad quodcumque homo habet naturale desiderium hoc est sibi possibile, quia hoc non est ad impossibile. Sed ad cognoscendum Deum per essentiam homo habet naturale desiderium, ergo, etc.

Terra Salsa no explica ulteriormente cómo debe entenderse este "desiderium naturale" de ver a Dios.

A la escuela tomista de Colonia pertenece también Juan Versor († 1485), quien sostiene exactamente la misma posición que Tinctoris:

... desiderium naturale non est aliud quam quaedam inclinatio inherens rebus ex ordinatione primi moventis...

... ultima et perfectissima hominis felicitas in visione divinae essentiae consistit. Probatur conclusio: quia homo non potest esse perfecte felix quandia restat sibi aliquid ad desiderandum et querendum. Sed homini semper restat aliquid tale querendum quousque divinas essentiam videt: ergo, etc. Item uniuscuiusque rei perfectio attenditur secundum id quod est ratio sui obiecti. Sed obiectum intellectus est essentia rei. Ergo in tantum procedit perfectio intellectus in quantum cognoscit essentiam alienius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae; et tunc non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter. Et per consequens cum homo cognoscit effectum, ut sciat ipsum habere causam, remanet naturaliter homini desiderium, ut sciat de causa quid est. Sed intellectus humanus cognoscens essentiam aliquius effectus non cognoscit de Deo nisi an est; ergo adhuc remanet ei naturale desiderium inquirendi causam: et de non est perfecte beatus: ergo ad felicitatem perfectam requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae.⁷⁰

Versor no reconoce sino una "beatitudo perfecta" en la que se asie por completo la tendencia natural del entendimiento: a saber, la que consiste en el conocimiento inmediato de la primera causa.⁷¹ Tal felicidad perfecta no está al alcance de las fuerzas naturales⁷²; pero no por eso la naturaleza "deficit homini inaccessabilis":

⁷⁰ *Super Libr. Ethicor. Arist.*, l. 10, q. 11, fol. 115 r.

⁷¹ *Ibid.*, q. 10, fol. 117 r.

⁷² *Ibid.*, q. 10, fol. 117 r.

... quoniam non dederit (natura) sibi aliquod principium per quod possit beatitudinem perfectam consequi, quia hoc erat impossibile, dedit liberum arbitrium, quod potest converti ad Deum, qui eum faceret beatum; quae enim per amicos possumus, per nos aliquid possumus... nobilioris conditionis est natura potius consequi perfectum bonum cum auxilio, illa quae consequitur bonum quoddam imperfectum sine auxilio.⁷⁶

Dominicus de Flandria († 1479) probablemente discípulo de Versor⁷⁷, parece sostener igualmente la existencia del apetito innato del conocimiento inmediato de Dios. Pues afirma de un modo general que el entendimiento creado apetece naturalmente su propia perfección que consiste en unirse a las sustancias separadas, que son su principio, mediante el conocimiento inmediato de las mismas. En esto consiste la felicidad del hombre. Pero una vez que el hombre ha sido creado inmediatamente por Dios, sólo puede ser perfectamente feliz y alcanzar su última perfección uniéndose a Dios mediante el conocimiento:

Unusquisque rei naturaliter appetit suam perfectionem... Unicuique rei desiderabile est ut sua principio coniungatur, quia perfectio uniuscuiusque rei in hoc consistit unde motus circularis probatur esse perfectissimus... Ex hoc quod finem coniungit principio: sed homo non coniungitur principio suo, videlicet, substantiis separatis quae sunt principia intellectus humani, nisi per intellectum et cognitionem, unde in hoc ultima felicitas hominis consistit...⁷⁸

Manifestum est enim, quod unusquisque desiderat ultimam felicitatem, quae tamen non potest haberi in hac vita. Similiter, licet homo desideret scire quiddam substantiarum separatarum sed in alia alia scire possibile est: unde desiderium illud non est ad impossibile simpliciter.⁷⁹

...Duplex est felicitas seu beatitudo hominis. Quaedam est perfecta et illa consistit in eo quod est perfectio intellectus secundum essentiam et non secundum alienas participationes. Cum ergo verum sit obiectum et perfectio intellectus, praefata felicitas non consistit in cognitione veri creati, qui tale non est verum per essentiam sed in cognitione primi veri, scilicet ipsius Dei. Et sic loquitur Doctor Sanctus de felicitate in Contr. Gent. et in 1-2 ae... Alia est felicitas imperfecta et talis bene consistit in contemplatione substantiarum separatarum.⁸⁰

Flandria no dice expresamente que se trata de un conocimiento inmediato de Dios, pero parece que sus palabras deben interpretarse en este

⁷⁶ Super Libr. Ethic. Arist. 1. 10, q. 34, fol. 119 r.

⁷⁷ Scholowski, U. op. cit. p. 128.

⁷⁸ In XII Libros Metaph. Arist., 1. 1, q. 2, a. 1.

⁷⁹ In XII Libros Metaph. Arist., 1. 2, q. 1, a. 5.

⁸⁰ Ibid., 1. 1, q. 2, a. 1. — Pedro Schwartz (1882) parece sostener también que toda la actividad cognoscitiva del entendimiento se ordena naturalmente, como a su fin último, al conocimiento inmediato de Dios: sin embargo, su testimonio no es suficiente para demostrarlo. Cfr. Clippens Thomistarum, sus 1. fol. 3 v. 21. — Juan de Torquemada († 1468) parece inclinarse más bien por la existencia del apetito innato de ver a Dios: pero sus palabras no son del todo explícitas. Cfr. Quaestiones super Prædicta, in Fests Omnium Sanctorum, in Fests Sanctae Agnetis, in Dominicis Septuagesimae.)

Cerramos esta investigación exponiendo la opinión de Diego de Deza acerca del apetito innato de ver a Dios⁸¹. Deza afirma con toda claridad la existencia de dicho apetito, que reside según él, no en la voluntad, sino en el entendimiento. Demuestra su existencia con el argumento de que toda potencia naturalmente apetece su propia perfección: ahora bien, la visión de Dios es la perfección suprema del entendimiento:

Verum est tamen quod est in homine, etiam pro statu vite, appetitus quidam naturalis tendens ex necessitate in beatitudinem, etiam secundum specialem rationem beatitudinis, quae est visio divina essentialis, in quantum scilicet, est summa et prima veritas. Sed appetitus iste non est voluntatis sed intellectus. Unusquisque enim potentia naturaliter et necessario appetit suam perfectionem, ad quam secundum se nata est perfici; sed beatitudo secundum specialem rationem, in quantum, scilicet, est visio divina essentialis, est actus et perfectio intellectus ultima et summa. Deus enim est summum et perfectissimum intelligibile, cuius visio intellectus humanus capax est, secundum illud 1.ª Jo., 3: Videbitur enim sicuti est... Intellectus igitur naturaliter appetit cognitionem perfectissimam intelligibilis, scilicet Dei, tanquam summam eius perfectionem. Iste tamen appetitus naturalis est inclinatio quaedam intellectus in propriam operationem et non alius actus elicito. Nam elicere actum appetendi solius potentiae appetitivae est.⁸²

Tocante al apetito elicito de la felicidad, la posición de Deza coincide con la de Capreolo: sostiene la existencia de un apetito elicito, condicionado y necesario "quod specificationem actus", de la felicidad "secundum

ora de carácter estrictamente apologetico: su fin es probar la razonabilidad de nuestra fe. Savonarola no intenta demostrar la verdad de los dogmas revelados, sino únicamente aducir razones de orden natural que prueben que razonablemente pueden ser creídas (cfr. Prolog. y 1.ª l. cap. 1). Sus argumentos no son demostrativos, son simples razones de consecuencia, de mayor o menor valor probativo, en orden a hacer análogos a la razón, las verdades de fe: de ahí la frecuencia con que repite las fórmulas "rationabiliter" "nihil irrationabile" "convenienter", etc. En el texto que hemos aducido quiere demostrar "nullum finem humane vite en, ad quem tendunt christianum, esse quod dicitur magis naturalis communem... contra nullum rationem rationabiliter removere (dicitur) inveniri aut evocari posse". El mismo Savonarola reconoce que por razón natural se le puede demostrar que el fin último del hombre consiste en la visión de Dios (cfr. 1.ª l. cap. 2).

⁸¹ Diego de Deza murió en 1522; su obra se publicó en 1517, pero su magisterio teológico tuvo lugar en Salamanca, de 1480 a 1486. Deza posee una destacada personalidad teológica dentro de la Escuela Tomista y fue uno de los precursores del florecimiento de la Escuela Salmantina durante el siglo XVI. Cfr. Carreras Arta, Historia de la Filosofía española, t. 2, pp. 371-379.

⁸² Novus Defensor, 1.ª l. d. 1, q. 3, fol. 30 v. Cfr. Ibid. fol. 30 v. 31 r.; 1.ª l. d. 4, q. 2, fol. 205 v. — Deza distingue con toda claridad el concepto de apetito innato y de apetito elicito: "Notandum est quod appetitus naturalis est duplex. Alius est appetitus naturalis qui sequitur apprehensionem virtutis cognoscitivae. Appetitus naturalis primo modo non est potentia neque alius actus elicito a potentia appetitiva, sed est sola naturalis inclinatio ad id quod appetitur, consequens formam naturalem, sed est sola naturalis et comprehensiva... appetitus secundum naturalem modo est actus elicito a potentia appetitiva consequens apprehensionem potentias cognoscitivae". 1.ª l. d. 1, q. 3, fol. 30 v. Cfr. 1.ª l. d. 4, q. 3, fol. 205 v. — Como se ve, Deza llama apetito natural, tanto en los seres opuestos como en los no tales, a la inclinación innata anterior a todo conocimiento. En este punto se separa de Capreolo.

sentido: e) porque antes ha especificado expresamente que se trata de un conocimiento quidativo de las sustancias separadas, y ahora compara este conocimiento con el que tiene por objeto a la verdad por esencia; b) porque el texto de S. Tomás por él aducido (S. Th., 1-2, q. 3, a. 7, in c.), habla de un conocimiento inmediato de Dios; c) porque el argumento de que el alma ha sido creada inmediatamente por Dios, que aduce aquí Flandria, es aducido por S. Tomás para probar que la felicidad perfecta del hombre sólo puede consistir en el conocimiento inmediato de Dios. (Cfr. S. Th. P. 1.ª, qu. 12, a. 1, in c.; 1-2, qu. 3, a. 7, in c.)

10. Jerónimo Savonarola († 1498) de acuerdo en este punto con los demás teólogos de la Escuela Tomista, afirma con toda claridad que la creatura racional es de tal naturaleza que su apetito natural de conocer no puede descansar ni saciarse plenamente, sino en el conocimiento inmediato de Dios. Describe con especial atención el aspecto consciente de este apetito, es decir, la inquietud e insatisfacción del entendimiento hasta que llega a la visión de Dios; pero este aspecto consciente no es sino la manifestación de la tendencia innata que tiene el entendimiento a alcanzar su perfección suprema, como todo ser imperfecto apetece naturalmente su propia perfección:

... si vero in futura vita possumus humane vite finem esse contemplationem primae veritatis cognoscere non per speciem propriam sed per effectus, multis afficiemur difficultatibus. Primo enim non apparet quomodo in huiusmodi contemplatione, humanum possit desiderium prorsus quiescere. Si enim anima rationalis a corpore sumpta effectus, non solum naturalium sed spiritualium immaterialiumque substantiarum cognoverit, aut perfecte aut imperfecte de Deo cognitionem contemplationemque consequatur. Cum vero omnis intellectus perfectum suum appetat perfectionem, sicut materia formam et turpe pulchrum, in eiusmodi cognitione sibi non satisficiens, animam quietem reperire non possit. Sin autem perfectam obtinerit illorum effectum cognitionem, mox desiderabit eorum cognoscere causas (quia omnes homines scire desiderant, Philosopho teste, et scire est rei causam cognoscere, quod autem naturale est anteri non potest). At cum omnis motus naturalis in fine quam in principio sit velocior, tanto vehementius, cognitionem causas desiderabit quanto perfectius ipsius effectus cognoverit; non liquet ergo quomodo naturale hominis desiderium, ut Deum videat, possit omnino quiescere... Rationaliter itaque poni non potest alium humane vite finem debere, quam cum quem fides nostra docuit: hoc est divine essentiae visionem.⁸³

⁸³ Triumphus crucis, 1.ª l. cap. 4; cfr. ibidem cap. 2 y 6. — Savonarola deduce la consecuencia de que no puede razonablemente admitirse otro fin último del hombre que la visión de Dios. Sin embargo guardémonos de pensar que con estas palabras trata de excluir la posibilidad de una beatitud y un fin último natural del hombre; en el siguiente capítulo volveremos sobre este punto. El "Triumphus crucis" es una

dum ipsius communem rationem". Esta necesidad viene impuesta por la naturaleza misma de la voluntad y supone una inclinación innata de la voluntad hacia la posesión del Bien sumo. Por eso al presentarle en esta vida al entendimiento el Bien sumo, aprendido "secundum ipsius communem rationem", la voluntad se ve necesitada a amarlo "quod specificationem actus"; en tanto que, cuando le será presentado en la gloria el Bien sumo en sí mismo, la voluntad se verá necesitada a amarlo necesariamente, tanto "quod specificationem" como "quod exercitium actus": la posesión inmediata de Dios es el bien particular al que tiende el apetito elicito de la voluntad, cuando apetece necesariamente la felicidad "secundum ipsius communem rationem".⁸⁴

Deza señala la dificultad de que "a toda potencia pasiva natural debe corresponder una potencia activa natural": por lo tanto el hombre debería poder alcanzar naturalmente la visión de Dios. Su respuesta a esta dificultad coincide fundamentalmente con la de Escoto: el alma humana es naturalmente capax y está por su misma naturaleza ordenada a la visión de Dios; pero de ahí no se sigue que pueda alcanzarla por sus fuerzas naturales:

... natura intellectualis naturalis ordinem et aptitudinem habet ex sui creatione ad videendum clare divinam essentiam.

... si autem intelligatur quod intellectus creatus ex sua naturali aptitudinem sit ordinatus ad beatitudinem consequendam, vera est propositio.

Licet intellectualis natura creata ordinata sit ad visionem divine essentiae, tanquam ad ultimum finem, et naturaliter sit capax illius; non ideo sequitur quod ex puris suis naturalibus attingere possit ad ipsam finem ultimum consequendum. Nam talis data est illi a Deo speciatim naturalis ad ultimum finem, quae non per sola naturalia, sed per auxilium supernaturale Dei ad illam perveniat.⁸⁵

11. En conclusión: exceptuado Thomas Anglicus, el autor del Liber Propugnatorius, los teólogos de la Escuela Tomista durante los siglos XIV y XV afirman unánimemente la existencia de la tendencia innata del alma humana hacia la visión de la esencia divina. En esta cuestión están todos de acuerdo, tanto entre sí, como con los teólogos de la Escuela Escotista. Existe únicamente entre ellos alguna diferencia en el modo de considerar dicha tendencia innata. Mientras Durando, Pa-

⁸⁴ Nov. Defensor, 1.ª l. d. 4, q. 3, fol. 203 r., 204 r.; 1.ª l. d. 1, q. 3, fol. 28 v. b; fol. 30 v. b; 21 r. b.

⁸⁵ Nov. Defensor, 1.ª l. d. 4, q. 4, fol. 213 v. 214 r. 215 v. — Deza refutó a Escoto en la cuestión de la necesidad de la revelación por razón de la sobrenaturalidad del fin último del hombre. Pero su refutación no es sino una repetición, casi literal, de lo que Capreolo había dicho en este punto. Cfr. Nov. Defensor, 1.ª l. Prolog., q. 1, fol. 11 r-v; Capreolo, 1.ª l. Prolog., qu. 1, a. 2-3, t. 1, pág. 10, 13.

ludo y Deza nos hablan explícitamente de un apetito innato propiamente tal, es decir, anterior a todo conocimiento.

Sutton, Nédélec, Reynerio de Pisis, Tinctoris, Versor, Savonarola, consideran más bien el aspecto consciente, que es manifestación de esa tendencia innata: a saber, la inquietud e insatisfacción del alma humana hasta que llega al conocimiento inmediato de la Causa primera. Capreolo y Deza descubren dicha tendencia innata en el deseo eficaz necesario de la felicidad en general, cuyo objeto particular y concreto es la visión de Dios.

Palade, Durando, Flandria, Savonarola y Deza aducen, como argumento para probar la existencia de dicho apetito, la razón filosófica de que todo ser imperfecto naturalmente apetece su propia perfección y, por lo tanto, con más razón, su perfección suprema: ahora bien, la visión de Dios es la perfección suprema del entendimiento creado. Como se ve, es el mismo argumento empleado por Escoto, cuya invalidez no logró demostrar Cayetano (Parte 1.^a, cap. 3, n. 4, 5).

La mayor parte de los teólogos tomistas considerados basan su afirmación en la consideración de la naturaleza misma del alma humana, que no puede satisfacer su apetito natural de conocer la verdad y de poseer el bien, mientras no conoce en sí misma la Causa primera y posee inmediatamente el Bien Infinito, alcanzando así su supremo grado de perfección.⁸⁶

Sin embargo, ni uno solo entre los teólogos que hemos estudiado deduce la consecuencia de que, pues el alma humana por su misma naturaleza tiende a la visión de la esencia divina, ésta tiene que ser necesariamente su último fin: En vano se buscará en ellos tal deducción. Si no puede decirse que afirmen explícitamente la posibilidad de que el hombre no fuese destinado por Dios a la visión beatífica, con menos razón aún puede decirse que la nieguen, como veremos en el capítulo siguiente.

Afirman la existencia del apetito innato de ver a Dios, y, al mismo tiempo la gratuidad de dicha visión, sin caer en la cuenta de la dificultad que representa la armonización de ambas tesis. No es que afirmen que entre una y otra tesis no existe contradicción ninguna, sino que, sencillamente, no se les ocurrió pensar que la existencia de un apetito innato de ver a Dios pudiera representar dificultad alguna para la gratuidad de la misma: afirman por separado ambas tesis, sin que les ven-

⁸⁶ Ninguno de los teólogos tomistas estudiados sostiene que el hombre pueda naturalmente desear, con un deseo absoluto, la visión de la esencia divina, ni afirma que sea posible (al menos en esta vida) conocer directamente por sola razón natural que el alma humana es capaz de ser elevada a la visión de Dios; y, por consiguiente, la posibilidad de esta visión.

ga al pensamiento confrontar directamente sus contenidos. No hay el menor indicio de que ninguno de los teólogos tomistas de los siglos XIV y XV (luego observaremos el mismo fenómeno en las otras escuelas teológicas), sospechara una posibilidad de colisión entre la afirmación de gratuidad de la visión beatífica y la del apetito innato de la misma. Pensaron únicamente (Tinctoris, Versor, Deza), en la dificultad de que el hombre no pueda alcanzar por sus propias fuerzas la perfección suprema de que es capaz por su misma naturaleza. En esta dificultad se confrontaba la capacidad pasiva natural de la visión de Dios con la consecución activa de la misma; pero no se consideró, frente a frente, el apetito innato de la visión beatífica con la gratuidad de la misma. Es este un fenómeno general en la teología de los siglos XIV y XV; Dionisio Ryckel (Carthusianus), es la única excepción que hemos encontrado en este punto.

Cayetano, influenciado verosímilmente en su juventud por Thomas Anglicus, abandona la tesis tradicional de la Escuela Tomista durante los siglos XIV y XV acerca del apetito innato de ver a Dios. Al refutar la teoría y el argumento de Escoto (toda potencia apetece naturalmente su propia perfección—la visión de Dios es la perfección suprema del ser intelectual creado), rompía al mismo tiempo con la posición comúnmente defendida por los teólogos tomistas.

Al establecer por otra parte el principio de que un apetito natural no puede extenderse más allá de lo que alcanzan las fuerzas naturales activas, no podía menos de negar que el entendimiento tiende por su misma naturaleza al conocimiento inmediato de la Causa Primera, señalando el límite de su inclinación natural en el conocimiento de Dios que es posible por solas las fuerzas naturales. Cayetano rechaza, resultantemente la existencia de un apetito innato de lo sobrenatural, porque, según él, tal apetito llevaría consigo la necesidad o exigencia ontológica de lo sobrenatural. Ninguno de los teólogos tomistas que le habían precedido había afirmado que el apetito innato de la visión de Dios incluyese una exigencia de la misma; tampoco lo habían expresamente negado; sencillamente no se les había ocurrido pensar que se pudiese presentar esta dificultad a la tesis que afirma la existencia de dicho apetito.

Fué por consiguiente la consideración de un aspecto, que ellos habían pasado por alto, la que decidió la ruptura de Cayetano con la posición tradicional de su Escuela. La breve fórmula "nulla potentia naturalis est frustra"... "ergo... oportet concedere supernaturalia debere esse" marcaba una nueva ruta en el pensamiento teológico de la Escuela Tomista y en la interpretación misma del pensamiento del Doctor Angélico.

CAPÍTULO II

LA GRATUIDAD DE LA VISIÓN BEATÍFICA Y LA POSIBILIDAD DEL ESTADO DE NATURALEZA PURA EN LOS TEOLOGOS DE LA ESCUELA TOMISTA ANTERIORES A CAYETANO

1. La negación del apetito innato de la visión de la esencia divina constituye uno de los puntos básicos de la teoría de Cayetano acerca de lo sobrenatural. Acabamos de ver cómo la posición de Cayetano representa en este punto una manifiesta ruptura con la posición tradicional de la Escuela Tomista durante los siglos XIV y XV.

El otro punto básico de la teoría de Cayetano, que le sirvió de punto de partida para deducir la posibilidad del estado de naturaleza pura, es la gratuidad de la visión beatífica y, en general, de las perfecciones sobrenaturales. El objeto del presente capítulo es examinar si, también en este punto, la teoría de Cayetano representa una ruptura o, más bien, una continuación del pensamiento de los teólogos de la Escuela Tomista y, ante todo, del mismo Santo Tomás.

Las perfecciones de orden sobrenatural son a las de orden natural, según el Doctor Angélico, como lo *gratuito* a lo *debido*. Por el hecho de ser sobrenaturales poseen una *gratuidad especial*, de que carecen las perfecciones naturales. No son gratuitas de cualquier modo; lo son en tal forma, que en su comparación las perfecciones de orden natural son *debiditas*. Este "debitum" propio de las perfecciones naturales no es un "debitum ex merito proveniens", sino "ex conditione naturae" "ratione naturae", "secundum naturam", "debitum naturae", etc. De este "debitum naturae", carecen las perfecciones sobrenaturales y por eso les conviene a ellas una gratuidad especial y exclusiva:

... gratia, secundum quod gratis datur excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad

personam cuius est agere meritoria opera... Aliud est *debitum ex conditione naturae*: puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam pertinent naturam... *dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carere secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent: et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant*¹.

Gratis autem dari dicitur, quod nequaquam est debitum. Dupliciter autem aliquid debitum existit. Uno quidem modo *secundum naturam*: alio modo *secundum operationem*. *Secundum naturam quidem debitum est rei quod ordo naturalis rei exposcit, sicut debitum est homini quod habeat rationem, et manus et pedes*. Secundum operationem autem, sicut merces operanti debetur. Illa ergo dona sunt hominibus divinitus gratis data, quae et *ordinem naturae excedunt*, et meritis non acquiruntur².

—Deus in prima rerum conditione hominem perfectum instituit perfectione naturae, quae quidem in hoc consistit, ut homo habeat omnia quae sunt *suae naturae debita*; sed supra debitum naturae adduntur postmodum humano generi aliquae perfectiones *ex sola gratia divina*...³

Entre estas perfecciones sobrenaturales, que carecen de dicho "debitum naturae" enumera expresamente S. Tomás, tanto los dones de la inmortalidad e integridad, concedidos al primer hombre en el estado de justicia original⁴, como la gracia santificante y la visión intuitiva de la esencia divina:

—Indifferens est quantum ad iustitiam eius (Dei) ut det gratiam vel non, cum *donum gratiae non sit naturae debitum*⁵.

Ad secundum dicendum quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in fines beatitudinis, non quasi in fines debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate⁶.

Sciendum autem quod (Deus) tripliciter videri potest. Uno modo per suam essentiam; alio modo per effectum aliquem effluentem in intellectum videntis tertio modo per effectum aliquem extra intellectum videntis... Ad primum ergo modum visionis, qui soli Deo ex conditione naturae debetur, elevatur Angelus et homo per gloriam⁷.

Respondendo dicendum quod, sicut dictum est, caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum, fundata super communicationem beatitudinis: necesse haec autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita⁸.

¹ S. Th., 1-2, qu. 111, a. 1, ad 2.
² Compendium Theol. Pars 1^a, c. 214.
³ In Boetium, De Trinit., qu. 3, a. 1, ad 2.
⁴ Cfr. 2 Sent., d. 29, qu. 1, a. 2 in c. d. 31, qu. 1, a. 2, ad 3; Contr. Gent., 1, 4, cap. 81; De Malo, qu. 4, a. 1, ad 11; qu. 5, a. 4, ad 1.
⁵ 4 Sentent., d. 28, qu. 1, a. 1, qu. 4, ad 2; Cfr. 2 Sent., d. 29, qu. 1, a. 2, a. 1; De Verit., qu. 6, a. 2, in c.
⁶ De Verit., qu. 6, a. 2, in c.
⁷ 2 Sent., d. 23, qu. 2, a. 1, in c; Cfr., De Malo, qu. 5, a. 5, ad 5, etc.
⁸ S. Th., 2-2, qu. 24, a. 2, in c; Cfr. 2 Sent., d. 33, qu. 2, a. 2, in c. De Malo, qu. 5, a. 3 in c.—Hasta considerar únicamente los textos citados y los que a continuación

Si podemos determinar, por consiguiente, en qué sentido considera S. Tomás las perfecciones de orden natural como debidas a la naturaleza de las cosas, conoceremos, por exclusión, en qué consiste, según él, la gratitud especial propia de las perfecciones sobrenaturales.

Según S. Tomás, Dios no se determinó a crear las cosas "ex necessitate naturae", por intrínsecas y necesaria determinación de divina naturaleza, sino por un acto de libre elección de su voluntad, "Per electionem voluntatis", "per arbitrium voluntatis"⁹.

En esta primera determinación del querer divino no interviene para nada la razón de "debidio", sino *única y exclusivamente* la voluntad divina que obra por pura liberalidad:

Voluntas eius non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum¹⁰.

Nihil enim alicui rei potest esse debitum nisi ratione suae naturae vel conditionis. Naturae autem et proprietatis rei causa est divina voluntas: et ideo totas ordo iustitiae originaliter ad divinam voluntatem reducit¹¹.

Pero en el caso de que Dios quiera, así libre y liberalmente, crear algo, quiere por lo mismo "*per modum debiti alicuius*" comunicar a las cosas aquellas perfecciones tanto intrínsecas como extrínsecas, que son debidas a su naturaleza:

Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit; ex suppositione liberalitatis ipsius per modum debiti cuiusdam sequitur quod faciat ea, sine quibus res ipsa solita esse non potest; sicut si facere vult hominem, quod det ei rationem... Media autem via est eligenda: ut ponatur ea quae sunt a Deo primo volita, procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem, ea vero quae ad hoc requiruntur, procedere secundum debitum, ex suppositione tamen; quod tamen debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus sed suae voluntati, ad cuius electionem debetur id quod dicitur procedere secundum debitum ab ipso¹².

... quod Deus talem creaturam producat qualem voluerit indifferens est ad rationem iustitiae; sed quod aliqua natura producta, ei attribuitur quod illi naturae competit, hoc, ad eius iustitiam pertinet; et contrarium eius iustitiae repugnet... ex hoc autem ipso quod Deus vult aliquam naturam facere vult attribuire ei ea quae illi naturae competunt¹³.

citaremos para persuadirse de que con la expresión "debitum naturae" designa S. Tomás, no una exigencia jurídica, sino una mera exigencia natural u ontológica. La ausencia de este "debitum" en las perfecciones sobrenaturales lleva consigo, por lo tanto, una gratitud que excluye en la naturaleza creada toda exigencia ontológica respecto de tales perfecciones. Cfr. S. Th., Parte 1^a, qu. 25, a. 1, ad 3.

⁹ Contr. Gent., 1, 2, cap. 29 y 30.
¹⁰ De Verit., qu. 6, a. 2, in c.
¹¹ 4 Sentent., d. 46, qu. 1, a. 2, qu. 4, sol. 1.
¹² De Verit., qu. 6, a. 2, in c; Cfr. Contr. Gent., 1, 2, c. 29.
¹³ 4 Sent. Ibid. ad 2 m et 3 m; Cfr. Ibid. ad 4.

Si la razón de que Dios, por el mero hecho de querer crear algo, quiere también comunicarle las perfecciones naturales, es porque éstas son debidas a la naturaleza; se sigue lógicamente que, careciendo las perfecciones sobrenaturales de este "debitum naturae", la determinación de la voluntad divina de querer crear las cosas, no incluye necesariamente el querer comunicarle las perfecciones sobrenaturales. Y, si de hecho se las comunica, no lo hace "secundum rationem alicuius debiti", sino por pura liberalidad; exactamente del mismo modo que en su determinación primera a crear las cosas para nada interviene la razón de "debitum", sino únicamente su liberalidad: "liberaliter tantum". La razón última de que las perfecciones de orden natural son debidas es porque la naturaleza no puede existir sin ellas, mientras que, si las sobrenaturales no son debidas a la naturaleza es porque ésta puede existir sin ellas:

Ubiemque autem occurrat aliquid sine quo aliud a Deo voluitur esse possit, hoc non procedit a Deo secundum rationem alicuius debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiae et gloriae sunt huiusmodi bona, quod sine eis natura esse potest, excedunt enim naturalis virtutis limites; unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit¹⁴.

... et similiter indifferens est quantum ad iustitiam eius ut det gratiam vel non det, cum donum gratiae non sit naturae debitum¹⁵.

Antes de pasar adelante notemos tres cosas: a) que si la naturaleza puede existir sin los dones sobrenaturales, es lógico que S. Tomás considere a éstos como "superaditita", sobreañadidos a ella por un acto puramente gratuito de la divina voluntad, que puede querer la existencia de las perfecciones de orden natural, sin querer por lo mismo la existencia de las perfecciones sobrenaturales: entre estas perfecciones "superaditita" incluye de igual modo S. Tomás tanto el don de la inmortalidad y de la integridad, como la gracia santificante y la visión beatífica¹⁶; b) que según S. Tomás, aun supuesta la voluntad divina de crear las cosas, las perfecciones sobrenaturales son dadas por Dios

¹⁴ De Verit., qu. 6, a. 2, in c; Cfr. Ibid. ad 4.
¹⁵ 4 Sent. Ibid. in c.
¹⁶ De Verit., qu. 24, a. 2, ad 2 m; qu. 6, a. 2, ad 6 m; 2 Sent., d. 29, qu. 1, a. 1, in c; S. Th., qu. 5, a. 1, ad 4 m; 2-2, qu. 109, a. 3, in c; qu. 114, a. 2, in c; Contr. Gent., 1, 4, c. 82; In Boet. De Trinit., qu. 3, a. 1, ad 2 m; 2 Sent., d. 29, qu. 1, a. 1, ad 1 m.—Debe notarse cómo estos tres caracteres de las perfecciones sobrenaturales, a saber: a) ser indebitas a la naturaleza; b) no estar al alcance de sus fuerzas activas; c) poder la naturaleza existir sin ellas, aparecen inseparablemente unidos en el pensamiento de S. Tomás tanto al tratar de las perfecciones sobrenaturales de la integridad e inmortalidad, como de la gracia y la visión beatífica. Cfr. S. Th., p. 1, qu. 62, a. 1, in c.; 2-2, qu. 111, a. 1, ad 2, a. 4, ad 1; qu. 112, a. 1, in c.; 2-2, qu. 24, a. 2, in c; Contr. Gent., 1, 3, cap. 148, 150; De Malo, qu. 5, a. 1, in c.

"secundum meram liberalitatem" "ex mera liberalitate" "ex sola divina liberalitate", y no "secundum rationem alicuius debiti", del mismo modo que la determinación primera de Dios a crear las cosas fué, no "per modum debiti", sino "liberaliter tantum": ahora bien, esta primera inclinación de Dios a crear fué "per electionem voluntatis", "per arbitrium voluntatis", por un acto libre de la divina voluntad; c) que la afirmación de S. Tomás de que las perfecciones sobrenaturales no son debidas a la naturaleza, porque ésta puede existir sin ellas, no basa en la consideración de la naturaleza misma de las cosas y no incluye limitación alguna de número o de tiempo. En conclusión: ser una perfección "debida a la naturaleza" de las cosas, "debitum naturae", significa en el pensamiento del Angélico: Dios libremente decretó la existencia de las cosas creadas; pero, en la hipótesis de que libremente se determinase a crearlas, no podía menos de querer comunicarle las perfecciones debidas a su naturaleza. Mientras que, aun en la hipótesis de que Dios decretase su existencia, no tenía porqué comunicarle necesariamente las perfecciones sobrenaturales, indebitas a su naturaleza. En una palabra: la voluntad divina de crear no podía menos de incluir en sí misma el querer comunicar a cosas las perfecciones de orden natural: pero podía no incluir el querer comunicarle las perfecciones sobrenaturales.

2. Establecidos así los principios universales según los cuales explica S. Tomás la gratitud de los dones sobrenaturales, veamos cómo los aplica él mismo en los casos particulares a los dones de la inmortalidad e integridad, a la gracia santificante y a la visión beatífica.

Dios creó de hecho a Adán inmortal e inmune de la concupiscencia; pero *pudo* (afirmación formal y explícita de S. Tomás) haber creado otro hombre y dejarle en su *condición natural*, "quam in conditione naturae relinquere", sujeto a la ley de la muerte y de la concupiscencia. La razón de ello está en que los dones de la inmortalidad y de la integridad son perfecciones sobrenaturales y gratuitas, indebitas a la naturaleza humana: "nihil humanae naturae derogaretur; quia hoc ex principiis naturae consequitur": Dios los confirió al hombre gratuitamente, "gratis"¹⁷.

Lo más significativo y revelador en esta afirmación de S. Tomás es la deducción que en ella se verifica, pasando del principio de la sobrenaturalidad y gratitud de dichos dones a la posibilidad de que Dios crease al hombre y no se los comunicase. Subrayemos claramente esta con-

¹⁷ 2 Sent., d. 31, qu. 1, a. 2, ad 3.

olusión: de la sobrenaturalidad y gratuidad de los dones de la inmortalidad e integridad, perfecciones *indebidas a la naturaleza humana*, deduce expresamente S. Tomás la posibilidad de que Dios no comunicara al hombre tales dones gratuitos, dejándole definitivamente en una condición y estado puramente natural, es decir, mortal y sujeto a la ley de la concupiscencia.

Afirma igualmente el Angélico que Dios pudo crear al hombre "in puris naturalibus", es decir, sin el don sobrenatural de la gracia santificante:

Respondere dicendum quod si homo fuit factus in gratia... questio ista locum non habet. Manifestum est enim quod existens in gratia per caritatem diligit Deum supra seipsum. Sed quia possibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus, utile est considerare ad quantum se dilectio naturalis extendere possit.²¹

No debe exagerarse el sentido de esta afirmación. S. Tomás afirma tan sólo que, aunque de hecho Dios concedió a Adán la gracia santificante desde el primer instante de la creación, pudo crearle sin ella, es decir, no darle la gracia desde el primer instante.²² Pero la razón que da S. Tomás de porqué pudo Dios crear a Adán sin la gracia santificante, nos manifiesta la dirección íntima de su pensamiento: el que el hombre fuese o no fuese creado en gracia, cae dentro de las cosas que dependen únicamente de la divina voluntad "quae ex sola voluntate Dei dependent", y por lo tanto, como de hecho fué así, *pudo igualmente no haber sido*. Por eso tal hecho no puede ser conocido por la razón natural, sino únicamente mediante la divina revelación.²³ Ahora bien, según S. Tomás, entre las cosas que dependen únicamente de la divina voluntad, no sólo está el hecho de que Adán tuviese o no la gracia desde el primer momento de su creación, sino también el hecho de que fuese o no concedida al hombre—sin limitación de número y de tiempo—la gracia santificante. En efecto, según S. Tomás, tanto la unión sobrenatural del hombre con Dios mediante la gracia santificante, como la unión de la naturaleza humana con Dios mediante la Unión Hipostática, sólo pudieron tener lugar mediante un acto puramente gratuito de la divina voluntad, "gratuita Dei voluntate". S. Tomás da de ambas cosas una razón común, a saber, que ambas cosas están sobre las fuerzas naturales, "cum hoc sit supra facultatem naturae".²⁴ Ahora bien, la Unión

²¹ Quodlib. 1, a. 8.
²² Ibid., ad 1, cfr. 2 Sent., d. 29, q. 1, a. 2, in c.; R. Th., 1, q. 62, a. 3, in c.; q. 90, a. 1, in c.
²³ 2 Sent., d. 29, q. 1, a. 2, in c.; R. Th., 1, q. 57, a. 5, in c.
²⁴ R. Th., 1, q. 2, a. 10, in c.

Hipostática cae también dentro de las cosas que dependen únicamente de la divina voluntad y por eso sólo pueden ser conocidas mediante la revelación:

Et enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit.²⁵

S. Tomás considera como equivalentes las dos expresiones: "gratuita Dei voluntate" y "ex sola Dei voluntate". Por lo tanto, el que al hombre fuese o no concedido el don sobrenatural de la gracia santificante es también una de las cosas que únicamente dependen de la divina voluntad y que por lo tanto—porque del mismo modo que de hecho han sido, *pudieron no ser*—, sólo pueden ser conocidas mediante la divina revelación. Así, pues, en el pensamiento de S. Tomás tan *gratuito* y *contingente* es que Dios concediese o no a Adán la gracia desde el primer momento de su creación, como el que la concediese o no la concediese al hombre sin limitación alguna de número o de tiempo; como de hecho la ha concedido Dios al hombre, pudo no concederla.

Como afirma S. Tomás que la unión personal de la naturaleza humana con Dios está "supra facultatem naturae", "supra omne debitum naturae" y que únicamente le conviene "gratuita Dei voluntate", "ex sola Dei voluntate", y por eso solamente puede ser conocida mediante la divina revelación; afirma igualmente que la visión de la esencia divina "facultatem naturae excedit", que es "indebida a la naturaleza humana", que únicamente le conviene "ex sola divina liberalitate", y que sólo por revelación puede ser conocido que tal es el fin último del hombre.²⁶ Si por consiguiente, según él, la contingencia del acto gratuito de la divina voluntad (de la que únicamente depende la gracia sobrenatural de la Unión Hipostática) es la razón de la necesidad de la revelación para conocer ese misterio; la razón de la necesidad de la revelación para conocer cuál es de hecho nuestro último fin, no puede ser sino la contingencia del acto gratuito de la voluntad divina al destinar de hecho al hombre a ese fin, como pudo no destinarlo. La necesidad absoluta de la revelación para conocer cuál es de hecho el fin último—sobrenatural y gratuito—del hombre, no tiene sentido en el pensamiento de S. Tomás, sino en cuanto Dios pudo no destinar al hombre a ese fin.

²⁵ Ibid., 1, q. 1, a. 3, in c.
²⁶ De Verit., qu. 14, a. 10, ad 1 et 2; R. Th., qu. 1, a. 1, in c., etc. Es un principio universalmente admitido por S. Tomás que las perfecciones gratuitamente concedidas por Dios no pueden ser conocidas por la razón sino solamente por la revelación: "Illum auxilium datum homini a Deo, scilicet originalis iustitia fuit gratuitum: unde per rationem considerari non potest." (De Malo, qu. 5, a. 4, ad 1.)

Por razón natural se puede conocer lo que conviene natural y necesariamente a la naturaleza de las cosas; pero no aquello que no les conviene necesariamente, sino que las cosas pueden existir sin ello, y por eso sólo les conviene "ex mera liberalitate" y "a supernaturali ordinatione Dei dependent".²⁷

3. S. Tomás no sólo considera el caso posible de que Adán fuese creado sin la gracia santificante "in puris naturalibus", sino también el caso hipotético de un hombre que muriese sin la gracia santificante y sin pecado, "in puris naturalibus", y quedase definitivamente carente del don sobrenatural y gratuito de la visión beatífica.

Al establecer que la única pena de los niños del limbo consiste en la privación de la visión beatífica, se objeta S. Tomás que también el hombre que muriese "in puris naturalibus" sin pecado alguno (ni siquiera el original) y sin la gracia, carecería de la visión de Dios: no puede ser, por lo tanto, ésta la pena correspondiente al pecado original. Responde el Doctor Angélico que el hombre que muriese "in puris naturalibus" sin pecado alguno, ni personal ni original, carecería de la visión de Dios, de igual modo que carecen de ella los niños del limbo; la diferencia está en que esa carencia no revistirá en aquél el carácter de pena, sino de mero defecto natural, porque no le sería positivamente debida dicha carencia; mientras que en los niños del limbo reviste el carácter de pena, porque a ellos, como efecto del pecado original les compete deber positivamente carecer de ella; una cosa es no deber tener algo y, otra, positivamente deber no tenerlo.²⁸

No es ésta una afirmación aislada, es un pensamiento reafirmado con insistencia y que constituye el núcleo fundamental de la concepción tomista del pecado original.²⁹

Este caso del hombre que muriese "in puris naturalibus" y en consecuencia quedase definitivamente carente de la visión beatífica, ¿es considerado por S. Tomás como un ejemplo puramente hipotético, de que se sirve tan sólo para ilustrar su doctrina, o como un caso verdaderamente posible? Para responder adecuadamente a esta pregunta, recordemos brevemente su pensamiento acerca de los efectos del pecado original.

El pecado original no trajo consigo la privación de perfecciones debidas a la naturaleza, sino únicamente la privación de dones sobrenaturales, gratuitamente sobreañadidos por Dios a la naturaleza; a saber:

²⁷ De Verit., q. 4, a. 2, in c.; R. Th., q. 58, a. 5, in c.; cfr. De Malo, q. 5, a. 3, ad 1.
²⁸ De Malo, q. 5, a. 1, ad 15.
²⁹ Ibid., q. 4, a. 1, ad 14; 2 Sent., d. 29, q. 1, a. 1, ad 4; d. 30, q. 1, a. 1, in c., etc.

inmortalidad, integridad, gracia santificante y visión beatífica. Sólo por un pecado personal puede el hombre padecer detrimento en las perfecciones debidas a su naturaleza.³⁰

Tanto la inmortalidad e integridad, como la gracia y la visión beatífica, por ser dones sobrenaturales y gratuitos (que están fuera del alcance de las fuerzas naturales y no son debidos a la naturaleza, porque ésta puede existir sin ellos), hubieran estado igualmente ausentes de la naturaleza humana, si Dios la hubiese dejado en el estado, que a su condición natural corresponde.

La única diferencia está en que en el orden actual la ausencia de tales dones reviste el carácter de privación, pecado y pena; mientras que en una economía puramente natural revistirían el carácter negativo de carencia de algo indebido, de mero defecto natural "consequens omnem naturam creatam".³¹ Ahora bien, considerando S. Tomás tan *gratuita* e *indebida* a la naturaleza humana la inmortalidad e integridad como la visión beatífica, y concibiendo de igual modo la carencia de las primeras como de las segundas, como mero defecto natural que conviene necesariamente a la naturaleza dejada a sí misma; afirma explícitamente que, así como Dios de hecho creó a Adán inmortal e íntegro, pudo crear otro hombre mortal y sometido a la concupiscencia, y al probar esta posibilidad aduce la razón de que en ese caso no se derogaría a la naturaleza en nada de lo que según su condición natural le conviene, pues la carencia de la inmortalidad y de la integridad se siguen de la naturaleza misma del hombre.

Nada más elocuente que la consideración paralela de los textos en que afirma la posibilidad de que Dios crease un hombre sin el don de la integridad e inmortalidad y los textos en que expone el caso del que muriese "in puris naturalibus".

Integridad e Inmortalidad

... si aliquis divina virtute ex digito formaretur, originale non haberet; haberet nihilominus omnes defectus quos habent qui in originali nascuntur tamen sine ratione culpae; quod sic patet. Poterat Deus a principio quando

Visión beatífica

... carentia divinae visionis dupliciter competat alicui. Uno modo sic quod non habet in se unde possit ad divinam visionem pervenire, et sic carentia divinae visionis competet ei qui in suis naturalibus adest etiam abque peccato; sic enim carentia divinae visionis non est poena sed de-

³⁰ De Malo, q. 5, a. 2, in c.; 2 Sent., d. 23, q. 2, a. 1, in c.; d. 30, q. 1, a. 1; Const. Good., 1, c. 52; R. Th., 1, q. 59, a. 1.
³¹ De Malo, q. 4, a. 1, ad 14.

hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam consensientiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis, naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae et poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset. Similiter dico quod in isto qui ex digito generatur, tales defectus essent, si principiis suae naturae relinqueretur, nisi Dominus gratis hoc sibi vellet conferre quod primo homini contulit... (2 Sent., d. 31, q. 1, a. 2, ad 3 m.)²⁰

lectus consequens omnem naturam creatam: quia nulla creatura ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem divinam. Alio modo potest alicui competere carentia divinae visionis hoc modo ut habeat in se aliquid ex quo debeat ut quod caret visione divina; et sic carentia visionis divinae est poena et originalis et actualis peccati (De Malo, q. 4, a. 1, ad 14).

... homo in solis naturalibus constitutus caret quidem visione divina, si sic deesset, sed tamen non competere ei debuit non habendi. Aliud est enim non debere habere quod non habet rationem poenae sed defectus tantum, et aliud debere non habere quod habet rationem poenae (De Malo, q. 5, a. 1, ad 15).

... carentia divinae visionis potest intelligi dupliciter. Vel negative, et sic non est poena sed defectus naturae creatae consequens; nulla enim natura creata est sufficiens ad Dei visionem: et sic fuisse carentia divinae visionis in homine ante peccatum, si gratiam non habuisset. Alio modo potest sumi privative, ut intelligatur aliqua obnoxietas ad cavendum Dei visionem: et sic est poena peccati et in primo statu non fuit (2 Sent., d. 29, q. 1, a. 1, ad 4 m.).

1.^o—a) En el hombre dejado por Dios "in conditione naturae", la ausencia de la inmortalidad e integridad serían puramente defectos naturales y no revistirían el carácter de pena de un pecado; b) en el hombre que muriese "in puris naturalibus", "in solis naturalibus", la ausencia de la visión beatífica sería un mero defecto natural "consequens totam naturam" y no revistiría el carácter de pena de un pecado.

2.^o—a) La inmortalidad e integridad no son perfecciones naturales, porque no se siguen "ex principiis naturae", sino que son gratuitamente sobrefadadas por Dios a la naturaleza (De Malo, q. 5, a. 5, ad 1;

²⁰ 2 Sent., d. 30, q. 1, a. 1, in c.

Cont. Gent. 1. 4, c. 81); b) la visión beatífica es una perfección sobrenatural, que supera las fuerzas naturales; de ahí que Dios las sobrefadase gratuitamente a la naturaleza (De Verit., q. 14, a. 10, ad 1 et 2; q. 6, a. 2, ad 6 m., etc.)

3.^o—a) Los dones de la inmortalidad e integridad son indebidos a la naturaleza; aunque Dios no se los diese, "nihil humanae naturae derogaretur", pues los principios naturales son impotentes para causarlos; por eso pudo Dios errar un hombre y no comunicarle tales dones; b) el hombre que muriese "in puris naturalibus" carecería de la visión beatífica, que es un "fin indebido al hombre según su naturaleza" y concedido a él "ex sola divina liberalitate" (De Ver., q. 14, a. 10, ad 2 m.) y está sobre sus fuerzas naturales. Si, pues, S. Tomás considera como posible el caso de un hombre creado sin el don de la integridad e inmortalidad, parece que debe concluirse que también considera como posible el caso del hombre que muriese "in puris naturalibus" y quedase definitivamente carente de la visión beatífica; en ambos casos la ausencia de tales dones representa tan sólo un mero defecto natural, es decir, la carencia de una perfección indebida a la naturaleza, que no exige ni la inmortalidad e integridad, ni la visión beatífica.

Concluyendo: el caso del hombre, que muriese "in puris naturalibus" y quedase definitivamente carente de la visión de la esencia divina, debe ser considerado como posible en el pensamiento de S. Tomás²¹. A proponer como cierta esta conclusión nos obligan los siguientes argumentos: a) el concepto tomístico de "debitum naturae" "indebitum naturae", anteriormente explicado, juntamente con la afirmación tomista de que la visión de la esencia divina es una perfección indebida a la naturaleza humana; b) el principio tomístico de que las cosas, que únicamente dependen de la divina voluntad, (entre éstas la comunicación de las perfecciones sobrenaturales por razón de su gratuidad), solamente pueden ser conocidas mediante la divina revelación, juntamente con la afirmación tomista de que el hecho de haber sido el hombre elevado al fin sobrenatural y gratuito de la visión de Dios solamente puede ser

²¹ No carece, tal vez, de significación el hecho de que S. Tomás considere también entre las dificultades el caso hipotético de un hombre que muriese con sólo el pecado original y un pecado venial, sin pecado mortal personal: ¿qué pena correspondería a tal sujeto?—Al responder a esta dificultad S. Tomás se detiene, ante todo, a discutir la posibilidad del caso, en que la dificultad se basa, y afirma que tal caso "non contrahit possibilibus". Por su parte deja en suspenso la posibilidad de tal hipótesis, sin reconocerle positivamente valor alguno: "Id tamen esset possibile quod videtur multis esse possibile". (De Malo, q. 5, a. 3, ad 4.) Mientras que en la hipótesis del que muriese "in puris naturalibus" S. Tomás no se detiene a discutir su posibilidad; no encuentra ningún reparo que haberle, siendo así que, para rechazar la dificultad, le basta obvio y sencillo era negar la posibilidad del caso en que se basa.

conocido mediante la divina revelación: la necesidad absoluta de esta revelación, exigida por S. Tomás (supuesto el hecho de la elevación del hombre a dicho fin), solamente puede tener su explicación en la contingencia de tal hecho: como de hecho fué así, pudo no ser; la razón única de que haya sido así, de hecho, está en un acto libre del divino querer, acto cognoscible únicamente por revelación; c) el perfecto paralelismo, que bajo todo punto de vista S. Tomás establece entre lo que respecto de la naturaleza humana representa la carencia del don sobrenatural y gratuito de la inmortalidad e integridad por una parte, y por otra, la carencia del don, no menos sobrenatural y gratuito, de la visión beatífica, juntamente con la afirmación tomista de que Dios pudo crear el hombre mortal y sujeto a la concupiscencia, afirmación deducida de la sobrenaturalidad de la inmortalidad e integridad.

Razón tiene el P. de Lubac²², al notar que en 2 Sent., d. 31, qu. 1, a. 2, ad 3, S. Tomás afirma únicamente que Dios pudo no comunicar al hombre la inmortalidad e integridad, sin afirmar nada acerca de la posibilidad de que no le destinase al fin sobrenatural. Sin embargo, de Lubac no ha advertido un aspecto muy interesante de esta afirmación tomista. S. Tomás no se limita simplemente a afirmar la posibilidad de que Dios no comunicase al hombre la inmortalidad e integridad por una parte, y, por otra, que tales dones son indebidos a la naturaleza humana, sino que deduce y justifica tal posibilidad por razón del carácter gratuito y sobrenatural de tales dones. Y, en este caso, se impone la pregunta: si S. Tomás deduce dicha posibilidad, del carácter gratuito de tales dones, indebidos a la naturaleza humana, "nihil humanae naturae derogaretur" (2 Sent., d. 31, qu. 1, a. 2, ad 3) y afirma por otra parte que la visión de la esencia divina es una perfección gratuita e indebida a la naturaleza humana, (De Verit., q. 14, a. 10, ad 2, etc.), ¿no es ésto establecer con toda claridad los principios de los que cierta y evidentemente se sigue la conclusión de que Dios pudo no comunicar a la humana naturaleza la visión de su divina esencia? ¿es posible, una vez admitidas estas dos afirmaciones explícitas de S. Tomás, eludir la conclusión de la posibilidad de que el hombre no fuese destinado por Dios a la visión intuitiva de su propia divina esencia?

4. ¿Cuál sería, según S. Tomás, en la otra vida el estado del alma de quien muriese "in puris naturalibus"? El Angélico se limita a equiparar su suerte con la de los párvulos en cuanto a la carencia de la visión de Dios; no explica positivamente cuál sería su estado. Sin em-

²² *Sursumvivi*, pág. 455.

bargo, lo que dice a propósito de las almas de los niños del limbo puede ayudarnos a conocer su pensamiento.

S. Tomás trató en dos ocasiones, con una diferencia aproximada de 20 años, la cuestión del estado de los párvulos en el limbo: en su Comentario a las Sentencias, primero, y después en sus cuestiones "De Malo". Su pensamiento es en ambos casos casi idéntico:

a) los niños carecen de la visión beatífica, que no les es debida "ex principiis naturae" (2 Sent., d. 33, q. 2, a. 2, in c.; De Malo, q. 5, a. 3, in c.)

b) sin embargo no experimentan tristeza ni aflicción ninguna por su carencia: "nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae" (2 Sent., Ibid.), "de eius amissione non dolent" (De Malo, q. 5, a. 3, ad 1).

c) En las Sentencias parece reconocer S. Tomás que los párvulos saben que están privados de la visión beatífica, aunque por ello no se entristecen, pues saben que no les es debida. (2 Sent., Ibid.) Pero en "De Malo" afirma categóricamente que nada saben de la visión beatífica: "et ideo se privati tali bono animae perurum non cognoscunt et propter hoc non dolent" (De Malo, Ibid., in c. ad 1 et 4.)

d) poseen todo el conocimiento natural que es naturalmente debido y corresponde al alma una vez separada del cuerpo: "animae perurum naturali quidem cognitione non carent, quibus debetur animae separatae secundum suam naturam" (De Malo, Ibid.). Están unidos con Dios y participan de Él en cuanto es naturalmente posible. (De Malo, Ibid., ad 4; 2 Sent., d. 32, qu. 2, a. 2, ad 4; d. 33, qu. 2, a. 2, in c.); conocen a Dios y gozan de Él en cuanto es posible mediante el conocimiento el amor natural. (2 Sent., d. 33, qu. 2, a. 2, ad 3.)

e) Más aún: S. Tomás reconoce implícitamente que en tal estado se satisface el deseo natural (al menos, absoluto), de felicidad del alma separada. En efecto, afirma S. Tomás que las almas del limbo no sufren por la carencia de la visión beatífica, *perque*, aunque no ven a Dios, *no saben* que la visión de Dios es el bien supremo para el que han sido creados. (De Malo, Ibid.). Esto equivale a decir implícitamente que, *si lo supieran, sufrirían*. Ahora bien, S. Tomás reconoce expresamente que las almas del limbo (cuyo conocimiento natural es el debido al alma separada según su naturaleza), *saben* que han sido creadas para la *felicidad* y que la *felicidad* consiste en la *posesión del perfecto bien*. (Ibid.); por consiguiente, reconoce implícitamente que alcanzan un estado en que se verifica este concepto genérico de felicidad, que las almas del limbo naturalmente poseen: de lo contrario sufrirían. De este modo implícitamente admite S. Tomás que en el estado de los niños del limbo (conocimiento natural perfecto—ausencia de dolor por no ver a Dios—, conocimiento y goce natural de Dios), se verifica de

algún modo el concepto genérico de felicidad: "beatitudo consistit in adeptione perfecti boni" (Ibid.); "est ultima perfectio rationalis seu intellectualis creaturae" (S. Th., P. 1.^a, qu. 62, a. 1, in c); es un estado en que el alma alcanza toda la perfección del conocimiento que a su naturaleza corresponde y alcanza la posesión del bien supremo, mediante el conocimiento y el goce natural de Dios.

No pretendemos dar una explicación positiva y completa de lo que S. Tomás entiende por "deseo natural" o "apetito natural" de ver a Dios; pero creemos que pueden establecerse, como ciertas, las siguientes conclusiones: a) tal apetito no incluye, en el pensamiento de S. Tomás, una exigencia natural o necesidad ontológica de la visión de Dios. Santo Tomás niega en términos expuestos tal exigencia (De Verit., qu. 14, a. 10, ad 2, etc.); por lo tanto, a no ser que se quiera atribuir al Doctor Angélico una manifiesta contradicción con su propio pensamiento, no puede admitirse que el apetito natural de ver a Dios, tal como él lo entiende, incluye dicha exigencia. Nótese por otra parte, cómo, cuantas veces aduce el Angélico el argumento de la existencia de este apetito, lo hace con el fin de probar únicamente la posibilidad de la visión de la esencia divina.³²

b) tal apetito no es capaz de determinar por sí mismo en el alma separada del cuerpo en la otra vida un deseo (al menos, absoluto y eficaz) de la visión de Dios, ni el menor dolor por la carencia de dicha visión. Es el mismo S. Tomás el que se encarga de explicarnos expresamente el efecto que el apetito natural de ver a Dios causa en el alma separada del cuerpo, al alcanzar en la otra vida la perfección del conocimiento natural, "qualis debetur animae separatae secundum suam naturam". Comienza el Angélico señalando el mismo la dificultad de que el hombre tiene un apetito natural de la visión de Dios, "homo naturaliter appetit beatitudinem"; por lo tanto, las almas del limbo, al no alcanzar esa visión, no podrán menos de experimentar dolor "quia carent visione divina, videtur quod afflictionem patiantur" (De Malo, Ibid., 1). Replica el Angélico, que tales almas, perfectas en el conocimiento natural, nada saben de la visión de Dios, y, por consiguiente, no sufren absolutamente nada por su carencia; (Ibid., in c. ad 1 et 4). El apetito natural de ver a Dios no es capaz de determinar en la vida psíquica del alma humana ni un deseo absoluto (De Ver., q. 14, a. 2), y eficaz de la visión de Dios, ni dolor alguno por su ausencia; c) S. Tomás reconoce expresamente la existencia de un estado del alma humana en la otra vida, en el que, sin estar unido con Dios, ni gozar de El sobrenatural-

³² Cfr. 3^a Sent., d. 49, qu. 2, a. 1; De Verit., qu. 8, a. 1; S. Th., P. 1.^a, qu. 12, a. 1; Contr. Gent., l. cap. 51, 57; In Mathae., cap. 5; In Joann., cap. 1, lect. 11.

mente por el conocimiento intuitivo de su esencia, está unida con Dios y goza de El mediante el conocimiento y amor natural, sin que sus deseos puedan pasar más allá de lo que este conocimiento y amor natural alcanzan: lo sobrenatural queda completamente fuera de su conocer y apetecer consciente y no determina en el alma resonancia alguna de dolor.

Es cierto que S. Tomás no llama a tal estado "felicidad natural" y que no reconoce otra "felicidad perfecta" que la que consiste en la visión de Dios³³. Pero si, dejando los términos, vamos directamente a los conceptos, precisa admitir que S. Tomás reconoce, fuera de la visión de Dios, un estado en que el alma humana alcanza toda la perfección que a su naturaleza corresponde, posee a Dios por el conocimiento y el goce, y no desea ulteriormente ningún otro bien, más allá de los bienes de orden natural que posee. El llamar, o no, a tal estado "felicidad natural" es cuestión puramente verbal. Escoto, Egidio Romano, etc., que lo llamarán "beatitudo naturalis", "finis naturalis" no atribuye a tal estado absolutamente nada más que S. Tomás, fuera del nombre³⁴; el mismo Cayetano hará consistir la felicidad natural en el conocimiento de Dios, que es naturalmente posible al alma separada, que es el conocimiento que S. Tomás atribuye a los niños del limbo³⁵.

No está ausente, por lo tanto, del pensamiento de S. Tomás el concepto de un estado del hombre en la otra vida, en que fuera de la visión de Dios (que ignora por completo), satisficase sus deseos de felicidad, aunque, sin duda, muy lejos de la plena santidad que causa la visión beatífica.

No creemos salirnos del pensamiento de S. Tomás al atribuir tal estado al hombre que muriese "in puris naturalibus", es decir, sin pecado alguno, ni siquiera el original, y sin la gracia.

Hemos podido ver la norma que sigue S. Tomás para determinar el estado de los niños en el limbo: carece, de lo gratuito, de lo *indebido* a la naturaleza; poseen las perfecciones *debidas* a ella: por el pecado original el hombre no padece detrimento "in his quae sunt naturae" (De Malo, Ibid., a. 2).

Por consiguiente, el alma de quien muriese "in puris naturalibus" alcanzaría ese mismo conocimiento natural perfecto *debido* al alma separada "secundum suam naturam" (De Malo, Ibid., a. 3) y, por lo tanto, el conocimiento y goce natural de Dios. Parece, pues, que debe

³³ Cfr. H. de Lubac, "Daples hominis beatitudinis", Recherch. des Scienc. Relig., tom. 38, n. 2, Avril 1948, pp. 290-299.

³⁴ Escoto, Opus., l. 2, d. 23, q. 1, a. 3; Report., Ibid., n. 22-23; Egidio Romano, 3^a Sent., d. 29, q. 2, a. 1, ad 1, p. 390, col. 1; D. T. de Estraburgo, 3^a Sent., d. 33, q. 1, a. 3, com. 2, ad primum.

³⁵ Comend., in S. Th., P. 1.^a, q. 82, a. 1, n. 7; 1-2, q. 3, a. 6, n. 6.

admitirse que en el pensamiento del Angélico estuvo presente el concepto y la posibilidad de un estado del alma humana en la otra vida, en que, sin alcanzar la visión inmediata de Dios, lograra su perfección última natural en el conocimiento y amor natural de Dios. Sin embargo, no debe exagerarse la amplitud de esta conclusión. Es cierto que la concepción tomista acerca de la gratuidad de la visión beatífica lógicamente conduce a la conclusión de la posibilidad de que Dios no quisiera destinar al hombre al fin sobrenatural; si de crear Dios al hombre, *necesariamente* tuvo que destinarlo a ese fin, no se comprende qué sentido puede tener esa *gratuidad especial* de las perfecciones sobrenaturales por la que son *indebidas* a la naturaleza, mientras las naturales le son *debidas*. Pero la hipótesis del hombre que muriese "in puris naturalibus" y careciese definitivamente de la visión de Dios no es considerada, al menos explícitamente, por S. Tomás como una hipótesis universal; parece ser, más bien, la consideración de un caso particular, tomado como tipo ejemplar para ilustrar su doctrina acerca del pecado original³⁶; el mismo carácter reviste dicho ejemplo en Enrique de Gante, Escoto, Godofredo de Fontaines, etc.³⁷. La posibilidad de la no-elevación del hombre al fin sobrenatural no se encuentra por lo tanto, formal y universalmente afirmada en S. Tomás; pero debe ser considerada como virtualmente contenida en su concepción acerca de la gratuidad de la visión beatífica.

La distinción entre las perfecciones naturales y las sobrenaturales mediante los conceptos de "debido" e "indebido" a la naturaleza, o, lo que es lo mismo, la consideración de las perfecciones de orden sobrenatural como "no-debidas" a la naturaleza, sino gratuitamente sobreadañadas a ella, en comparación a las naturales concebidas como "debidas" a ella, Cayetano, como ya vimos en la primera parte del presente estudio (cap. 2, nn. 2-3), la heredó directamente de S. Tomás. Si fué esta concepción la que condujo a Cayetano a la conclusión de la posibilidad del estado de naturaleza pura (Cfr. parte 1.^a, cap. 6, n. 10), quiere decirse que bajo este aspecto la teoría de Cayetano acerca de lo sobrenatural debe ser considerada, no como una ruptura, sino como una continuación y un progreso ulterior del pensamiento del Doctor Angélico acerca de la gratuidad de la visión de la esencia divina y la posibilidad de que el hombre no fuese destinado a ella, pensamiento que podemos resumir en las siguientes conclusiones: 1.^a No se encuentra en S. Tomás una

³⁶ De Malo, q. 4, a. 1, ad 14; q. 5, a. 1, ad 15; cfr. Ibid., a. 2, ad 8; 3^a Sent., d. 31, q. 1, a. 2, ad 5.

³⁷ Gant., Quodl. 6, q. 21, fol. 343 r; Escoto, Opus., l. 2, d. 29, q. un., n. 6; d. 33, q. un., n. 6; God. Fontaines, Quodl. 10, q. 15, p. 367; P. de Paludo, In Sentent., l. 4, d. 1, q. 5, Com. 3.

afirmación formal, explícita o implícita, de la posibilidad de que Dios no destinase a *toda* el género humano a la visión intuitiva de su esencia; 2.^a) sin embargo S. Tomás estableció claramente los principios que cierta y necesariamente conducen a la conclusión de tal posibilidad; 3.^a) debe ser considerado como posible, en el pensamiento Angélico el caso particular de un hombre que quedase en la otra vida definitivamente carente de la visión de Dios "in puris naturalibus"; 4.^a) no se halla ausente de la mente de S. Tomás el concepto de un estado del alma humana en la otra vida, en que no intuyese la esencia divina y, sin embargo, libre de todo dolor interno, goza de Dios mediante el conocimiento y el amor natural.

5. Los teólogos de la escuela tomista de los siglos XIV y XV siguieron en este problema fielmente las huellas de Angélico.

Ya hemos visto cómo a comienzos del siglo XIV Thomas Anglicus, no sólo afirma, sino que se apoya y parte de la posibilidad de la no-elevación del hombre a la visión de Dios en el "ordo gratiae", para impugnar la existencia del apetito innato de dicha visión.

Tomás Sutton, siguiendo la dirección del pensamiento de S. Tomás, reconoce que en el estado de las almas del limbo se verifica el concepto de verdadera felicidad natural en la otra vida. Comienza repitiendo la solución dada por S. Tomás: las almas del limbo poseen la perfección del conocimiento natural, debido a la naturaleza del alma separada del cuerpo, y carecen de todo conocimiento sobrenatural.

Utrum parvuli decedentes in originali peccato patiantur penam spiritalem et afflictionem doloris interioris... Dicit Doctor (S. Thomas) quod illi parvuli post mortem praediti sunt cognitione naturali, quae debetur animae separatae secundum suam naturam, sed carent cognitione supernaturali, quae est per fidem quam non recipiunt.

A continuación señala Sutton las dificultades que se pueden presentar contra la tesis. La primera dificultad es de especial significación: S. Tomás reconoce, dice Sutton, que si las almas del limbo conocieran la felicidad sobrenatural del cielo, sufrirían al verse privadas de ella. Ahora bien, esas almas saben naturalmente que han sido creadas para la felicidad y que esta consiste en la consecución del bien perfecto: por lo tanto, al no lograr esa felicidad en la posesión de ese bien perfecto, cuando ya es tiempo de poderlo, no podrán menos de experimentar dolor. La segunda dificultad consiste en que parece que las almas del limbo pueden conocer que están privadas de la visión de Dios:

Contra: quilibet scias se ordinatum ad consecutionem perfecti boni, si illud non habet.⁴⁰ quando est tempus habendi, tristet, nisi aliud ponatur quare non debeat tritari. Sed pueri naturalis cognitione sciunt se esse factos ad beatitudinem, quae consistit in adoptione perfecti boni et sciunt quod illud non sunt consecuti: igitur dolebunt de carentia illius, sicut tristarentur de carentia supernaturalis beatitudinis, si cognitionem illius haberent, sicut tu ponis. Præterea, quod dicit quod non habent cognitionem naturalem de beatitudine sanctorum, videtur falsum, quia ipsi habent cognitionem sui status naturalis et sciunt se carentes iustitiae originalis a suis parentibus contrariis: sed carentia habitus non cognoscitur nisi cognitio habita quem privat: cognoscunt, igitur iustitiam originalem, quae fuit donum rectificans naturam et ordinam eam ad finem aliquem, quo ipsi carent: igitur de carentia illius finis tristabantur. Præterea, ipsi possunt naturaliter concludere unam primam causam in entibus et unum summum bonum esse, hoc enim fecerunt philosophi, qui plura peccata // habuerunt et per naturam corpoream magis impediuntur in cognitione naturali, quam pueri, qui non gravantur tunc corpore corruptibili, nunc saltem non gravantur et naturaliter sciunt quod in cognitione summi veri et summi boni dilectione consistit ultima hominis perfectio et quod cognitio veri in se, sicut est, est perfectior quam in aliqua eius similitudine vel in aliquo eius effecta, et dilectio rei praesentis in se, includens totum bonum, est delectabilior quam eiusdem absentis, quod totum cadit sub cognitione naturali, et sciunt quod cognitionem ipsius claram non habent: igitur, nisi aliud dicatur, sequitur quod de carentia illius tristabantur.⁴¹

Es de especial interés la respuesta de Sutton a la primera dificultad: las almas del limbo poseen el concepto general de felicidad, como "Adeptio perfecti boni" y "status omnium bonorum congregatione perfectus in cognitione naturali omnium rerum": pero como alcanzan ese estado perfecto en el conocimiento natural de todas las cosas y saben que lo han alcanzado, por eso no sufren. A la segunda y tercera dificultad replica Sutton que las almas del limbo no se saben privadas de la visión de Dios y no experimentan tristeza alguna por su ausencia, sino que conocen y gozan de Dios mediante su conocimiento natural.

Ad ista argumenta respondet Doctor in Quaestionibus De Malo, ubi querit istam quaestionem. Ad primum dicit quod parvuli (non) baptizati defuncti, sciunt naturalis cognitione se esse factos (propter beatitudinem, De Malo, qu. 5, a. 3, in e) et quod beatitudo consistit in adoptione perfecti boni. Sed quod illud bonum, sit visio Dei sicut est, quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem et ideo non cognoscunt se privati tali bono et ideo de eius amissione non dolent. Cognoscunt autem beatitudinem in generali, quae est

⁴⁰ El texto del códice no dice *habet*, sino *facit*; pero es un evidente error, como puede comprobarse en el texto de S. Tomás, De Malo, qu. 5, a. 3, l. 1. El texto del Códice Rossiano, que transcribe las palabras pequeñas erratas y omisiones.

⁴¹ Codex Rossianus, 431, fol. 104 v. 105 r.

status omnium bonorum congregatione perfectus in cognitione naturali omnium rerum et hanc habent cognitionem et sciunt se habere. Ad secundum sciendum quod non cognoscunt statum suum quantum ad hoc quod carent iustitia originali, quia cognitio iustitiae originalis et carentiae ipsius non est naturalis, sed supernaturalis et ideo non tristatur de illa carentia nec de fine supernaturali, quo ipsi carent. Ad tertium dicendum quod de visione Dei, sicut est, illi sciunt quia non pertinet ad cognitionem naturalem, sed cognitionem naturalem habent de Deo et in illa delectantur et non tristatur de carentia visionis Dei supernaturalis.⁴²

Como se ve, Sutton dice más explícitamente lo que ya decía implícitamente S. Tomás: las almas del limbo alcanzan un estado en el que se verifica el concepto de felicidad, que ellas naturalmente poseen; estado que viene integrado por los siguientes elementos: ausencia de todo dolor por razón de la ausencia de la visión de Dios, conocimiento natural perfecto, goce y conocimiento natural de Dios.⁴³

6. Nédellec sigue fielmente la dirección dada por S. Tomás; pero habla tan sólo de los dones gratuitos de la integridad y de la inmortalidad; no se encuentra en él ningún texto referente directamente a la explicación de la gratitud de la gracia y de la visión beatífica.

Su doctrina puede resumirse en los siguientes puntos:

- a) el hombre "in puris naturalibus" carecería del don de la integridad e inmortalidad.
- b) tal carencia no revistiría en él el carácter de pena o culpa, sino de mero defecto natural.
- c) la razón de ello está en que la concupiscencia y la muerte se siguen naturalmente "ex principiis naturae".
- d) por lo tanto la justicia original era un don sobrenatural.

⁴² Cod. Ross., fol. 105 r.

⁴³ Sutton refuta a Escoto, quien defende, que, si bien en el actual orden exigido por Dios—de potencia Dei ordinata—, el pecado original no puede perdonarse sino la infusión de la gracia santificante, sin embargo, en otro orden—de potencia Dei absoluta—, Dios pudo perdonar el pecado original sin infundir la gracia y restituyendo tan sólo la rectitud natural. Sutton aduce el argumento de Escoto: si no poseer natura leri recta rectitudinem naturalem alio gratia, tunc gratia esset naturalis, licet naturae licet tamen naturae in rectitudinem naturalem constituit: illud enim est naturale quod consequitur naturam secundum se. (Cod. Ross. 431, fol. 142 v). Sutton concede que el hombre puede ser moralmente recto sin la gracia santificante; pero el pecado original no puede perdonarse sino por la infusión de la gracia santificante: si tamen concedatur quod natura possit institui recta aliquo modo sine gratia, licet non perfecta rectitudinem, tamen (post) peccatum originale non posset restitui in rectitudinem naturalem sine infusione gratiae, quia peccatum originale habet rationem culpae... Hinc ergo quod quidam naturalem potest separari a gratia ante peccatum originale... Nec tamen sequitur quod gratia sit naturalis naturae instituta in sua rectitudine quia gratia non consequitur principia naturalia, sed infunditur ad dandum esse supernaturalis. (Cod. Ross. 431, fol. 143 r-v.)

e) en el hombre "in puris naturalibus" la ausencia de tal don sería tan sólo la carencia de algo que Dios podría dar al hombre; pero no la carencia de algo debido.

f) en la naturaleza caída, tal carencia es la privación de algo debido:

... si Deus faceret hominem de lapide et dimitteret eum in puris naturalibus, non esset ad naturam motus appetitus sensitivi subiectus imperio rationis. Nec hoc esset culpa nec poena sed defectus quidam naturalis, sicut defectus naturalis esset quod talis moreretur, quia in tali non esset debitum habendi talem subiectionem.⁴⁴

... si aliquis causaretur in puris naturalibus existens, in tali carere immortale vel mori (pena) non esset, sed quidam defectus naturalis: quia talis in hoc non privatur, sicut obnoxius aliquo dono sibi collato, sed solum caret aliquo dono quod potest sibi alio sibi conferri.⁴⁵

... ad hoc quod virus inferiores ad plenum sine quacunque rebellionem essent subditae rationi erat necessarium donum supernaturale, scilicet, iustitia originalis.⁴⁶

... concupiscencia, quantum ad illud quod est secundum rem... causatur ex principiis naturae, nec habet rationem culpae; nec etiam... quantum ad hominem in puris naturalibus habet rationem culpae. Et sic causatur ex principiis naturae et est quidam defectus naturalis.⁴⁷

Nédellec juzga posible la hipótesis del hombre creado "in puris naturalibus", sin la integridad e inmortalidad. Afirma explícitamente que en el hombre "in puris naturalibus" la carencia de tales dones no revistiría el carácter de culpa: ahora bien, según él, la carencia de algo debido con "debitum necessitatis" reviste el carácter de culpa; no así la carencia de algo debido con sólo un "debitum decentiae".⁴⁸

Por consiguiente, el "debitum" de tales dones respecto del hombre "in puris naturalibus" era tan sólo un "debitum decentiae": no era

⁴⁴ In Sententias, l. 2, d. 30, II Martín. La Controverse sur le péché originel au début du XIV^e siècle, pag. 32.)

⁴⁵ Quaestio de peccato originali, Martín, op. cit., p. 67.

⁴⁶ In Sent., l. 2, c. 30 (Martín, op. cit., p. 303.)

⁴⁷ Quaestio de peccato originali, Martín, op. cit., p. 112-113. Cfr. In Sententias l. 2, d. 30 (Martín, p. 303); Quaestio de peccato originali (Martín, p. 97, 98, 100, 101, 102, 112, 113, 114). Nédellec ni en su comentario a las Sentencias, ni en su "Quaestio de peccato originali" trató la cuestión de la pena de los niños del limbo. Cfr. Martín II, Magister Hervaei de Nédellec, O. P. Tractatus de peccato originali, Cfr. en Xena Theologia, t. III, p. 227. En su tratado "De Virginitate" habla Nédellec de una felicidad natural en oposición de la sobrenatural; pero no comenta que se refiera a una felicidad natural en la otra vida: "in nobis ponitur duo genera virtutum respectu dupliti finis: unum respectu finis supernaturalis, quae est beatitudo patriae. Aliud respectu finis naturalis quam homo ex puris naturalibus potest consequi: virtutes autem quae homo potest consequi ex naturalibus, sive quae respectu finis naturalis, distinguuntur, quia quantum sunt intellectuales... quantum sunt morales... quae similiter sunt respectu felicitatis naturalis et possibilis acquiri ex naturalibus." De Virginitate, q. 1, fol. 120 v. 121 r.

⁴⁸ Quaestio 4, q. 14 (Martín, op. cit., p. 227.)

por lo tanto necesario que Dios se los diese; era un don "quod potest ab alio sibi conferri".

Aunque Nédellec no se propuso, como S. Tomás, el caso del hombre que muere "in puris naturalibus", se puede legítimamente suponer, que dada su doctrina, hubiese admitido la posibilidad del caso y hubiese establecido que la carencia de la visión beatífica sería en ese hombre un mero defecto natural y no una pena o culpa. Las razones que nos mueven a hacer tal afirmación son: a) Nédellec nos da a conocer su pensamiento acerca de los dones sobrenaturales de la integridad e inmortalidad y afirma igualmente la sobrenaturalidad de la visión beatífica que el hombre no puede alcanzar sino "a Deo supernaturaliter adiutus". b) Afirma respecto de la visión de Dios un mero "debitum" de conveniencia o de cencia, al igual que respecto del don de la integridad.⁴⁹ c) Nédellec sigue a la letra la concepción de S. Tomás acerca del pecado original, como privación exclusiva de dones indebidos, que en el hombre "in puris naturalibus" hubieran sido tan sólo un defecto natural. d) Afirma que la ausencia de la justicia original, debida al hombre en Adam, reviste el carácter de pecado y es la razón de que el hombre sea digno de la pena eterna e indigno de la gloria:

... carentia iustitiae originalis non solum habuit rationem culpae in Adam, sed in omnibus descenditibus... quae (culpa originalis) est contraria gratiae et reddit hominem dignum poena aeterna et indignum vita aeterna.⁵⁰

7. Durando, si bien no sigue a S. Tomás al explicar en qué consiste el pecado original, sin embargo, al explicar la gratitud de la visión beatífica está totalmente dentro del pensamiento tomista. Su doctrina es mucho más completa que la de Nédellec en este punto y aun debe decirse que afirma más explícitamente que S. Tomás la posibilidad de la no-elevación del hombre a la visión de Dios. "Natural" es, según Durando, a) lo que está al alcance de las fuerzas naturales, b) lo que necesariamente sigue a la naturaleza de la cosa, c) y por consiguiente acompaña a la naturaleza en cualquier estado: por eso el pecado original no lleva consigo la privación de las perfecciones "naturales":

... immortalitas status innocentiae non fuit simpliciter naturalis... quia nihil dicitur simpliciter naturale, nisi quod potest provenire ex causis pure naturalibus.⁵¹

... non omne quod inest a principio alieni rei inest ei naturaliter, nisi ex necessitate sequatur principia naturae. Alioquin unum naturae ad suppositum

⁴⁹ Cfr. Parte II, cap. I, n. 6.

⁵⁰ Quod., 4, q. 14. (Martín, op. cit., p. 231-232.)

⁵¹ In Sent., l. 2, d. 23, q. 1, n. 6.

divinum fuisset in Christo naturalis quod falsum est: similiter et de gratia angelica conerata⁵⁰.

... iustitia originalis, quumvis esset conditio corporalis, erat tamen *mere donum Dei et non proprietas naturalis*; alioquin mansisset post peccatum, sicut natura mansit cum suis naturalibus proprietatibus⁵¹.

Lo "sobrenatural" a) está, según Durando, fuera del alcance de las fuerzas naturales; b) por lo tanto sólo puede convenir a la naturaleza mediante un acto puramente gratuito de la divina voluntad; c) se opone a lo natural como lo gratuito a lo no-gratuito:

... illa immortalitas ex causis pure naturalibus non poterat provenire, sed requirebatur divina providentia specialis... et prudentia quam habuit de omni cibo mortifero, quae fuit ei gratuite collata⁵².

... pueri nati essent cum iustitia gratuita⁵³.
Natura non attingit illud quod excedit facultatem naturae nisi per gratiam elevetur... sufficit quod sit gratia Dei voluntas... et sic per gratiam, id est per gratuitam Dei voluntatem, assumpta est humana natura⁵⁴.

Por estar la *visión beatífica* fuera del alcance de las *fuerzas naturales* el hombre sólo puede llegar a ella por un *don puramente gratuito de Dios*. Nótese la universalidad del principio de Durando: la naturaleza humana no puede por sus fuerzas naturales alcanzarla:

... ad illud ad quod aliquis non potest pervenire ex natura sua, oportet perveniat ex alterius gratia vel dono gratuito, quod est idem; sed ad visionem divinae essentiae, in qua consistit vita aeterna, homo non potest pervenire ex propria naturalibus; ergo oportet quod ad hoc perveniat ex alterius dono vel gratia⁵⁵.

8. Lo más interesante y original de Durando es que afirma en términos formales y explícitos y sin limitación alguna de tiempo que Dios puede crear un hombre sin pecado alguno y sin gracia y que Dios no tendría por qué darle necesariamente la gracia:

... Deus posset facere quod aliquis esset sine culpa originali et actuali et sine gratia, sicut si aliquis mirabiliter formaretur de limo terrae (ut Adam); talis enim non haberet culpam originalem nec actus nec esset necesse quod Deus daret ei gratiam⁵⁶.

⁵⁰ *In Sent.*, I, 2, d. 4, q. 2, n. 7.

⁵¹ *In Sent.*, I, 2, d. 20, q. 4, n. 7; cfr. d. 33, q. 2, n. 6; d. 31, q. 1, n. 6 y 8.

⁵² *In Sent.*, I, 2, d. 19, q. 1, n. 6.

⁵³ *In Sent.*, I, 2, d. 20, q. 4, n. 8.

⁵⁴ *In Sent.*, I, 2, d. 2, q. 3, n. 6.

⁵⁵ *In Sent.*, I, 2, d. 20, q. 1, n. 3; cfr. d. 5, q. 7, n. 4.

⁵⁶ *In Sent.*, I, 2, d. 1, q. 7, n. 9.

Más aún: Durando afirma en términos explícitos la *posibilidad* de una economía en que los hombres nacieran *sin pecado original y sin gracia*: en ese caso los niños que muriesen en tal estado no irían al limbo, pues no tendrían el pecado original; Dios destinaría para ellos otro lugar y estado:

... si Deus ordinasset quod homines nascerentur sine culpa et sine gratia et in tali statu aliqui perirent morerentur, ordinasset etiam de mansione quam habuissent; sed quia non ordinavit primum, ideo non ordinavit secundum; non quia utrumque sit possibile, sed quia de facto non placuit Deo⁵⁷.

Los que en tal estado, sin gracia y sin pecado muriesen, como de hecho pudo ocurrir, estarían en la otra vida en una situación semejante a la de los niños del limbo, exceptuado el pecado original: *carcerían de la visión de la esencia divina y serían perfectos en el conocimiento natural*:

... sicut illi qui essent nati in puris naturalibus et sic decederent, non pertinerent proprie ad iudicium, carerent tamen visione divina, quae non datur nisi habentibus gratiam Christi; sic pueri decedentes in originali... non pertinebant proprie ad iudicium... eum enim sint perfecti in cognitione naturali...⁵⁸.

Por consiguiente Durando afirma explícitamente la *posibilidad* de que algunos hombres nacieran sin pecado original y sin la gracia, muriesen en tal estado "in puris naturalibus" y quedasen definitivamente carentes de la visión de Dios, alcanzando por otra parte la plenitud de su perfección natural: tal carencia en ellos no hubiera sido pena ninguna, sino mero defecto natural.

Si bien Durando al afirmar tal posibilidad no la universaliza ni la extiende explícitamente a toda la humanidad, nótese que los principios en que basa tal afirmación son igualmente válidos para todo el género humano: la *sobrenaturalidad* y *gratuidad* de la visión de Dios.

... carentia visionis divinae potest intelligi dupliciter. Uno modo negative et sic non est proprie pens sed defectus totius naturae creatae consequens; nulla enim natura creata est ex se sufficiens ad visionem divinam, qualem expectamus, et sic carentia visionis divinae fuisset in homine ante peccatum, si gratiam non habuisset. Alio modo potest sumi privative, ut intelligatur quaedam obnoxietas, ad carentiam visionis divinae et sic est poena, nec fuisset in homine ante peccatum⁵⁹.

⁵⁷ *In Sent.*, I, 2, d. 1, q. 7, n. 10.

⁵⁸ *In Sent.*, I, 2, d. 33, q. 3, n. 8.

⁵⁹ *In Sent.*, I, 2, d. 20, q. 1, n. 4; Cfr. S. Th. 2^a Sent., d. 20, q. 1, a. 1, ad 4.

No olvidemos que la hipótesis de que el hombre "gratiam non habuisset" la afirma explícitamente Durando como posible. (4^a Sent., d. 1, q. 7, n. 9.)

Es cierto que Durando, al equiparar (excepto el pecado) la suerte de los niños del limbo con la de los que muriesen "in puris naturalibus", no llama a tal estado "beatitudo naturalis"; más aún, no se encuentra en Durando el concepto de un fin o *felicidad natural* trascendente. Pero en realidad, tal estado constituye una verdadera felicidad natural, pues los niños si bien no poseen la visión de Dios, carecen de todo dolor y tristeza, desconocen por completo tal visión y así no sufren por su ausencia; por otra parte poseen *perfectamente* todo el conocimiento que a la naturaleza humana corresponde⁶⁰.

El apetito innato de ver a Dios, cuya existencia afirma Durando en todo ser intelectual creado, no lleva al conocimiento de tal visión ni produce dolor alguno por su ausencia⁶¹.

En conclusión: Durando afirma en términos formales la posibilidad de que algunos hombres muriesen "in puris naturalibus" y careciesen definitivamente de la visión de Dios y establece tal afirmación como una consecuencia de un principio (la gratuidad de los donos sobrenaturales), que él mismo declara de valor universal para todo el género humano; pero falta aún en Durando la afirmación explícita de que Dios pudo no destinar la *naturaleza humana íntegra* a la visión beatífica.

9. Especial interés despierta la actitud de Pedro de Palude en el problema que estudiamos. Su pensamiento se manifiesta principalmente en su comentario inédito al libro 2^o de las Sentencias⁶².

Palude refuta la opinión de Durando acerca de en qué consiste el pecado original y defiende con S. Tomás que consiste en la privación de la gracia santificante⁶³. Pero su concepción de la gratuidad de los donos sobrenaturales y en especial de la visión beatífica es idéntica a la de Du-

⁶⁰ *In Sent.*, I, 2, d. 33, q. 3, n. 8.

⁶¹ *Ibid.*, I, 2, d. 40, q. 8, n. 7, 8.

⁶² Se conserva en cuatro códices: Basilea, Bibl. de la Universidad, cod. B. II, 22; Viena, Bibl. Nat., cod. ms. 1252; París, Bibl. Mazarine, cod. 890; Roma, Vat. lat. 1073. R. Martin (op. cit., págs. 136-137, 226-230), ha editado parcialmente las cuestiones contenidas en las Distinctiones 30, 31, 32, 33, según el códice de Basilea. Nuestros utilizamos el cod. Vat. lat. 1073 y el Mazarine 890, remitiendo a autor anul las erratas e insignificantes variantes; para comodidad del lector citamos la página correspondiente de la obra de Martin, cuando se trata de textos por él publicados. A. Pelzer ha hecho ya la descripción del cod. Vat. lat. 1073 (op. cit., I, II, págs. 620 y A. Molinier la del cod. Mazarine 890, op. cit., págs. 421). Este códice carece de numeración en los folios, pero lleva números marginales; a estos nos remitimos en las citas.

⁶³ *In Sent.*, I, 2, d. 30, q. 2 (Martin, op. cit., p. 250-258); d. 31, q. 1 (Martin, op. cit., p. 259).

rando y S. Tomás; no deja sin embargo de presentar algunos aspectos personales e interesantes.

Palude concibe como "Natural" a) lo que puede originarse por las *solas causas naturales*; b) lo que pertenece a la dignidad e integridad de la naturaleza; c) aquello sin lo cual no puede existir la naturaleza. Mientras que lo "Sobrenatural" a) es un don gratuitamente sobredado por Dios a las perfecciones naturales de la cosa; b) es algo sin lo cual una cosa puede permanecer dentro la perfección que naturalmente le corresponde; c) las perfecciones sobrenaturales pueden llamarse "naturales" en cuanto la naturaleza tiene cierta *conveniencia o deconencia* de poseerlas (de ningún modo exigencia): Palude insiste, sobre todo, en la gratuidad de las perfecciones sobrenaturales.

... immortalitas... magis est donum supernaturalis, quia nihil dicitur simpliciter naturale, nisi quod potest provenire ex causa pure naturalibus. Sed illa immortalitas ex praedictis causis naturalibus non potest provenire sed requirebatur divina providentia specialis... et prudentia... quae fuit ei gratuite collata⁶⁴.

... immortalitas illius status non fuit naturalis simpliciter. Sed fuit gratiae collatae naturae in sua institutione⁶⁵.

... non pertinet ad dignitatem naturalem animae, quod motus inferiorum virium non insurgant; sed hoc fuit in primo statu ex dono supernaturali; sed posse compossere tales motus hoc est ei naturale⁶⁶.

... non est simile de anima et gratia. Quia illud quod est de integritate et perfectione naturae a quocunque et quocunque modo fiat dicitur et est aliquid naturale, licet effectus eius possit esse supernaturalis ex parte principii. Modus vero faciendi dicitur aliquando quidem naturalis, ut quando fiat de lege cursu generalium fieri; aliquando vero supernaturalis, ut quando fiat de lege privata. Sicut visus est homini naturalis sive miraculose ipsam a Deo reoperit sive naturaliter ex utero matris traxerit; et sic est de anima rationali. Quae est homini naturalis, nec sine ea est humana natura, imo per eam est. Socus autem est de perfectione quae non est de integritate naturae, nec ad eam habet inclinationem naturae. Quia quomodocumque secundum certam legem supernaturalis, dicitur in se supernaturalis... et sic est de gratia⁶⁷.

Quia originalis iustitia dicitur aliquando *donum gratuitum supernaturalis*, quod sensu talis erat totaliter subdita rationi erat bene *supernaturale et gratuitum*...

⁶⁴ *In Sent.*, I, 2, d. 19, q. 1; Cod. Vat. lat., fol. 82 v. a; Cod. Maz. 890, n. 242.

Palude toma este texto de Durando, I, 2, d. 19, q. 1, n. 8.

⁶⁵ *In Sent.*, I, 2, d. 30, q. 1; Vat. lat. 1073, fol. 123 v. b; Maz. 890, n. 226, 7.

⁶⁶ *In Sent.*, I, 2, Cod. Vat. lat., d. 31, q. 4, fol. 123 v. b; Maz. 890, n. 242; Martin, op. cit., págs. 143.

⁶⁷ *In Sent.*, I, 2; Vat. lat. 1073, d. 4, q. 3, fol. 22 r. b; Maz. 890, d. 4, q. 2, n. 110, presenta la variante: Quia illud quod est de integritate... dicitur in se esse quid naturale.

Unde ibi primo sedebat originalis iustitia prout abstrahit a gratis gratum faciente, et conueniente in immortalitate et impassibilitate, quae manifeste sunt supra naturam.⁶⁸

... similiter intelligendum est de deordinatione sensualitatis, quod non dicit nisi aptitudinem pure naturalem, sublati dono gratuito.⁶⁹

... quidam dicunt quod iustitia originalis includebat quantum rectitudinem naturalem regulantem vires inferiores sub superioribus, quae conueniebat naturae et sua institutione nec includebat cum hoc aliquod donum supernaturalis gratis datum... ex quo concludunt quod existeret in puris naturalibus non haberet rebellionem oppositam.

Et ad hoc dicendum quod si quis velit vocare iustitiam originalem diuinum adiutorium quo omnipotenti virtute sua posset hominem conservare sine rebellionem qualitatibus activarum et passivarum, quae nata est inducere mortem, sicut conservari posset in camino ignis, et hoc adiutorium dicitur naturale aliquo modo propter decentiam quamdam in comparatione ad animam, quae est incorruptibilis et appetit dare esse perpetuum corpori suo et ideo ex natura sua habet quandam decentiam ad habendam corpus perpetuum, sic a Deo praeservatum; sic posset dici quod homo sine dono supernaturali informante, in puris naturalibus, includendo in naturalibus dictum adiutorium diuinum, esset sine rebellionem.

Sed ponendo quodcumque donum supernaturalis et quodcumque adiutorium exterium, sine quo potest manere in esse naturae suae secundum sua principia naturalia, videtur quod in homine, sic in puris naturalibus existente sine culpa et dono vel adiutorio supernaturali, sit rebellio habitualis, nata procedere in actum, quia in homine tali esset repugnantia qualitatibus activarum et passivarum et rebellio virum inferiorum et superiorum.⁷⁰

10. Esta es la respuesta de Palude a la cuestión "Utrum, si Deus faceret unum hominem in puris naturalibus, sine aliqua culpa et sine aliquo dono supernaturali, esset in eo rebellio vitiosa sensualitatis ad rationem" 71.

Palude responde afirmativamente; según él el pecado original sólo destruyó los dones gratuitos: su carencia en el hombre histórico reviste el carácter de privación, pena o culpa; pero en el hombre creado "in puris naturalibus" hubiese habido idéntica carencia de ellos, sin más diferencia, sino que en éste no hubieran sido pena o culpa, sino mero defecto natural: el pecado original se ha respecto de la sensualidad y mortalidad del hombre histórico tan sólo como "removens prohibens":

⁶⁸ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 127 v. b; Max. 899, Ibid., n. 334; (Martin, op. cit., pág. 267 d.)

⁶⁹ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 127 v. b; Max. 899, Ibid., n. 344; (Martin, op. cit., pág. 268.)

⁷⁰ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 127 v. b. El obispo Masarino 899 dice así en el mismo correspondiente, n. 344: sed ponendo quod ab homine subtrahatur quodcumque donum supernaturalis et quodcumque adiutorium exterium.

⁷¹ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 127 v. b; Max. 899, Ibid., n. 334.

... peccatum originale non debet poni aliquod positivum in viribus animae nec etiam aliquid negativum tantum, sed privativum dicens earentiam iustitiae originalis debitas inesse.⁷²

... mors et coeteri defectus sunt in nobis a natura tanquam a causa per se, a culpa non nisi sicut a remouente prohibens.⁷³

... ista sunt a natura per se, licet sint a peccato originali sicut a causa remouente prohibens: quia peccatum originale tollit iustitiam originalem quae impendebat defectus istos inesse naturae.⁷⁴

... esset in homine in puris naturalibus constitutio rebelio sicut et mors; in quo tamen non esset reatus alienius.⁷⁵

El caso de que Dios crease "unum hominem" "in puris naturalibus" sin los dones sobrenaturales y gratuitos de la integridad e inmortalidad, es juzgado por Palude como posible; pues, a) admite tan sólo una *decentia* o *conueniencia* de tales dones respecto de la naturaleza humana; b) afirma que la concupiscencia y la mortalidad se siguen *necesariamente* del modo de ser natural del hombre, a no ser que Dios quiera intervenir *miraculosamente* o conferir un don *sobrenatural gratuito*; c) afirma que la *dignidad natural* del alma no exige tales dones; d) porque afirma expresamente que el hombre puede existir y permanecer en su ser y perfección natural sin tales dones: "sine quod potest manere in esse naturali..."

Y precisamente es algo característico y propio de Palude lo intensamente que subraya; a) que tan *natural* es al hombre carecer de los dones de la integridad e inmortalidad como carecer de la gracia y de la *visión de Dios*; b) porque tan *indebidos* son a la naturaleza humana los primeros como los segundos, pues la carencia de *todos* ellos es algo que naturalmente corresponde a *toda la especie humana*; c) por lo cual no hay más diferencia entre el hombre creado "in puris naturalibus" y el que nace en pecado original, sino que en éste la carencia, tanto de la integridad e inmortalidad, como de la *visión de Dios*, son la *privación* de algo debido y una pena; mientras que en el primero sería tan sólo la ausencia de algo indebido y un mero defecto natural. Por lo tanto, la diferencia está en que, el que muere en pecado original, es *positivamente indigno* de la *visión de Dios*; en tanto que el que muere "in puris naturalibus" no sería *ni positivamente digno ni positivamente indigno de ella*; d) de igual modo, la ausencia de la gracia es pecado en los

⁷² In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 127 v. b; Masarino, 899, n. 334.

⁷³ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 127 v. b; Mas. 899, Ibid., n. 334.

⁷⁴ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 127 v. b; Mas. 899, Ibid., n. 334. (Martin, op. cit., pág. 271.)

⁷⁵ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 127 v. b; Mas. 899, Ibid., n. 334. (Martin, op. cit., pág. 271.)

descendientes, de Adán, porque Dios quiso dar la gracia a Adán, para sí y para toda su posteridad; pero si Dios crease un hombre de la nada (no descendiente de Adán), y no le diese la gracia santificante, la carencia de ésta no sería en él una culpa, sino simplemente su condición y modo de ser natural:

... sicut naturale est homini non habere originalem iustitiam, ita et non habere gratiam in praesenti nec visionem Dei post mortem. Utrumque enim, est supernaturalis et plus quam originalis iustitia.⁷⁶

... ita est defectus naturae earentia gratiae et gloriae, sicut rebellio carnis et mortalitas. Non enim plus debetur naturae, unum quam aliud: sed utrumque totam speciem humanam consequitur.⁷⁷

Al argumento de la opinión contraria (Enrique de Gante, que defiende que la justicia original era un perfección parcialmente natural), a saber, que en el caso contrario "non plus puniretur decess in peccato originali, quam decess in puris naturalibus sine omni peccato"⁷⁸, replica Palude:

Ad primum igitur quod inducunt alii, dicendum, quod in descenditibus ab Adám talis repugnantia est materialiter peccatum originale propter hoc quod est cum earentia iustitiae originalis debitas inesse ad repellendum talem rebellionem; in illis autem qui essent in puris naturalibus dicto modo dicta repugnantia non esset cum tali debito habendi aliquid. Ad secundum dicendum quod Adám et tota posteritas suae collata erat immortalitas, quae est posse non mori; et ideo in eis mors et ea quae ad mortem disponunt est pena. Sed in homine in puris naturalibus modo praedicto existente mors non esset pena sed defectus naturalis, quia nunquam fuit (ei) collata immortalitas. Ad tertium dicendum quod similiter privatio visionis divinae ad quam aliquis ordinabatur per iustitiam originalem descenditibus ab Adám est pena; sed in homine sic in naturalibus constituto esset defectus naturalis.⁷⁹

... nullus est dignus pena aeterna positive pro pena, sed tantum pro culpa... Sed pena est indignus villa aeterna, non solum privative, sed est non dignus, sicut status in naturalibus, sed etiam indignus positive.⁸⁰

... reatus de nihilo, licet careat gratia illa, tamen earentia non esset culpa nec pena, sed pura natura; quia non propter Adam debet puniri qui nihil habet de eo.⁸¹

⁷⁶ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 127 v. a; (Itala en el cod. Masarino 899.) (Martin, op. cit., pág. 268.)

⁷⁷ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 127 v. a; Mas. 899, Ibid., n. 343. (Martin, op. cit., pág. 268.)

⁷⁸ Cfr. Enrique de Gante, Quodlibeta, Quod. 6, qu. 21, fol. 263 r.

⁷⁹ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 128 v. a; Mas. 899, Ibid., n. 335.

⁸⁰ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 128 v. b; Mas. 899, Ibid., n. 335. (Martin, op. cit., pág. 267.)

⁸¹ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 3; Vat. lat. 1073, fol. 128 v. b; Mas. 899, Ibid., n. 335. (Martin, op. cit., pág. 263.)

... peccatum originale est earentia gratiae in anima propter hoc quod ex eo cui unitur est tradita per rationem conualescente a primo parente, cui erat gratia collata pro tota natura, si non peccaret.⁸²

Supponimus enim Adám datum esse gratiam cum originali iustitia pro se et pro tota posteritate, sub conditione si non peccaret.⁸³

El hecho de que Palude considera como posible el caso de un hombre creado por Dios sin los dones sobrenaturales de la integridad e inmortalidad y afirma al mismo tiempo que tan indebida y tan puro defecto natural sería la carencia de la gracia y la *visión de Dios*, como de aquellas, nos daba fundamento para concluir que, según Palude, pudo Dios también crear un hombre y no conferirle ni la gracia ni la *visión beatífica*. En sí mismo Palude el que confirma la legitimidad de tal conclusión afirmando explícitamente la posibilidad del caso:

... licet possit (sic, posset) Deus de limo terrae producere hominem sine culpa et gratia in puris naturalibus; tamen Deus dedit Adám pro se et pro tota posteritate suam gratiam infundendam et iustitiam originalem transfundendam sub pacto non peccandi.

... homo qui formaretur de limo terrae et crearetur sine gratia et culpa caret visione divina, quod tamen non esset ei pena, sed natura...⁸⁴

Dios de hecho dió a Adán la gracia para sí y su posteridad; pero pudo crear un hombre y no darle la gracia; ese tal, al morir, no alcanzaría la *visión de Dios* y la carencia de éste sería simplemente algo propio de su naturaleza. Palude, es cierto, no afirma esta posibilidad explícitamente de un modo general para todo el género humano; pero nótese que el caso particular, cuya posibilidad afirma, es tan sólo la consecuencia de principios por él proclamados de un modo universal para toda la naturaleza humana: la *visión de Dios* por razón de su sobrenaturalidad y *gratuidad*, es una perfección, cuya ausencia en toda la especie humana es tan sólo un defecto natural, una mera carencia de algo indebido, es la condición y modo mismo de ser de ella: "totam speciem humanam consequitur".

11. Nótese como Palude, al igual que S. Tomás y Durando, equipara la suerte de los niños en el limbo con la suerte del hombre que muere sin la gracia y sin pecado, sin establecer otra diferencia entre ambos, sino que aquello que en los unos es privación, culpa o pena, en el otro

⁸² In Sent., L. 2, d. 31, qu. 1; Vat. lat. 1073, fol. 128 v. b; Mas. 899, n. 339; (Martin, op. cit., pág. 269.)

⁸³ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 1; Vat. lat. 1073, fol. 128 v. a; Mas. 899, Ibid., n. 332. (Martin, op. cit., pág. 261.)

⁸⁴ In Sent., L. 2, d. 31, qu. 1; q. 5, concl. 3.

sería pura carencia y defecto natural. Esto nos permite deducir, cual sería, según él, en la otra vida el estado del hombre que muriese "in puris naturalibus", por lo que Palude dice acerca del estado de los niños en el limbo:

Utrum parvuli decedentes in originali dolent de carentia visionis divinae...

Responde quod "est concors conclusio quod non dolent: de causa autem sunt quattuor modi"⁸⁵.

Rechaza las tres primeras explicaciones:

a) no sufren por la carencia de la visión de Dios, porque no la perdieron por culpa propia; b) "quia nullus sapiens dolet de amissione eius ad quod nunquam habuit facultatem vel proportionem sicut sapiens homo non affligitur de hoc quod non potest volare"; c) los niños ignoran la visión de Dios y por lo tanto no sufren "quia ratio naturalis ex se non attingit ad cognitionem beatitudinis, sed opus est praevidentis"⁸⁶ (la rechaza porque los párvulos asistirán al juicio final y conocerán la suerte de los buenos). Finalmente propone la suya propia:

Unde quarto potest aliter dici, primo quidem affirmando conclusionem, quia ita est quod non dolent, quia tunc haberent penam sensus, quae non debetur illi peccato et non compatitur perfectam beatitudinem naturalem. Si enim dolerent se perdidisse naturam bonam, parum consideraretur de adoptione minoris boni. Ratio autem hanc potest assignari, quia voluntas eorum est perfecta concors divinae institutionis: unde, quia sciunt hoc esse iustum et Deo placitum, ideo de hoc non dolent sed gaudent; quod autem illi qui sunt in purgatorio, quorum pena est voluntaria in quantum est Deo placita, cui obediunt, dolent tamen in quantum est malum eorum, hoc est quia tollit naturalem laetitiam et per naturam et per gratiam debant et realiter eos contristat et affligit. Isti autem nullo bono carere sibi debent per naturam vel per gratiam: unde malum eorum non est quod bonum eorum non privatur (sic) nec est pena, nec culpa nisi respectu primi parentis. Unde si arguatur quod de malo suo penae et maximo culpa aliquis rationaliter dolere potest... verum est quando respectu sui in se est pena vel culpa. Sed quando non est ex ipso, licet in ipso sit pena vel culpa, secus est; maxime prout est ex ordine divinae institutionis.⁸⁷

Los párvulos no carecen de ninguna de las perfecciones debidas a la humana naturaleza; en nada sufren por no alcanzar la visión de Dios; (Palude lo afirma, a pesar de que sostiene el apetito innato de la visión de Dios); si carecen de la visión de Dios, poseen en cambio la *felicitad natural perfecta*.

⁸⁵ *In Sent.*, L. 2, d. 33, q. 3; *Vat. lat.* 1073, fol. 138 v. b; *Max.* 899, 104d., n. 355.
⁸⁶ *In Sent.*, L. 2, d. 33, q. 3; *Vat. lat.* 1073, fol. 138 v. a; *Max.* 899, 104d., n. 355-356.
⁸⁷ *In Sent.*, L. 2, d. 33, q. 3; *Vat. lat.* 1073, fol. 138 v. a-b; *Max.* 899, 104d., n. 355-356.

Palude es, dentro de la Escuela Tomista, el primero que califica el estado de los párvulos con el nombre de "*felicitad natural*" y el primero entre los teólogos todos que lo llama "*felicitad natural perfecta*". No se halla una diferencia real entre su concepción del estado de los niños del limbo y la de S. Tomás o Durando; pero es interesante anotar que Palude aplica a tal estado el nombre "*felicitad natural perfecta*", pues esto nos demuestra que posee el concepto de una *felicitad natural perfecta en la otra vida*: no explica Palude en que consiste la perfección de tal felicidad, pero es evidente que, según él, lleva consigo dos elementos; a) ausencia de todo dolor por no ver a Dios; b) que "nullo bono carere sibi debito per naturam". Esa felicidad natural perfecta es la que alcanzaría, por lo tanto, el hombre creado y muerto "in puris naturalibus".

No es este el único pasaje en que Palude habla de una "*felicitad natural*" en la otra vida:

... beatitudo supernaturalis est perfectior realiter naturali. Alioquin manifeste vana facta est spes nostra et inanis est fides nostra, si neque realiter obtinent perfectam beatitudinem pagani vel saltem pauci non baptizati qui habent naturalem, sicut baptizati qui habent supernaturalem. Item naturalis comprehensibilis (est) et demonstrata a philosophis: supernaturalis autem in eis hominibus non ascendit, nec quid est nec an sit. Nam ei secretum quid est, per consequens sciri posset an sit vel esse posset.⁸⁸

En conclusión: la posición de Palude, a propósito de la gratuidad de la visión de Dios y la posibilidad puede resumirse así: a) afirmación explícita de que es una perfección totalmente indebida a la naturaleza humana, cuya ausencia es natural y representa tan sólo una imperfección o defecto propio de tal naturaleza; b) afirmación explícita de la posibilidad de que Dios cree un hombre y no le conceda ningún don sobrenatural ni la gracia ni la gloria; c) Palude no llega a afirmar de un modo universal la posibilidad que Dios no elevarse a todo el género humano al fin sobrenatural de la visión de Dios. Como elementos propios de Palude deben señalarse: a) el relieve y la claridad con que afirma que la visión de Dios es una perfección tan indebida a la naturaleza humana, como cualquier otro don sobrenatural, v. g., la inmortalidad; b) el concepto de una felicidad natural perfecta en la otra vida.

12. Raynerio de Pisis afirma que ningún entendimiento creado puede por sus fuerzas naturales alcanzar la visión de Dios, sino tan sólo mediante la gracia de Dios, es decir, por un don gratuito de Dios:

⁸⁸ *In Sent.*, L. 4, d. 43, q. 3, fol. 233 v. a.

y su gratuidad consiste en que tal don depende únicamente de que Dios quiera o no quiera darlo: el que Dios se deje ver de la creatura depende exclusivamente de que Dios quiera dejarse ver y puede, tanto quererlo, como no quererlo; de igual modo que si Dios se mostró a Abraham y no se mostró a otros, es porque al primero quiso mostrarse y a los otros no lo quiso:

... ad videndum divinam essentiam in qua perfecta beatitudo consistit, nullus intellectus creatus humanus vel angelicus sua naturali virtute potest attingere sed ex divina gratia... Deus per suam essentiam videri non potest nisi per Dei gratiam... nullus ad eam ex se accedit sed cui datur ex dono Dei. Non est in potestate nostra videre Deum sed in potestate illius apparere... in cuius voluntate situm est videri: voluntas Dei est videri. Nam, si vult, videtur; si non vult, non videtur. Apparuit autem Deus Abraham, quia voluit; aliis non apparuit quia noluit.⁸⁹

Así, pues, Raynerio nos describe la visión de Dios como algo que supera las fuerzas activas naturales de todos y cada uno de los seres intelectuales creados y cuya posesión depende exclusivamente de la voluntad divina, que puede igualmente querer darlo, como no quererlo. No se encuentra sin embargo explícita en Raynerio la afirmación de que Dios pudo querer no elevar ningún ser intelectual creado a la visión de su esencia.

Aunque Raynerio, como ya vimos, defiende el apetito innato de la visión de Dios, sin embargo, defiende al mismo tiempo con S. Tomás, que los niños del limbo poseyendo la plenitud del conocimiento natural propio del alma separada del cuerpo, nada saben de tal felicidad sobrenatural y, en consecuencia, ningún dolor experimentan por su ausencia. El apetito innato de ver a Dios es tal que ni siquiera en el alma separada del cuerpo, determina dolor alguno ante la ausencia de su objeto:

Duplex cognitio de beatitudine potest haberi, scilicet naturalis et supernaturalis. Animas, igitur, post mortem naturali quidem cognitione non contenti, quod debetur animas separatis, secundum naturam suam. Sed carum cognitione supernaturali quae hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec fidem habuerunt in actu nec sacramenta fidei susceperunt. Pertinet autem ad cognitionem naturalem quod anima sciat se propter beatitudinem factam, eo quod beatitudo consistit in adoptione perfecti boni. Sed quod illud bonum, ad quod homo est factus, sit gloria quam sancti possident est super cognitionem naturalem. Et ideo se privari tali bono animae post mortem non cognoscunt et propter hoc non dolent... Cognitio naturalis magis viget in anima separata quam viget in

⁸⁹ *Psychologia*, "Beatitudo", cap. 11, vol. 2, p. 342.

animabus quae sunt hic. Et ideo cum in eis non sit peccatum personale, non debetur eis ut detrimentum aliquod patiantur in bonis naturalibus, scilicet, in naturalis cognitione.⁹⁰

Como se ve Raynerio copia literalmente lo que S. Tomás dice en De Malo, q. 5, a. 3, in c.

Nótese el valor de la razón, dada por S. Tomás, y apropiada por Raynerio: los niños, aunque no poseen la visión de Dios no sufren por ello, porque no saben que Dios los creó para ella. Esto equivale a decir que, si lo supieran y no poseyeran tal visión, sufrirían. Ahora bien, tanto Raynerio como S. Tomás, confiesan que el conocimiento natural del alma separada es suficiente para saber que el hombre está hecho para la felicidad y que ésta consiste en la posesión del perfecto bien: esto es reconocer implícitamente que los niños, al poseer la perfección naturalmente debida al alma separada, alcanzan el bien perfecto en la medida que se requiere para que en ello se verifique el concepto genérico de felicidad, de lo contrario al no poseer la felicidad para la que se saben creados, sufrirían. Luego en el estado de los niños del limbo (= perfección naturalmente debida al alma separada), se realiza el concepto de felicidad: no falta sino el aplicar a tal estado el término de felicidad natural.

13. Juan Capreolo no presenta interés especial en el problema que estudiamos. No habiendo verdadera oposición entre la concepción de S. Tomás acerca de la gratuidad del orden sobrenatural y la de Escoto, Durando, etc., Capreolo no trató ex profeso la cuestión: así que tan sólo se pueden recoger en su obra algunos elementos sueltos y comúnmente aceptados por los teólogos anteriores: a) Dios pudo crear al hombre sin la gracia santificante; b) ninguna creatura es por su naturaleza digna de recibir la gracia ni la gloria: Dios puede querer dárselas por pura liberalidad:

... anima creaturae rationalis potest creari sine culpa et sine gratia: tamen ex quo peccavit non potest esse immunitis a culpa et reatu et offensa Dei et aversione sine infusione gratiae gratum facientis.⁹¹

... nulla creatura in solis naturalibus constituta est digna habere vitam aeternam, ita nec charitatem nec gratiam, licet Deus posset velle illi dare gratiam vel gloriam ex mera liberalitate.⁹²

⁹¹ *Psychologia*, vol. 2, pág. 364-365.

⁹² *Defensiones*..., L. 4, d. 1, q. 2, a. 3, t. 6, pág. 60, b.

⁹³ *Defensiones*..., L. 1, d. 17, q. 1, t. 2, pág. 87, a.

Respecto al estado de las almas en el limbo, Capreolo se limita a seguir a S. Tomás, *De Malo*, q. 5, a. 3, in c. *In Sent.*, L. 2, d. 83, q. 2, a. 2.⁹²

14. Merece especial atención la actitud de Savonarola en el problema de la gratuidad de la visión de Dios y la posibilidad de que Dios no la concediera al hombre. Afirma en términos generales su gratuidad en cuanto la visión de la esencia divina supera las fuerzas naturales de la creatura racional y sólo puede conseguirse mediante la gracia divina:

Nam quidquid alicuius naturae causa limites excedit, ei nisi per alterius actionem advenire non potest... Videre autem Dei substantiam, ut in praecedenti capitulo discussimus, omnes naturae creatae limites transcendit.⁹³

Ostensum est enim hominem ad finem supernaturalem esse ordinatum, quem; non nisi per supererogate medium, hoc est per divinam gratiam consequi potest.⁹⁴

Savonarola manifiesta como entiendo esta gratuidad al explicar en qué consiste el pecado original y, en particular, la carencia de la visión de Dios en los niños del limbo. La doctrina de Savonarola en este punto es la tradicional en la Escuela Tomista, propuesta bajo un punto de vista apologetico y con una terminología algo diversa.

Savonarola trata, ante todo, de hacer patente la racionalidad del dogma del pecado original, resolviendo su más obvia dificultad: el que Dios prive al hombre de los dones de la justicia original, la gracia y la visión, sin una culpa personal del mismo. Para ello prueba que Dios no comete en esto ninguna injusticia y que el hombre ninguna razón justa tiene para quejarse de ello:

Patet igitur, nullam ex peccato originali subsequi poenam, propter quam, iniustitiae Deus argui possit.

...Nemo igitur deinceps iuste conqueri potest, quod ea propter ipsius primi hominis inobedientiam sit privatus.⁹⁵

Para demostrarlo, afirma Savonarola que el pecado original no consiste sino en la privación del don sobrenatural de la justicia original; privación voluntaria en Adán y transmitida a toda su posteridad. De

⁹² *Defensiones*... L. 2, d. 33, a. 1 y 2; t. 4, p. 368 y 370.

⁹³ *Triumphum Crucis*, L. 2, esp. 5.

⁹⁴ *Triumphum Crucis*, L. 3, esp. 9, Cfr. "De Vita contemplativa" serm. VIII: (*Sermones*, Venetia, 1536, fol. 41 r.).

⁹⁵ *Triumphum Crucis*, L. 3, esp. 9.

no haber Dios concedido a Adán ese don sobrenatural, no hubiese existido el pecado original, sino que los hombres nacerían "in puris naturalibus", y con la ausencia de tales dones y del pecado original:

Hanc ergo originalis supernaturalisque doni privationem vocamus originale peccatum in omnem posteritatem a protoparente derivatum... Omnes enim homines ab illo generali iustitia carunt originali... remota relatione ad voluntatem primi genitoris delinquentis, nullum foret originale peccatum hominesque abque ulla iustitia originalis privatione generarentur. Sed cum in puris esset naturalibus cumque domesticis infirmitatibus orti, nullum posset in eis inveniri originale peccatum.⁹⁷

Pero Dios de hecho concedió a Adán los dones de la justicia original y de la gracia, con la condición de que, si no pecase, pasaran a su descendencia; de lo contrario, ésta quedaría privada de ellos. Tales dones eran totalmente *indebidos* a la naturaleza humana, que *sin ellos* alcanza su perfección natural: por eso Dios los concedió a Adán *por pura liberalidad*. Por lo tanto, pudo Dios concederlos *cundo y como quisiera*: de ahí que nadie pueda quejarse de que Dios sin un pecado personal, le haya privado de tales dones:

... hanc punctio solam iustitiae originalis gratiaque respicit privationem. Quae humanae naturae non debentur ex debito: sed ei fuit ex divina liberalitate concessa. Quamvis enim nulli Deus creaturae sit obligatus, aliqua tamen ita ab eo sunt instituta, ut illi naturaliter alia guardam debeantur. Nam homini debetur intellectus, debetur et membra, se reliqua sine quibus vel non esset vel a sua naturali perfectione deficeret. At originalis iustitia et gratia non ullo naturae merito aut obligatione, sed ex mera et superabundanti liberalitate profuerunt. Qui autem aliqua ex mera liberalitate impendit, ea potest quando et quomolibet impartiri. Dedit igitur Deus primo homini ea lege, qua dictum est, iustitiam originalem, videlicet, ut, si non peccaret, eam sibi suisque posteris conservaret. Si autem delinqueret ea ipse se posteris privaretur. Tunc enim primas homo totam naturam humanam includebat... Nemo, igitur, deinceps iuste conqueri potest, quod ea propter ipsius hominis inobedientiam sit privatus.⁹⁸

15. Explicada así la gratuidad de los dones sobrenaturales concedidos a Adán, Savonarola deduce de esa explicación una consecuencia importante: de igual modo, ninguna razón tendría el hombre para quejarse, si Dios no lo hubiese dado la justicia original. Esta afirmación equivale a decir, que por ser la justicia original una perfección indebida

⁹⁷ *Triumphum Crucis*, L. 3, esp. 9.

⁹⁸ *Triump. Crucis*, L. 3, esp. 9.

a la naturaleza, *Dios pudo crear la naturaleza humana sin ella*: pues Savonarola afirma que, como por ser la justicia original gratuitamente concedida al hombre, Dios pudo darla cuando y como quisiera y el hombre no tiene razón ninguna para quejarse de ello, así, si Dios no hubiese querido concederla nunca a la humanidad, el hombre no tendría razón justa de queja:

Quomodo enim etiam, si ab initio talis iustitia non fuisset ei concessa, nulla fuisset querelae occasio, cum non ex debito naturae, sed ex liberalitate divina concederetur. Non ergo propter demeritum Adae aliquam maculam vel infectionem proprio soboles incurrat. Sed dum, in puris naturalibus, munere privata originalis iustitia oritur, dicitur in peccato nasci, quod non diceretur si illa iustitia nunquam esset homini collata.⁹⁹

Hipótesis ésta última, que Savonarola piensa como posible, por razón de la sobrenaturalidad y gratuidad de los dones concedidos a la humanidad en el primer hombre.

Savonarola explica de idéntico modo la carencia de la visión de Dios en los niños que mueren con el pecado original: *dicha visión es indebida a la naturaleza*, al igual que la justicia original y la gracia: la naturaleza posee tan sólo la posibilidad de ser elevada a tal visión gratuitamente por Dios: de ahí que los niños no sufran tristeza ninguna por la ausencia de la visión beatífica:

Non potest ergo conqueri homo si in sua conceptione illud donum non accepit, quod ei ex natura non debetur. Sicut nec potest aliquis conqueri, quia non fuit in ventre sanctificatus aut beatus initio creatus sit. Quia, vero, superius dictum est hominem ad finem supernaturalem ordinari, ad quem non potest sine dono supererogatis gratiae pervenire, dicimus etiam, quod, quisquis in peccato originali moritur, vita privatur aeterna. Quia talis vita seu fructus ex proportione illi non convenit. Nulla tamen ob hoc pena sensus, plectitur, nullaque tristitia affligitur. Quomodo enim innumeris homines moerore non afficiuntur, quia non sunt imperatores. Quamvis, enim, eo quod sunt homines contingere potuissent, ut quilibet ipsorum ad imperium assumeretur, tamen quia in eo statu se vident constitutos, ex quo nunquam vel rarissime ad fastigium pervenitur eiusmodi privatione nihil penitus contristatur. Ita et infans et puerum animas in peccato originali decedunt, quamvis sciant, propterea quod sunt rationales, potuisse per gratiam ad divinam visionem pervenire; tamen cum sortis et conditionis suae inhabilitatem ad id potius noverint, quod iam eis est impossibile factum, minime appetunt. Nec supernaturalis beatitudine defecta anguntur, Deo praesertim cooperante, cui pro rectitudine voluntatis omnino conformantur. Cum, ergo, nulla poena sensibilis eos afficiat consequens est ut bona quae naturae hominis debentur, humanitatis iure ipsi

⁹⁹ *Triumphum Crucis*, L. 3, esp. 9.

consequuntur, ut naturalium, puta, rerum scientiam, divinorumque contemplationem per ea quae facta sunt, et quidquid humanae felicitati naturaliter tribui potest. Alioquin naturali et optato munere privati tristitia carere non possent.¹⁰⁰

16. Los párvulos del limbo carecen de la visión de Dios, porque es una perfección sobrenatural e indebida a la naturaleza, pero alcanzan todo el conocimiento de Dios, naturalmente posible y debido, en el que encuentran la felicidad naturalmente conveniente y posible a la naturaleza humana en la otra vida:

... beatitudine, quae naturaliter haberi potest, potitur... poena sensus originali peccato non debetur; sed ob altatas superioris rationis privato solum visionis divinae. Patet, igitur, nullam ex peccato originali subsequi poenam, propter quam iniustitia Deus argui possit. Quia imo, in originali perentibus culpa, quia sine gratia in puris naturalibus decedunt, beatitudo conceditur illis ex proportione convenienti.¹⁰¹

... parvuli enim defuncti, quique modo decedunt ex humilitate per supernaturalem concessam gratiam vitam eodemque sequuntur. Alii vero sanctificationis huius expertes, limbum petunt, eam quandoque felicitatem consequuntur, quam illis iure naturali convenire diximus.¹⁰²

Por consiguiente, Savonarola reconoce en el estado de los niños del limbo una verdadera felicidad natural, constituida por el conocimiento de Dios naturalmente posible y debido al alma humana en la otra vida, con exclusión de la visión de Dios, que es sobrenatural e indebida al entendimiento creado. El hecho de que Savonarola afirme de un modo general que las perfecciones sobrenaturales—tanto la justicia original, como la gracia y la visión de Dios—, son igualmente *indebidas* a la humana naturaleza, y de que deduce de aquí que Dios pudo no conceder al primer hombre la justicia original, justifica la conclusión de que Dios pudo también no elevar al hombre al fin sobrenatural de la visión beatífica. Savonarola no llegó a formular explícitamente esta conclusión: pero es evidente, que se deduce necesaria y ciertamente de su pensamiento. Por otra parte Savonarola tiene claro el concepto de una felicidad natural en la otra vida, que es la *naturalmente debida* al hombre, si muere sin la gracia "in puris naturalibus": la naturaleza racional alcanza en ella *cundo le es debido*, si bien Dios por pura liberalidad podría (no debería) elevarla a la visión beatífica: nada hace pensar por lo tanto, en la imposibilidad de la no-elevación de la naturaleza racional a la visión de Dios, sino al contrario en su posibilidad.

¹⁰⁰ *Triumphum Crucis*, L. 3, esp. 9.

¹⁰¹ *Triumphum Crucis*, L. 3, esp. 9.

¹⁰² *Triumphum Crucis*, L. 3, esp. 10.

17. Diego de Deza concibe también la gratuidad de la visión beatífica de igual modo que los demás teólogos tomistas del XIV y XV siglo. Pero no añade nada de nuevo: a) la visión de Dios está fuera del alcance de las fuerzas activas naturales; b) sólo es posible alcanzarla mediante la gracia de Dios; c) la gracia es una perfección *indebida a la naturaleza*; d) las perfecciones naturales son debidas a la naturaleza; no así, las sobrenaturales de la gracia y gloria.

... intellectus noster ex vi suae naturae pertingere non potest ad videndum clare et aperte essentiam divinam. Pertingit tamen sola Dei gratia, per quam essentia divina fit per seipsam forma intelligibilis intellectus nostri... non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit ut intelligibile ab ipso.¹⁰²

... huiusmodi auxilium, quibus impenditur, gratis datur eo quod neque naturae rerum neque secundum ordinem et cursum communem naturae debitum sit illis.¹⁰³

... licet enim sit debitum naturae ut fiat sub perfectione quae est apta sibi inesse naturaliter et viribus naturae, non tamen est sibi debitum quod fiat sub perfectione excedente vires suas, quemadmodum est in proposito de *gratia et gloria*, quae sunt effectus praedestinationis. Nec obstat quod creatura rationalis sit capax gratiae et gloriae, quia non est capax huiusmodi nisi ut gratiam et gloriam habeat, ex mera Dei liberalitate et per suam misericordiam, non ex viribus naturae.¹⁰⁴

Respecto del estado de los párvulos en el limbo, Deza se limita a afirmar que no sufren por no ver a Dios, pues ignoran por completo tal modo de conocer a Dios "gloria beatorum cognitio est supernaturalis, naturalium hominis cognitionem excedens... superat desiderium et intellectum eorum qui non sunt in ea"¹⁰⁵.

A pesar de defender Deza, como la generalidad de los teólogos tomistas del XIV y XV, el apetito innato de ver a Dios, sostiene al mismo tiempo con ellos, que tal apetito no determina ni el conocimiento ni el deseo (al menos un deseo absoluto) de la visión de Dios; de modo que la ausencia del objeto de tal apetito no causa en alma humana dolor ninguno.

¹⁰² *Novae Defensiones*, I, 4. d. 49, q. 4, fol. 212 r.; I, 2. d. 21, q. 1, fol. 186 r.

¹⁰³ *Novae Defensiones*, I, 2. d. 29, q. 1, fol. 217 r.

¹⁰⁴ *Novae Defensiones*, I, 2. d. 33, q. 1, fol. 233 r. v.

¹⁰⁵ Deza sigue a S. Tomás al afirmar que la ausencia de la justicia original, representada respecto del hombre histórico la privación de algo "debitum haberi", mientras que respecto del hombre "constituido in sola naturalibus" solamente hubiera representado la carencia de algo indebido. (*Novae Def.*, I, 2. d. 21, q. 1, fol. 223 v.) Deza admite la posibilidad de un estado de rectitud moral, puramente natural, intermedio entre el estado de gracia y el de pecado. (*Novae Def.*, I, 4. d. 1, q. 2, fol. 17 r. v.)

18. Tal es la concepción de S. Tomás y los teólogos de su escuela en los siglos XIV y XV acerca de la gratuidad de la visión de Dios y de la posibilidad de la no-elevación de la creatura intelectual a ella. La visión de Dios es considerada como una perfección absolutamente gratuita y efecto exclusivamente de la divina liberalidad. Su ausencia en el hombre es considerada como la mera carencia de un don indebido a la humana naturaleza, que alcanza fuera de ella el grado supremo de su perfección natural en el conocimiento y amor natural de Dios en la otra vida. Consiguientemente a esta concepción, es considerado como posible el caso de un hombre errado por Dios y muerto "in puris naturalibus", que quedaría definitivamente carente de dicha visión. Sin embargo, no se llega a afirmar formalmente la posibilidad de que Dios no elevará las *creaturas intelectuales todas* a la visión de su esencia, por más que esta afirmación debe considerarse como virtualmente contenida en los principios en que S. Tomás y su escuela basan la gratuidad de la visión beatífica y de las perfecciones sobrenaturales en general.

A partir de S. Tomás, que estableció de un modo magistralmente profundo y claro los conceptos y principios en que se basa la explicación de la gratuidad de la visión de Dios, no realiza durante los siglos XIV y XV la escuela tomista ningún progreso de verdadera importancia en la teoría de la naturaleza pura. En realidad el único progreso posible era la afirmación formal de la posibilidad de tal estado: pues el mismo S. Tomás había dejado la teoría tan adelantada cuanto es posible, sin llegar su explícita formulación.

Esta fue obra y mérito de Cayetano, quien totalmente dentro de los principios de S. Tomás y de su escuela, dedujo de la gratuidad y sobrenaturalidad de la visión de Dios la posibilidad de que Dios no hubiese querido concederla a la creatura racional.

El mismo Cayetano encontró la afirmación de dicha posibilidad tan obviamente ligada a la concepción tomística de la gratuidad, que ni siquiera parece darse cuenta de decir algo nuevo: de ahí el que afirme siempre dicha posibilidad como de paso, sin darle importancia, como quien la supone más que la prueba.

De este modo la originalidad de Cayetano en el problema que estudiamos queda reducida a sus verdaderas proporciones. No fue el primero en concebir una felicidad natural perfecta en la otra vida; ni mucho menos el primero que afirmase la posibilidad de que Dios crease y dejase definitivamente a un hombre "in puris naturalibus". Su aportación personal consistió únicamente en haber formulado de un modo universal una teoría que venía virtualmente contenida en la concepción tomística de la sobrenaturalidad y gratuidad de la visión de la esencia divina.

CAPÍTULO III

DOCTRINA DE DIONISIO RYCKEL (CARTUSIANUS) ACERCA DE LO SOBRENATURAL

1. Al tratar de determinar las fuentes, o al menos la originalidad de la doctrina de Cayetano acerca del apetito innato de ver a Dios y de la posibilidad del estado de naturaleza pura, merece una atención muy especial la posición tomada por el Doctor exstatiens, Dionisio Ryckel (Cartusianus) (1402-1471), ante estos problemas. Dionisio fue uno de los pocos teólogos (Thomas Anglieus, Ber. Lombardi) que antes de Cayetano refutaron la teoría escolástica del apetito innato de ver a Dios; por otra parte, su doctrina es, entre todos los teólogos del siglo XIV y XV, la que más se acerca a la de Cayetano, con la que guarda una sorprendente semejanza.¹

Como ya lo había hecho el autor del "Liber Propugnatorius" y lo haría más tarde Cayetano, es, al tratar de la necesidad de la revelación, cuando Ryckel refuta la teoría de Escoto acerca de lo sobrenatural.

El Comentario de Dionisio a las Sentencias tiene poco valor personal, pues por lo general su autor se limita a transcribir los textos de los grandes escolásticos acerca de la cuestión de que se trata; la opinión de Dionisio es fácil de conocerse, cuando (como en nuestro caso) habla por cuenta propia.

¹ Sobre el pensamiento de Ryckel en este problema, no se ha publicado (que sepamos), sino una breve nota del R. P. Georg Prinsdal.

"Nous pourrions citer tel Duns, le Chartreux, incontestable défenseur de la nature pure et d'une fin transcendente naturelle, bien avant Cayetan ou Suarez. Mais son "thomisme" est lui-même à question. Il faudrait pourtant lui donner un jour une place de choix dans l'évolution historique de notre problème" *Esprit et Grâce sanctifiante*, La Pensée Catholique, vol. 3, 1948, pag. 33, nota 3. Esta pequeña nota, cuya verdad atestiguará el presente capítulo, fue el comienzo de nuestra investigación a través de la amplia obra (42 vol.), de Dionisio. — Acerca de la persona y obra de Dionisio pueden consultarse, D. Mougen, *Duns le Chartreux, avant, ses vides, une nouvelle édition de ses ouvrages*, Montreuil-sur-Mer, 1936; R. Montagnani, *Un eminenti scolastico troppo dimenticato*, Montreuil-sur-Mer, 1936.

Ryckel cita, casi a la letra², la teoría de Escoto acerca de lo sobrenatural³, a saber: si se considera tan sólo el orden o actitud ontológica de la potencia receptiva a la perfección recibida, cualquiera que ella sea, no se encuentra sobrenaturalidad ninguna; para hallar la sobrenaturalidad precisa considerar cuál es la causa eficiente que obra sobre dicha potencia: la naturaleza recibe y apetece por sí misma las perfecciones sobrenaturales; pero no puede por sí misma alcanzarlas.

La réplica de Dionisio no puede ser más clara y definida: a) hay sobrenaturalidad en el orden mismo de la potencia receptiva a la perfección sobrenatural recibida: el que dicha potencia reciba una perfección sobrenatural es "supra gradum et conditionem et modum suae naturae"; b) la naturaleza intelectual no apetece naturalmente el fin sobrenatural de la visión de Dios, ni perfección alguna sobrenatural; c) si tuviese tal inclinación, sería posible satisfacerla mediante la acción de las causas naturales; d) apetece tan sólo conocer a Dios con el conocimiento que es a ella naturalmente posible y conveniente, dadas sus facultades naturales:

In eius verba (Scoti) sunt duo contra quae obici potest. Primum est... Secundum est quod dicit circa potentiam passivam et receptivam per comparationem ad formam suam actionem, quam recipit, non habere locum distinctionem naturalitatis et supernaturalitatis. Quomodo enim potentia illa naturaliter recipit formam et actionem pure naturalem, in qua consistit naturalis perfectio: sic formam et actionem supernaturalem per quam perficitur supra gradum et conditionem et modum suae naturae, supernaturaliter recipit; nec idem est modus recipiendi formam et habitum naturales et acquisitum, atque formam et habitum supernaturalem infusum. Nec inclinatio mentis creatae ad supernaturalem formam et habitum, naturalis sed potius supernaturalis consistit: hoc est convenientia potentiae ultra et supra gradum ac modum ac limitem suae naturalis conditionis, utpote per respectum ad finem supernaturalem. Imo si naturalis consistet, posset a causa naturali compleri. Hinc visio per speciem est omnino super naturam omnis mentis creatae⁴.

...consequenter assumit (Scoti): Intellectus creatus maxime ordinatur ad visionem Dei. Ad hoc duo quod naturaliter ordinatur ad visionem suae naturae possibilem et convenientem; supernaturaliter vero ex inestimabili charitate pietatis et munificencia Creatoris ad cognitionem Dei supernaturalem, quae est per speciem inextinctam et facie ad faciem⁵.

² *In Sententias*, L. 1. Prol. q. 5; Op. Omnia, vol. 19, pág. 86.

³ *Opera*, L. 1. Prol. q. 1, n. 20-22.

⁴ *In Sent.*, L. 1. q. 5. Op. Omnia, vol. 19, pp. 86-87.

⁵ *In Sent.*, L. 4. d. 49, q. 4. Op. Omnia, vol. 23, p. 425. Dionisio explica con admirable claridad la necesidad de la visión de la esencia divina. *In Sent.*, L. 4. d. 49, q. 4, vol. 23, p. 425 y 427. Defiende además contra Escoto que ninguna especie creada puede representar perfectamente la esencia divina. *In Sent.*, L. 4. d. 49, q. 4, vol. 23, p. 427; *De Lum. Christ. Theor.*, L. 2. a. 37, vol. 33, p. 495.

Dionisio se opone también a Escoto en la cuestión acerca de si puede demostrarse por razón natural que el entendimiento creado es capaz de llegar de algún modo a la visión de la esencia divina:

Circa praehabita quaerit Scotus utrum natura humana sit beatitudinis capax. Respondet quod imo... Mihi vero appareat quod lumine naturali posset probari, quod homo sit beatitudinis verae capax, videlicet quod possit Deum immediate videre. Haec Scotus⁶. Qui in his videtur, suae, ut fertur, subtilitatis omnino oblitus, cum ista sint puerilia nimis et grossa... Consequenter quod ait, hoc posse probari quod homo sit verae beatitudinis capax, fateor ad hoc posse adduci rationes quasdam suo modo probabiles, non demonstrativas, loquendo de beatitudine supernaturali, quam Scriptura promittit; loquendo autem de beatitudine naturali, reor posse demonstrari animam posse beatificari siquae ut probatur quod immortalis consistit⁷.

Adviértase que Dionisio alude evidentemente aquí a una felicidad natural en la otra vida: vincula el concepto de felicidad natural a la inmortalidad del alma⁸.

2. Esta crítica de Escoto, en la que se contiene en síntesis toda la teoría de Dionisio, no representa únicamente una réplica pasajera inspirada por el deseo de refutar a un teólogo, al que Dionisio profesa cierta oposición habitual. Ryckel mantiene la misma posición ante S. Tomás, el teólogo de su máxima devoción y respeto⁹. En efecto: en dos ocasiones diversas Dionisio ha dedicado sendos artículos a demostrar la falsedad de la existencia del apetito innato de ver a Dios, defendida, según él, por S. Tomás y Egidio de Roma:

Art. 51. De positione Thomae et Aegidii de Roma et quorundam aliorum doctorum nostrae religionis non mediocriter auctoritatis, circa naturalem animae separatae felicitatem¹⁰.

Art. 56. De Verbis quibusdam Thomae et Aegidii¹¹.

⁶ Ryckel no refiere exactamente la opinión de Escoto; pero no hace notar que Escoto afirma la posibilidad de tal demostración, no por parte de un entendimiento ligado al cuerpo en esta vida, sino de parte de un entendimiento independiente de la imaginación en su actividad. Dionisio toma la cita de Escoto de *Report.*, L. 4. d. 49, q. 7. n. 4; pero no se fía que en *Opera*, L. 4. d. 49, q. 8. n. 4 y en *Opera*, L. 1. Prol. q. 1, n. 12-12, preceda Escoto más exactamente en pensamiento.

⁷ *In Sent.*, L. 4. d. 49, q. 4, vol. 23, pp. 422 y 424.

⁸ *Cfr. De Luminis Christianae Theoriae*, L. 1. a. 46, vol. 33, p. 288; *De Puritate et Felicitate animae*, a. 64, vol. 40, p. 425.

⁹ Lo demuestra la frecuencia de sus citas de S. Tomás, a quien nombra en primer lugar entre los teólogos por él conocidos (*Op. Omnia*, vol. 1, págs. 127 y 128XII-128XIII), y el hecho de que compusiera su *Summa Fidei orthodoxae*, id est metalli operum sancti Thomae, libri quatuor, a base únicamente de citas, más o menos literales de S. Tomás (*Op. Omnia*, vol. 17-18).

¹⁰ *De Luminis Christianae Theoriae*, L. 1. a. 51, vol. 33, p. 293.

¹¹ *De Puritate et Felicitate animae*, a. 56, vol. 40, p. 431.

A continuación expone la opinión de S. Tomás "in editione quam de Fide Catholica induit" "in Summa Contra Gentiles et alibi" (L. 3, cap. 49-50; 8. 74, P. I. q. 12, a. 1; q. 3, a. 6, 7, 8, etc.), y de Egidio Romano "tertio de Anima et item alibi" (*Sent.*, L. 2, p. 2, d. 22, q. 2, a. 1; d. 23, q. 1, a. 1):

a) el apetito natural de los seres intelectuales creados no descansan en el conocimiento mediato de Dios que puede alcanzarse a través de las creaturas; b) no puede descansar definitivamente, sino en el conocimiento intuitivo de la esencia divina: en él consiste su felicidad natural; c) porque, una vez conocidos los efectos se desea naturalmente conocer su causa y una vez conocida ésta, en cuanto "quid est", se desea naturalmente conocer de ella "quid est":

... neque Thomas admittit alicuius creati intellectus naturale desiderium quietari posse citra eam divinae contemplationem essentia, qua videtur sicuti est... Ideo secundum eam naturalis felicitas creati intellectus in contemplatione creati intelligibilis non est, neque in agnitione primi veri ut in secundo relucet... Huiusmodi positionem his sagaci rationibus falcit... ex agnitione causarum accenditur desiderium ad agnitionem causae... Amplius, cognoscere de aliquo quia est, naturaliter appetimus scire de eo quid est; cognoscit autem divini esse, qua in secunda speculabile est, est tantum quia est¹².

Procedamos de si Dionisio reproduce exactamente en todos sus detalles el pensamiento de S. Tomás; por ahora nos interesa exponer la opinión de Dionisio sobre este problema.

Dionisio rechaza enfáticamente la existencia del apetito innato de ver a Dios¹³ y expone así su punto de vista:

Unicuique naturae et speciei competit propriis finis secundum essentialem sui perfectionem: sublimiori itaque menti convenit altius intelligibile speculari modo eminentiori. Unde solo intellectui increato competit infinitum illud lumen, quod Deus est, per essentiam contemplari, naturali extim processu et ordine. Unicuique vero menti creatae competit illius luit visio secundum propriae naturae et speciei substantiam... Intellectus enim, primae causae agnitionem natura

¹² *De Lum. Christ. Theor.*, L. 1. a. 51, vol. 33, p. 293; *cfr. de Purit. et Felicit. Animae*, a. 56, vol. 40, p. 431.

¹³ Es una afirmación sobre la que vuelve Dionisio con insistencia. *Cfr. De Lum. Christ. Theor.*, L. 1. a. 47-51, vol. 33, p. 290-294; L. 2. a. 56, vol. 33, p. 454; *De Purit. et Felicit. Animae*, a. 55, vol. 40, p. 430-1; a. 56, p. 432; a. 60, p. 434. — Dionisio emplea como equivalentes los términos "inclinatio naturalis", "appetitus naturalis", "desiderium naturale" su término más empleado es el tercero. Es un detalle sin importancia. Si se observan con atención sus textos se verá que lo que él niega es el apetito o tendencia innata a la visión de Dios. — Es extraño que Doucet haya citado a Dionisio (Antoniaum, IV, 1920, p. 181) entre los defensores del apetito innato de la visión de Dios. El texto citado por Doucet (*In Sent.*, L. 4. d. 49, q. 1, vol. 23, p. 397), afirma el apetito innato de la felicidad, no precisamente de la felicidad sobrenatural. — En el mismo error ha incurrido Bitter II, siguiendo las huellas de Doucet. (*De Naturali Desiderio Beatitudinis Supernaturalis*, p. 34.)

naturaliter appetit, sed non nisi secundum quod propriae naturae virtus sustinet... cognitionis "quid est" in tantum appropriare cognitionem, quantum natura rei admittit; sed simpliciter illi verum non est de divino intelligibili. Verum, etenim, est quod non nisi in infinito bono ac etiam primo vero, sicuti intellectualis substantia, sed sic secundum quod adipiscibile est tale ens ab ipso; non est autem hoc verum quasi creatus intellectus non quiescat in sciendi desiderio, donec ipsi infinita primae veritatis adsit agnitio... quomodo enim creati intellectus natura limitata est, sic et intellectualis desiderium ad naturae, a qua fuit, analogiam exortatur est... Conformer ad citum dicitur, quod sit huiusmodi tendentiae intellectualis assignare finem; qui, ut probatum est, citra contemplationem Dei per essentiam statuendus est, utique naturaliter. Ratio, vero, haec praesupponat tendentiae intellectualis desiderii finem, illam fore divinae naturae speculationem qua cognoscitur, secundum "quid est". Id, ergo, supponit quod probare debuit¹⁴.

1) A cada naturaleza corresponde un fin propio según su perfección entitativa: a sólo Dios corresponde naturalmente la visión de su esencia; a los entendimientos creados naturalmente corresponde, como fin último, el conocimiento de Dios que les es posible dada la perfección de su naturaleza.

2) el entendimiento creado apetece naturalmente conocer a Dios, pero sólo en la medida que tal conocimiento está al alcance de sus fuerzas naturales: desea conocer de cada cosa "quid est" pero no sólo en la medida, en que la naturaleza de la cosa se lo permite.

3) es cierto que el entendimiento creado no pueda descansar, sino con la posesión del bien infinito; pero es suficiente para su descanso aquella posesión de dicho bien que está al alcance de sus facultades naturales: el apetito natural de cada ser no puede sobrepasar los límites que le impone la naturaleza, de que dimana.

4) El término a que tiende el apetito natural del ser intelectual no es la intuición de la esencia divina.

3. Más interesante aún que la opinión misma de Ryckel resultan las razones en que se funda para negar la existencia del apetito innato de ver a Dios.

La primera es de índole filosófica: no puede haber apetito natural, sino de lo que está al alcance de las fuerzas activas naturales:

... rationes quaedam in primo (libro) introductae sunt, quibus alioqui demonstrare student non posse quietari intellectualem creatam mentis desiderium naturale, donec per essentiam videatur prima veritas. Sed illic ostensum est eorum

¹⁴ *De Lum. Christ. Theor.*, L. 1. a. 51, vol. 33, p. 294.

rationes non fore efficaces ad probandum naturali deductione, creatum intellectum in huiusmodi Dei visione felicitari vel etiam cum naturali desiderio appetere, cum naturali desiderio species rei sequatur et in id non tendat, in quod naturaliter pertingere nequit. In hac autem visionem naturali virtute non valet consurgere¹⁵.

... naturale desiderium ultra naturalem capacitatem se extendere nequit. Sed... non est creati intellectus natura, divinae visionis, quae per speciem est, capax naturali capacitatis¹⁶.

Cayetano se basaría más tarde en esta misma razón de orden filosófico para rechazar la existencia del apetito innato de ver a Dios: "naturale desiderium non excedit vim naturae"¹⁷.

El segundo argumento de Dionisio es de carácter teológico: si hay apetito natural de la visión de Dios, parece la sobrenaturalidad y gratitud de ésta; porque un apetito natural no puede frustrarse y existir en vano; si, por lo tanto, hay en la naturaleza racional apetito natural de ver a Dios, la visión de Dios le sería *debida* y dejaría de ser sobrenatural.

Denique naturale desiderium non se extendit ultra capacitatem naturalem. Naturae enim desiderium secundum ordinem rerum naturalem frustra non potest consistere cum Deus et natura nihil frustra faciant, secundum Aristotelem, in De Caelo et Mundo. Si igitur naturale desiderium creati intellectus non sinit neque quiescat donec Deum per essentiam contempletur, sequitur quod secundum ordinem rerum naturalem deberetur et correspondere creato intellectui visio Dei per essentiam: quod falsum est. Haec nescio visio est supernaturalis beatitudo et ipsa penitus excedit naturalem capacitatem mentis creatae¹⁸.

Si itaque mens creata naturaliter Deum per essentiam videre cupit, palam quod visio Dei per essentiam naturalis omnino et non utique supernaturalis eius perfectio consistat: quod dici fas non est.

... naturale desiderium in naturalem finem tendit.

... si ergo, intellectus creatus naturali desiderio in divinae substantiae contemplationem movet, palam quod illa naturalis ipsius finis naturalisque perfectio erit: quod nunc destructum est, praesertim cum Apostolus dicat: Gratia Dei vita aeterna.

...Divinae... naturae visionem naturali virtute nequit mens creata adipisci: nequaquam ergo illa naturali desiderio debetur¹⁹.

¹⁵ De Lum. Christ. Theor., L. 2, a. 56, vol. 33, p. 454.
¹⁶ De Part. et Felic. Anim., a. 56, vol. 40, p. 431; cfr. a. 56, p. 433.
¹⁷ In 1^a 2^a, q. 3, a. 8, n. 1.
¹⁸ De Lum. Christ. Theor., L. 2, a. 56, vol. 33, p. 454.
¹⁹ De Part. et Felic. Anim., a. 56, vol. 40, p. 431. Dionisio suele recurrir a este texto de S. Pablo "Gratia Dei vita aeterna" (Rom. 6, 23), para probar la gratitud y sobrenaturalidad de la visión de Dios; cfr. Creaturatum..., Consideratio, a. 104, vol. 34, p. 184; Summa Fidei orthod., L. 2, a. 4, vol. 17, p. 223.

Al encontrar en Dionisio este argumento contra la existencia del apetito innato de ver a Dios, no se puede evitar un gesto de sorpresa y admiración. En todo el siglo XIV y XV no hemos encontrado un solo teólogo, a quien se le ocurriese siquiera pensar que el apetito natural de ver a Dios podría, tal vez, crear alguna dificultad y comprometer la sobrenaturalidad y gratitud de la visión de Dios. El mismo Cayetano al rechazar la teoría del apetito innato, no llega a formular el argumento de que, si hay apetito innato de ver a Dios, dicha visión deja de ser gratuita; si bien Cayetano se acerca mucho a este argumento. E inexactamente nos encontramos con que a mediados del siglo XV, un teólogo que no es ciertamente una figura de primer orden, propone de golpe de un modo perfecto un argumento, que desde el siglo XVI será el más sólido y comúnmente empleado por los teólogos, y que les determinó a abandonar la teoría del apetito innato de ver a Dios: a saber, si hay dicho apetito innato, la visión de Dios es naturalmente *debida*; de lo contrario, tal apetito existiría en vano.

El tercer argumento de Dionisio es también teológico; en rigor es tan sólo una consecuencia o aplicación del anterior; a saber: si existe un apetito natural de ver a Dios, se podría llegar a conocer por pura razón sin necesidad de la revelación que el entendimiento creado *puede* alcanzar la visión de Dios, pues se podría conocer por razón natural la existencia de tal apetito y que un apetito natural no puede quedar frustrado de su objeto:

Denique sequeretur purum philosophum posse naturali ratione ostendere, creatum intellectum ad divinae essentiae visionem posse pertingere. Quod nisi naturae essentiae naturaliter inscriptum est, a philosopho discuti habent: cui hoc quippe innoscit quod naturale desiderium inane non permanet. Sed quod ista Dei visio a naturali philosopho non quiescit ostendi, in primo lucide tractabatur²⁰.

... cum naturale desiderium secundum philosophos, frustrari non possit, quicquid naturalis appetitus mens creata sortiri molitur, certissima ratione naturalique demonstratione se philosophica investigatione eadem *competere*, potest deduci. Poterit ergo naturalis ratio in aliquem scrutari, quod divinae naturae per speciem visio creatis mentibus foret possibilis: quod (ut opinor) nullas concessurus, praesertim cum naturalis philosophia investigatio non nisi naturalia fateatur atque scrutetur; divinae autem substantiae cognitio per speciem, supra naturam naturalemque potestatem consistit²¹.

²⁰ De Lum. Christ. Theor., L. 2, a. 56, vol. 33, p. 454.
²¹ De Part. et Felic. Anim., a. 56, vol. 40, p. 431. Dionisio no especifica explícitamente a qué posibilidad se refiere: si a la posibilidad remota y de ser elevado por Dios a tal visión o a la posibilidad próxima que el entendimiento por las fuerzas naturales. Sin embargo el verbo "competere", la frase final y su opinión de que "si hay apetito natural, el objeto de este ha de ser naturalmente posible" indican suficientemente que se refiere a la posibilidad de alcanzarse naturalmente. Dionisio insiste siempre en que

Este argumento de Dionisio es fundamentalmente el mismo que más tarde Cayetano (De Pot. Neutr., q. 2, quoad 4, tertio) emplearía contra Escoto: si hay apetito natural de ver a Dios, conocida naturalmente la existencia de dicho apetito, se podrá deducir por razón natural, que, para que no sea en vano tal apetito, la visión de Dios tiene que ser; y por lo tanto sin necesidad de la revelación se conocerá que tal es el fin del hombre. (Cfr. Parte 1^a, cap. III, n. 9.)

4. La creatura racional no apetece naturalmente, por lo tanto, la posesión inmediata de Dios. No puede saciar su apetito innato, es cierta, y ser feliz, sino en la posesión del bien infinito; pero le basta, tanto para lo uno como para lo otro, alcanzar aquella posesión del bien infinito que es posible mediante las fuerzas naturales:

Quod in solo Deo, qui summa bonitas et prima veritas existit, humanae mentis sit beatitudo felicitas.

... quicquid intellectus valet concipere, voluntas potest appetere, quoniam voluntatis obiectum est bonum intellectum. Sed quocumque finito apprehensio minus aliquid molitur intellectus cognoscere: ergo et voluntas omni finito minus aliquid satiat concupiscere. Quoniam itaque nec intellectus capacitatem finita veritas, nec voluntatis aviditatem bonitas terminata satiare queat, certum est non nisi in infinito vero incrementumque bono fore ultimum statum²².

Naturaliter, ergo, loquendo illa Dei cognitio perfecta est in genere, ad quam mens creata naturaliter pertingere potest; et ampliore naturaliter non cupit, quoniam naturalem capacitatem ipsa implet²³.

In coniunctione igitur ad primum principium consistit creatae mentis naturalis felicitas tali, qualis natura eius propria naturalique virtute capax est, quae videlicet per speciem creatam perficitur²⁴.

Dionisio admite naturalmente que todo ser racional es por su misma naturaleza capax de una verdadera felicidad en la que deben saciarse sus apetitos y tendencias naturales, pues un apetito natural no puede frustrarse. De aquí llega a la consecuencia de que el ser racional apetece naturalmente su felicidad natural, en la que realmente se verifica el concepto general de felicidad, que lleva consigo la satisfacción de todo apetito y deseo natural:

sólo por revelación sabemos que la visión de Dios es el fin último del hombre. "Non aliunde nisi ex fidei contestatione" De Lum. Christ. Theor., L. 2, a. 56, vol. 33, p. 454; cfr. De Part. et Felic. Anim., a. 56, vol. 40, p. 432; Dialogus de Fide Cath., L. 2, cap. 24, vol. 18, p. 305; In Sent., L. 1, Prolog. a. 5, vol. 19, p. 85.
²² De Part. et Felic. Anim., a. 52, vol. 40, p. 429; Summa Fidei orthod., L. 2, a. 3, vol. 17, p. 220; De Lum. Christ. Theor., L. 1, a. 45, vol. 33, p. 286.
²³ De Part. et Felic. Anim., a. 56, vol. 40, p. 432.
²⁴ De Part. et Felic. Anim., a. 61, vol. 40, p. 435; cfr. De Lum. Christ. Theor., L. 1, a. 47 y 51, vol. 33, p. 289 y 294.

Quod anima rationalis verae beatitudinis capax est... nullius naturae naturae desiderium proprium finis frustrabile est. Sed naturale desiderium intellectualis substantiae in proprium sui finem, non utique incognitive, sed intellectualiter movetur... Potest itaque inseparabilis copula bono uniri. Hoc vero felicitas eius existit... nullius entis naturalis quiescit appetitus, nisi eo quod ipsum contentum quietumque constituit adeptum. Nil nempe aliud est naturalis appetitus nisi in propriam perfectionem inclinatio. Nil autem imperfectum sibi consequendum plenamque perfectionem proficisci desistit, donec secundum propriam speciem naturam ad ordinem perfectum exsiliat. Neque, ergo, intellectus naturalium hypostasium naturale sistit desiderium, nisi eo, ultra quod nil optari queat, acquisito. Tale autem bonum est felicitas. Illius, ergo, capax est intellectualis anima²⁵.

... et hoc modo est creatis mentibus veri bonique naturaliter inserta cupiditas, secundum propriam videlicet ipsarum capacitatem, et ut illius capaces sunt. Etenim naturalis beatitudinis naturalis desiderio... cupiditas est omnis intellectus... Naturaliter ergo loquendo illa Dei cognitio perfecta est...²⁶.

Esta felicidad natural de que nos habla Dionisio, no es la felicidad que se puede adquirir en esta vida; es un estado definitivo de felicidad del alma separada del cuerpo en la otra vida: lo afirma con tanta claridad y frecuencia, que se halla dificultad en escoger tan sólo algunos de sus textos. Su idea fundamental es: siendo el alma naturalmente inmortal y su modo de conocer separada más perfecta que el de esta vida, es claro que su felicidad natural no puede consistir en el conocimiento de Dios en esta vida, sino en el que puede adquirir naturalmente en la otra:

Facile est ostendere quod id haec vita non sit animae naturalis beatitudo statuenda... ostensum est in ulla divinarum agnitio haec vitae possibilis contentari seu sinitur intellectualis desiderium. Ob hoc igitur non est in haec vita perfecta ac ultimata felicitas, quam omnis utique natura virtus et species secundum propriae perfectionis subsistentiam desiderat. Neque inane est tale entis desiderium, neque potest humanus intellectus felicitate in frustrari ad quam naturalem inclinationem habet... Quomodo autem separatim animae status deformior est atque liberior, sic prorsus eius operatio purior est atque desiderabilior... Necesse itaque est ut in illius intelligibilia contemplatione consistat naturalis beatitudo animae separatae, per cuius unionem optime secundum naturae suae proprietatem vivi ac convenientius agat...

De Positione Thomae et Aegidii de Roma... circa naturalem animae separatae felicitatem²⁷.

²⁵ De Part. et Felic. Anim., a. 62, vol. 40, p. 435; In Sent., L. 4, d. 42, q. 1, vol. 25, p. 305.
²⁶ De Part. et Felic. Anim., a. 56, vol. 40, p. 432-433; cfr. De Lum. Christ. Theor., L. 1, a. 45-46, vol. 33, pp. 286-288.
²⁷ De Lum. Christ. Theor., L. 1, a. 46, 47, 51, vol. 33, p. 288, 289, 293; cfr. Diadem., a. 48, p. 280; De Part. et Felic. Anim., a. 16, vol. 40, p. 405; Ibidem., a. 63-64, vol. 40, p. 435; In Sent., L. 4, d. 49, q. 1, vol. 25, p. 305; q. 4, p. 434.

Dionisio, como ya hemos visto, rechaza los argumentos de S. Tomás, para establecer por su cuenta que la felicidad natural del alma separada hay que ponerla "extra contemplationem Dei per essentiam".

Dios es el objeto cuyo conocimiento constituye la felicidad última del alma humana; pero conocido, no inmediatamente en sí mismo, (pues éste es imposible naturalmente), sino mediadamente a través del conocimiento inmediato de la sustancia angélica infusa. Este es el más alto conocimiento de Dios naturalmente posible al alma separada: intuye la esencia angélica infusa, pero no para detenerse definitivamente en ella, sino en cuanto mediante dicha intuición conoce el ser divino, reflejado en la esencia angélica:

Nunc igitur manifestum est, quod per contemplationem intelligentiae imi ordinis ac unionem ad eius intellectuale lumen, sit naturalis beatitudo separatae animae statuenda. Per hoc enim convenientissima agit, vivit et intelligit, propter immediatum ordinem et proportionis habitudinem connaturalium ad eam: non sic ut anima illic sistat, sed quia per hoc ceterorum et suorum Dei naturam perlatumque laetissimum appetit: quoniam naturali virtute nihil creatis intellectus Deum contemplari potest, per essentiam, sed dumtaxat per secundum deformem relucendum... unicuique secundum suae speciei qualitatem debetur felicitas. In eo ergo intelligibili est unicuique felicitas, per cuius unionem pertingit ad primas veritatis contemplationem propriae suae naturae congruentem... per proximam immediatam unionem ad intelligentiam contemplat animam primam veritatem secundum propriae suae speciei analogiam et modum.²⁸

Evidentemente Dionisio depende de Avicena al determinar el objeto inmediato del conocimiento, que constituye la felicidad natural del alma humana; pero Dionisio rechaza la teoría avicenisista del origen de los espíritus y del alma humana²⁹ e interpreta y corrige el pensamiento del filósofo árabe, afirmando que, si el alma humana contempla la esencia de la inteligencia o sustancia angélica infusa, no consiste en felicidad natural en tal contemplación, sino en cuanto mediante ella conoce, del modo más perfecto posible en lo natural, a Dios reflejado en dicha inteligencia.³⁰

²⁸ De Lum. Christ. Theor., L. 1, a. 47, vol. 33, pp. 289-290. De Partit. et Felicit. Anim., a. 61, vol. 40, p. 434.
²⁹ Elementatio Theol., prop. 87, vol. 33, p. 181; De Lum. Christ. Theor., a. 34, y 38, vol. 33, pp. 275-276.
³⁰ Element. Philosoph., Prop. 78, vol. 33, p. 92; De Contemplatione, L. 1, a. 9, vol. 41, p. 143; De Partit. et Felicit. Anim., a. 5-8, vol. 40, pp. 439, 438, 435, 434. La teoría avicenisista acerca del origen de las sustancias espirituales y del alma humana, así como acerca de su felicidad, puede verse en Gilson E., La Philosophie de Moysès-Avéroès, pp. 300-306. (Paris 1944.)

Es por lo tanto evidente que Ryckel tiene totalmente claro y definido el concepto de una verdadera felicidad natural en la otra vida y que la distingue por completo de la sobrenatural.

a) La felicidad natural es naturalmente apetecida, mientras que la sobrenatural sólo puede serlo sobrenaturalmente:

Etenim naturalis beatitudinis naturalis desiderio, supernaturalis vero felicitatis appetitus supernaturalis cupidus est creatus omnis intellectus.³¹

b) La primera consiste en el conocimiento mediato de Dios; la segunda en la intuición de la esencia divina.³²

c) La primera constituye la perfección última natural del alma humana; la segunda sólo le conviene en cuanto Dios gratuitamente le concede dones que están por encima de su naturaleza.³³

d) La razón humana puede demostrar que la naturaleza humana es capaz de alcanzar la felicidad natural: mientras que sólo por revelación puede saberse que el hombre puede llegar a la visión de Dios.³⁴

e) La felicidad natural es debida a la naturaleza humana; mientras que la sobrenatural le ha sido concedida tan sólo sobrenatural y gratuitamente, pues no está al alcance de las facultades naturales de ningún ser creado:

Si agnosceres, o rationalis deformisque anima, quid tibi secundum propriae speciei naturalem substantiam, quid deinde secundum supernaturalem Dei donationem, perfectionis ac beatitudinis deberetur atque restaret...

Nunc, ergo, in primis intende quae tibi puritas seu felicitas, secundum naturam propriamque speciem debetur, contemplata deum ad quam utique felicitatem sola superabundanti supernaturalique Creatoris gratia condita sis ac ordinata.

...Dei visio omnem creatae mentis naturalem facultatem capacitatemque supergreditur.³⁵

5. Al distinguir de este modo Dionisio la felicidad última natural de la sobrenatural, no hace sino aplicar a un caso particular su concepto general acerca de lo natural y de lo sobrenatural. Totalmente de acuerdo en este punto con la escuela tomista, Dionisio distingue las perfecciones naturales de las sobrenaturales (inmortalidad e integridad, gracia y visión de Dios) mediante las nociones de "debido" a la naturaleza

³¹ De Partit., a. 58, vol. 40, p. 432.
³² De Partit., a. 61, vol. 40, p. 434; a. 55, p. 431.
³³ De Partit., a. 58, vol. 40, p. 433; a. 55, p. 431.
³⁴ In Sent., L. 4, d. 49, q. 4, vol. 25, p. 424; De Lum. Christ. Theor., L. 2, a. 56, vol. 34, p. 454.
³⁵ De Partit. et Felicit. Anim., a. 6 y 5, vol. 40, p. 399.

misma de las cosas y "gratuito" o no debido a ellas, sino concedido a ellas "ex sola Creatoris bonitate et liberalitate".³⁶

Dionisio hace resaltar de un modo especial la sobrenaturalidad y gratuidad de la visión de la esencia divina. No contento con afirmar que el entendimiento creado no puede alcanzarla por sus fuerzas³⁷, subraya con expresión energética que la carencia de la visión de Dios le es naturalmente debida: a todo entendimiento creado, le corresponde, según su naturaleza, carecer de la visión de Dios:

Cum dicat Apostolus, Gratia Dei vita aeterna, constat quod visio Dei, quae est vera felicitas, omnem creaturam rationalis naturalem virtutem excedat: unde et alius ea nec ante peccatum homo ad aeternam beatitudinem pertingere potuit... Praehabitu est autem, quod, sicut nulla creatura potest Deo acquari, sic nec ex naturalibus puris, potest ad eius visionem perducere. Unde nec gratia nec gloria potest alicui naturalis esse. Item carencia visionis divinae dicitur dupliciter. Vel negative, et sic non est poena, imo sic debetur omni menti creatae secundum naturalia eius. Secundo, dicitur privative et sic est poena culpae.³⁸

Mientras la felicidad última natural es debida "secundum naturam propriamque speciem debetur", la sobrenatural no solamente no es debida, antes concedida "sola superabundanti supernaturalique Dei gratia", sino que a la naturaleza del entendimiento creado le es positivamente debido carecer de la visión de Dios. El entendimiento creado dada sus facultades todas naturales—apetitivas, receptoras y activas—y la dignidad de su naturaleza le es debida, le corresponde como felicidad última, la felicidad natural: ella es el término, al que su naturaleza por sí misma se ordena; la sobrenatural está fuera y sobre dicha naturaleza, que ha sido ordenada a ella "supernaturaliter... ex inestimabili... munificentia Creatoris".³⁹

Naturalis, ergo, intellectualis substantiae desiderium in eam intellectus perfectionem proficiscitur, quae ei secundum propriae speciei naturalem dignitatem, gradum ordinem atque capacitatem competit...

³⁶ Element. Theol., p. 104, vol. 33, p. 192; cfr. Ibídem, p. 95, p. 187; Creaturatum... Consideratio Theol., a. 78, vol. 34, p. 240; De Partit. et Felicit. Anim., a. 68, vol. 40, p. 437. Dionisio sigue igualmente la opinión de la escuela tomista en la explicación del pecado original: éste lleva consigo necesariamente la privación de dones sobrenaturales, indebidos a la naturaleza humana, cuya ausencia revela el carácter de pena en el hombre tal no tienen otra pena que la carencia de la visión de Dios, que no causa en ellos dolor ninguno; no carecen de ninguna perfección que les sea naturalmente debida, conocen es naturalmente posible. Cfr. Creaturatum... Consideratio Theol., prop. 115, vol. 34, pp. 194-195; prop. 104, p. 188; Element. Theol., prop. 105, vol. 33, p. 193; In Sent., L. 2, d. 33, q. 4, vol. 25, p. 423.
³⁷ Dialogus de Fide Catholica, L. 3, a. 19, vol. 18, p. 243; De Munit. et Ben. Dei, a. 12, vol. 34, p. 241; Summa Fidei Orth., L. 2, a. 4, vol. 31, p. 223.
³⁸ Creaturatum... Consideratio Theol., a. 104, vol. 34, p. 244.
³⁹ In Sent., L. 4, d. 49, q. 4, vol. 25, p. 425.

— palam quod visio divinae naturae creati intellectus naturalem dignitatem capacitatemque supergreditur.⁴⁰

...non tunc asperbonae deitatis et item praestantissimae bonitatis, sufficient... superexaltate Creator, universorum naturales capacitates replere, omnique enti secundum propriae speciei naturam et item naturalem potestatem, bonitatis suae deus influere; sed es quoque quae omnem creatae mentis et essentiae dignitatem, perfectionem et ordinem supergreditur, homini et praestitit et pollicetur est atque praestabit. Nempe quid hoc quod ad superexcedem naturae beatitudinem produxit, quod cum angelis ei beatitudinis aequalitatem spondendi, quod insuper te ei facie ad faciem manifestare decrevisti ut sit homo per gratiam, quod tu es per naturam?⁴¹

6. Pero todavía le queda a Ryckel algo importante que decir acerca de la gratuidad y sobrenaturalidad de la visión beatífica. Es éste un texto cuya importancia requiere una especial consideración:

Duplicem autem Dei potentiam distinguunt theologi: naturalem itaqueque absolutam. Agit nempe Deus in entibus creatis ordinata potentia, dum naturalibus rerum lege cursusque servatis quidpiam produci. Porro dum non ita operatur, miraculose atque absoluta potentia agere perhibetur. Deus namque sanctus et superadorandus liberrimus est auctor omnemque universi naturam ac ordinem libere sapientialiterque instituit. Nullatenus ergo ad hunc nunc institutum ordinemque rebus ordinem limitatus est, sed eius voluntati omnia parent, quippe quae universorum mensura est et prima causa. Unde quidam theologi non mediocri ingenii omni aiunt naturae creatae obedientiam quandam connatam esse virtutem, quae, in his quae supra naturam sunt, Omnipotentissimi quæst Conditoris parere imperio. Ita quoque in mente creati intelligere par est. Ipsa enim natura animae ad supernaturalem Dei munificentiam absolutamque potentiam relata et appetitum ac capacitatem supernaturalis beatitudinis sortita est estque eorum ad quae supernaturaliter instituta est et ordinata, capax ac cupidus.⁴²

Se pueden distinguir en Dios dos potencias: la "ordenada" y la "absoluta". Obra Dios en virtud de la "potencia ordenada" cuando produce algo sin salirse del curso y leyes impuestos y determinados por la naturaleza misma de las cosas. Cuando Dios ejerce su actividad fuera de ese curso, obra milagrosamente en virtud de la "potencia absoluta". A esta "potencia absoluta" de Dios corresponde de parte de las creaturas la "potencia obediencial" de las mismas, por la que están sometidas a la voluntad omnipotente de Dios, respecto de todo lo que está sobre la

⁴⁰ De Partit., a. 55, vol. 40, p. 431; a. 58, p. 432.
⁴¹ De Munit. et Ben. Dei, a. 12, vol. 34, p. 244.
⁴² De Partit. et Felicit. Anim., a. 58, vol. 40, p. 433; cfr. Creaturatum... Consideratio theol., a. 78, vol. 34, p. 240.

capacidad natural de las cosas. Así es como el entendimiento creado es susceptible de recibir la visión de Dios y las otras perfecciones sobrenaturales: el entendimiento creado está respecto de la visión beatífica en "potencia obediencial" a la que corresponde la "potencia absoluta" de Dios, que le comunica tal perfección gratuitamente, en virtud de su liberalidad divina.

Por lo tanto, según Dionisio, la felicidad sobrenatural tan sólo puede convenir al entendimiento creado, en cuanto Dios obra en virtud de la "potencia absoluta" "miraculosa" fuera del curso y las leyes impuestas por la naturaleza de las cosas creadas; según la "potencia ordenada", es decir, dentro de las leyes y el orden natural de la visión de Dios.

Esto equivale a afirmar implícitamente la posibilidad de la no-elevación del hombre al fin sobrenatural. Es esto tan obvio y evidente que ante esta explicación de Dionisio, ni siquiera tiene sentido preguntar si es posible que Dios no comunicase al entendimiento creado la visión de su esencia. Cabe proponerse la cuestión acerca de la posibilidad de lo milagroso, de lo que está fuera de las leyes de la naturaleza⁴³; pero no tiene sentido preguntar acerca de la posibilidad de lo que está dentro de las leyes y el curso exigido por la naturaleza de las cosas.

La felicidad sobrenatural, según Ryckel, cae fuera del apetito natural del entendimiento creado⁴⁴ fuera del alcance de sus facultades activas⁴⁵, fuera de su capacidad receptiva natural⁴⁶; en una palabra, "sobrepasa la capacidad y dignidad natural del alma". En tanto que la felicidad última natural es la perfección "que corresponde al entendimiento creado dado el orden, dignidad, grado y capacidad de su naturaleza", pues cae dentro del ámbito de su apetito natural y dentro del alcance de sus facultades naturales. Por eso la felicidad natural es exigida "debida"⁴⁷ a la naturaleza misma del entendimiento creado; más aún, a tal la naturaleza le es "debida" la carencia de la felicidad sobrenatural⁴⁸; esta es la ley y el curso natural impuesto por la naturaleza misma del entendimiento creado. Una vez admitido esto no tiene sentido preguntar si es posible el orden o economía en que el entendimiento creado carecería de la visión de Dios; no solamente es posible tal orden o economía de la naturaleza pura, sino que eso es el exigido por leyes naturales de las cosas, que sólo dejan de lograr su efecto en virtud de una intervención sobrenatural de Dios: "miraculosa".

⁴³ De Lum. Christ. Theor., I, 2, a. 76, vol. 33, p. 478.

⁴⁴ De Part. et Fel. Anim., a. 58, vol. 40, pp. 432-433, etc.

⁴⁵ Sum. Fid. Orib., I, 2, a. 4, vol. 37, p. 223, etc.

⁴⁶ In Sent., I, 1, Prol. q. 5, vol. 35, pp. 86-87.

⁴⁷ De Part. et Fel. Anim., a. 6, vol. 40, p. 399.

⁴⁸ Creaturatum... Consid. theol., a. 104, vol. 34, p. 184.

...naturaliter ordinatur (intellectus creatus) ad visionem (Dei) sive naturae possibilem et convenientem: supernaturaliter vero ex inestimabili charitate et pietate et munificencia Creatoris ad cognitionem Dei supernaturalem, quae est per speciem increatam et facie ad faciem⁴⁹.

En conclusión: la gratitud y sobrenaturalidad de la visión beatífica y de las demás perfecciones sobrenaturales incluye, tal como Dionisio la entiende, la posibilidad que Dios dejase creaturas racionales en una economía puramente natural.

7. El pensamiento del Doctor Extático en el problema que estudiamos puede resumirse en la siguiente síntesis:

1.º Negación del apetito innato de ver a Dios, basada en las siguientes razones: a) sólo puede apotosearse naturalmente lo que está al alcance de las fuerzas naturales; b) porque la visión de Dios sería *debida* y dejaría de ser gratuita y sobrenatural, una vez que un apetito natural no puede existir en vano; c) se podría conocer por sola razón natural que el hombre puede alcanzarla.

2.º La visión de Dios es sobrenatural no sólo porque supera las facultades activas naturales del alma humana, sino porque excede su capacidad receptiva natural.

3.º El alma humana apetece naturalmente la posesión—por el conocimiento y el amor—del bien infinito; pero no una posesión inmediata, sino sólo aquella que es naturalmente posible.

4.º Concepto claro de una verdadera felicidad natural en la otra vida, que consiste en el conocimiento mediato de Dios.

5.º Distinción de lo "natural" y lo "sobrenatural" mediante las nociones de "debido" y "gratuito".

6.º Afirmación implícita de la posibilidad de la no-elevación al fin sobrenatural de la visión de Dios, basada en la gratitud de ésta.

Basta reflexionar un momento sobre esta síntesis para advertir la extraña coincidencia entre el pensamiento de Dionisio y el de Cayetano en todos los puntos indicados, incluso en los argumentos aducidos por ambos para refutar la tesis del apetito natural de ver a Dios. Ryckel, B. Lombardi y Thomas Anglieus son los únicos teólogos que durante los siglos XIV y XV refutaron la teoría escolástica acerca de lo sobrenatural del mismo modo que lo haría más tarde Cayetano.

Sin embargo, sería infundado afirmar, a base de esta coincidencia, que Cayetano depende de Dionisio en este problema.

No existe el menor indicio positivo de que Cayetano pudiese conocer las obras donde Ryckel expone su teoría, que no fueron impresas antes

⁴⁹ In Sent., I, 4, d. 49, q. 4, vol. 25, p. 425.

de 1532⁵⁰. Por otra parte la teoría de Dionisio debió pasar desapercibida entre los teólogos del siglo XV, pues no se encuentran ni impugnadores ni seguidores de la misma. La envuelve el mismo extraño silencio que a la de Thomas Anglieus.

Sin embargo es interesante constatar, en la historia del problema teológico que nos ocupa, que Dionisio Ryckel adelantó en medio siglo la solución que luego daría Cayetano. La originalidad de éste queda por lo tanto muy disminuida: se reduce únicamente a que afirma de un modo más explícito y con más frecuencia la posibilidad del estado de naturaleza pura y, sobre todo, a que ésta teoría ha penetrado mucho más profundamente en el pensamiento teológico.

8. La doctrina de Dionisio que acabamos de exponer suscita otro problema: el de su origen. No puede menos de llamar la atención el encontrar de repente tan desarrollada y perfecta esta teoría en un teólogo, de verdadero y positivo relieve sin duda, pero que se inclina más bien a proponer las opiniones de otros teólogos, que conoce en un número extraordinario.

No pretendemos poder dar a este problema una solución definitiva. Pero creemos que se debe admitir, como un *mínimum*, que esta teoría de Dionisio es efecto de una convicción personal, de una seria y profunda consideración del problema. La mantiene idéntica, tanto en sí misma como en sus principios, en todo momento a lo largo de toda su abundante obra teológica y la defiende lo mismo contra Escoto que contra S. Tomás, el teólogo más estimado por él. Al proponerla habla siempre por cuenta propia y ni en su Comentario a las Sentencias (compuesto casi exclusivamente a base de citas de los principales teólogos) puede servirse de las palabras de ningún teólogo para exponer su propia teoría. Por el contrario, la presenta por sí misma sin vacilación ninguna, de igual modo, con las mismas fórmulas y los mismos argumentos, en todos los numerosos pasajes en que *expresamente* se ocupa del problema. Esto demuestra que es al menos efecto de una opinión profundamente asimilada.

Esto no obsta para que quede en pie la cuestión de una posible y aún probable dependencia. Todavía están por investigarse y publicarse muchas obras teológicas de los siglos XIV y XV. Además Dionisio conoció obras que han desaparecido⁵¹.

⁵⁰ Cfr. vol. I, L-LXX. — Más aún: no hemos hallado en las obras de Cayetano la más leve referencia a la persona o a las obras del Cartusiano: a juzgar por esto, se diría que Cayetano las ignora por completo.

⁵¹ Así, v. g., el Comentario a las Sentencias de Enrique de Hessen (Hassia) (el joven, 1407) (cfr. In Sent., I, 1, d. 3, q. 7), que por el tiempo en que vivió y las

Entre los autores, de cuyas obras se sirve, cita él mismo a S. Tomás, S. Buenaventura, S. Alberto Magno, Alejandro de Alés, Pedro de Tarentasia, Hanibaldo de Hannibaldis, Ricardo de Mediavilla, Enrique de Gante, Egidio Romano, Durando, Ulises de Estraburgo, Escoto, Guillermo d'Auvergne y Guillermo d'Auxerre y Juan Gersón⁵².

A lo largo de su Comentario a las Sentencias, cita también a Pedro de Caudia, Tomás de Argentina, Francisco Mayronis, Enrique de Hessen (Hassia), Pedro d'Alili.

No fue ciertamente en S. Buenaventura o en Alés donde Ryckel pudo inspirarse⁵³.

Hanibaldo de Hannibaldis no trata la cuestión del apetito natural de ver a Dios, ni presenta elemento alguno de especial interés acerca de la gratitud de la visión beatífica⁵⁴.

La posición tomada en el presente problema por S. Alberto Magno requiere por sí sola una seria investigación, que se echa de menos todavía en nuestros días. Presenta interés especial en este punto su Comentario a la Ética de Aristóteles.

Hemos consultado, con resultado negativo, el Comentario a las Sentencias de Pedro de Caudia, que se conserva en el magnífico Códice de la Biblioteca Vaticana, Vat. lat., 1081; no se encuentra en él nada referente al problema que estudiamos.

Otro tanto debe citarse de la Summa de Summo Bono de Ulises de Estraburgo en la que falta precisamente el tratado de Beatitudines, que Ulises no llegó a componer (París, Bibl. Nat., Cod. lat., 15900-15901)⁵⁵.

Tampoco Juan Gersón, que tanta influencia ejerció en la teología mística de Ryckel, trata el problema que nos ocupa⁵⁶.

Lo mismo debe decirse de Nicolás de Cusa, contemporáneo y personalmente conocido por Dionisio⁵⁷.

circunstancias de la nacionalidad, orden, etc., de su autor, no pudo menos de ser estudiado con interés especial por Dionisio. Cfr. *Analitica Ordinis Cartusiani*, VII, 1590, p. 361 ss.; Heilig K. J., *Kritische Studien zum Schrift. der beid. Heisterische von Hessen. Bism. Quartier*, 1832, Vol. 40, págs. 106-178.

⁵² Cfr. Opera Omnia, vol. I, págs. LV y LXV-LXVI.

⁵³ Cfr. Berardini L., *La Notione del soprannaturale nell'antico Scuola Franciscana*, Roma 1943, pp. 46-52.

⁵⁴ In libro IV Sententiarum, París 1878. (Opera Omnia St. Thomas. Edición Viva, vol. 30.)

⁵⁵ El libro I.º de la Summa ha sido editado por Jeanne Dagulion, "Ulrich de Strasbourg, O. P." (París 1930.) Sobre la obra de Ulises puede verse Grabmann M., *Mittelalt. Geist.*, v. I, pp. 146-222.

⁵⁶ Opera Omnia, Antwerpiae 1706.

⁵⁷ Opera Omnia, Basilienae, 1565; únicamente presenta un texto en que Cusa parece defender más bien el Dios natural de poseer inmediatamente el bien infinito. "De Visione Dei", cap. 36, fol. 107 v.

Tocante a los restantes teólogos citados por Ryeckel, o hemos expuesto ya su pensamiento o lo haremos en los capítulos siguientes⁵⁸. Séanos permitido exponer aquí en breve síntesis la posición de Pedro de Tarantasia († 1270):

- a) defiende una tendencia innata a la "beatitud" por la que parece entender la visión de Dios; ésta es el objeto al que realmente tiende, como a su término, el apetito natural e innato del hombre a la felicidad⁵⁹;
- b) niega el deseo natural absoluto de lo sobrenatural⁶⁰;
- c) reconoce en los niños del limbo un deseo natural condicionado de ver a Dios⁶¹;
- d) defiende la gratuidad de la visión de Dios como un don indebido a la naturaleza, cuya ausencia representa tan sólo la mera negación de algo indebido a ella⁶²;
- e) no aparece en Tarantasia el concepto de un fin o felicidad natural en la otra vida⁶³.

⁵⁸ Acerca de la posición de Guillermo d'Auvergne y, especialmente, de Guillermo d'Auvergne en el problema del apetito natural de ver a Dios, puede verse el interesante artículo de Guilhem L., "Beatitudo et desir de voir Dieu au Moyen Age", *Angeli-um*, vol. 26, Jan. 1969, pp. 3-36.

⁵⁹ *Comment. in Sent.*, L. 4, d. 49, q. 1, a. 2, in c. y ad 2^{um}; L. 2, d. 4, q. 1, a. 1.

⁶⁰ *In Sent.*, L. 2, d. 28, q. 1, a. 4, ad 2^{um}.

⁶¹ *In Sent.*, L. 2, d. 33, q. 3, a. 2, ad 2^{um}.

⁶² *In Sent.*, L. 2, d. 29, q. 1, a. 1, ad 1^{um}; d. 33, q. 3, a. 2, ad 4^{um}.

⁶³ *In Sent.*, L. 2, d. 33, q. 3, a. 2, d. 29, q. 1, a. 1, in c.

sed, sicut dicit Aug. 13, De Trin., cap. 5: Beatus non est nisi qui habet omnia quae vult: impossibile est ergo hominem esse beatum sine Dei visione.

Praeterea omnis homo et quocumque res alia naturaliter appetit coniungi suo principio quantum est sibi possibile... quia in coniunctione rei cum suo principio est perfectio eius, quam unaquodque res naturaliter appetit: principium autem intellectus humani immediatum Deus est: intellectus ergo humanus naturaliter appetit immediate Deo coniungi, prout sibi possibile est. Possibile est autem cum Dei adiutorio humanum intellectum coniungi sibi per claram visionem et immediatam. Hanc ergo visionem homo naturaliter appetit... ergo sine praedicta visione beatitudo hominis esse non potest¹.

A la dificultad de que el hombre debería poder conseguir por sus fuerzas su fin último, como lo pueden alcanzar los seres irracionales, responde Ricardo que "hoc est ex magna nobilitate naturae humanae, quod ad finem tam nobilem ordinatur, ut ipsum consequi non possit per suam naturam": es tan excreta el alma humana que por sí misma se ordena a un fin tan excreto, que "quamvis... finem naturaliter appetat", no puede alcanzarlo por sus fuerzas².

Tocante al deseo elicito de la felicidad, defende Ricardo un deseo natural (absoluto) necesario de la felicidad, en general³. El hombre no conoce naturalmente que la felicidad consiste en la visión de Dios⁴.

En los niños del limbo admite un deseo condicionado e imperfecto de ver a Dios⁵.

2. El autor del Comentario a las Sentencias atribuido a Antonio Andrés († 1320)⁶ repite, casi literalmente, la solución de Escoto:

¹ *Super quart. Sent.*, L. 4, d. 49, a. 2, q. 8.
Es evidente que Ricardo habla aquí de un apetito innato y no de un deseo elicito: homo naturaliter appetit... talis enim appetitus cuiuslibet rei inditus est a natura, etc. Además, tocante al deseo elicito natural, Ricardo admite el deseo elicito natural de conocimiento supone la revelación: luego, cuando afirma el apetito natural de ver a Dios, no habla de un deseo elicito, sino de un apetito innato (L. 4, d. 42, a. 2, q. 1); es imposible que se contradiga tan manifiestamente en el espacio de tres páginas. Por eso hemos leído con sorpresa la afirmación de Hocedet: "Richard ne parit donec que da deit elicit et coadit de la vision beatificae, et il ne sembla pas soupçonner les, Louvain, 1902, p. 378). Ricardo, es cierto, se fija especialmente en el aspecto consistente—la inquietud del alma hasta que posee a Dios—que es efecto y manifestación de una inclinación innata.

² *Super IV Sent.*, L. 4, d. 49, a. 2, q. 6, ad 1^{um} y 2^{um}.

³ *Ibid.*, L. 4, d. 50, a. 2, q. 1, 2; L. 2, d. 28, a. 2, q. 1.

⁴ *Ibid.*, L. 1, Prol., q. 1.

⁵ *Ibid.*, L. 2, d. 33, a. 2, q. 2, ad 2^{um}. Alejandro de Alessandria († 1314) defiende también el apetito innato del entendimiento al conocimiento de lo sobrenatural, basándose en que tal conocimiento es una perfección del entendimiento. Cfr. Doucet, *De naturali seu innato supernaturali beatitudinis desiderio*, Antontium, IV (1929), p. 112.

⁶ La autenticidad del Comentario a las Sentencias editado en 1978 en Venecia por iniciativa de C. Barozzi y atribuido al franciscano español Antonio Andrés († 1320), es discutible, lo mismo que la fecha de su composición. Claramente su autor es un

CAPÍTULO IV

EL APETITO INNATO DE LA VISION DE DIOS Y LA GRATUIDAD DE LA MISMA SEGUN LOS TEOLOGOS DE LA ESCUELA FRANCISCANA DESDE ESCOTO HASTA P. TARTARETO.

(1308 - 1522)

1. Hemos podido comprobar que durante los siglos XIV y XV solamente Thomas Anglicus y Dionisio Ryeckel rechazaron la tesis escotista del apetito innato de la visión de Dios. Ningún otro entre los teólogos de la escuela tomista se separa fundamentalmente de la posición tomada por Escoto; Cayetano marca en este problema una nueva ruta, que seguirían pronto la mayor parte de los teólogos tomistas del XVI en adelante.

Si esto ocurría en la escuela tomista del XIV y XV, a priori podríamos suponer que no serían los teólogos de la escuela franciscana los que hubiesen de criticar la posición defendida por Escoto, su más destacado representante del siglo XIV. Y, en efecto, la escuela franciscana durante el siglo XIV y XV mantuvo unánimemente la tesis de Escoto.

Entre todos sus representantes el más próximo a Escoto en tiempo y en importancia es Ricardo de Middleton (Mediavilla) († circa 1307-8).

Basándose, como Escoto, en que todo ser creado apetece naturalmente su perfección, sostiene que el entendimiento creado apetece naturalmente su perfección suprema, que consiste en conocer a Dios, el objeto más excelente, del modo más perfecto posible, es decir, intuitivamente:

... homo naturaliter appetit suam perfectionem: talis enim appetitus cuiuslibet creature inditus est a natura: secundaria autem intellectus humani perfectio est in perfectione sui actus qui est intelligere: nunquam autem est actus intelligendi perfectus nisi sit respectu nobilissimi intelligibilis et nobilissimo modo. Nobilissimum autem intelligibile Deus est: nobilissimum autem intelligendi est "videre": ergo omnis homo naturaliter appetit per intellectum videre Deum:

... voluntas potest considerari ut natura: et sic necessario, et naturaliter et continue appetit beatitudinem: sed iste appetitus non est actus elicitus, sed est quedam inclinatio naturalis, eo modo quo grave inclinatur deorsum⁷.

Con el término "beatitudo" designa en toda la d. 49 la visión de Dios:

... dico quod natura humana sive anima in puris naturalibus, sine aliquo addito est immediatum principium susceptivum beatitudinis. Secundo, quod in puris naturalibus non est sufficienter activa ad causandum claram visionem de divina essentia⁸.

Beatitudo... proprie accepta non convenit nisi naturae intellectuali; quia illo modo accepta consistit in fructione Dei vel clara eius visione⁹.

Esta concepción de la sobrenaturalidad de la visión de Dios—natural en cuanto al apetito y la recepción, sobrenatural en cuanto a su consecución—, la extiende a todas las perfecciones sobrenaturales¹⁰, tomando casi a la letra la explicación de Escoto (Oxon., Prol., q. 1, nn. 20-22): las perfecciones sobrenaturales perfeccionan (non recibidas y apetecidas) naturalmente la potencia pasiva, pero son causadas sobrenaturalmente. Repite las mismas dificultades con la misma solución propuesta por Escoto:

a) la naturaleza "non deficit in necessariis" porque, aunque no proveyó al hombre de los medios necesarios para alcanzar su fin último, término de su apetito natural; le dió capacidad pasiva para recibirla de Dios, que es todo lo que podía darle;

b) no es necesario que a toda potencia pasiva natural corresponda una causa activa natural o creada; basta, para que no exista en vano, que su objeto sea posible a la Causa primera;

c) es tanta la dignidad de la naturaleza humana, que tiene potencia pasiva natural de una perfección que ninguna causa creada puede comunicarle¹¹.

Sostiene igualmente con Escoto, que en esta vida—pro statu isto—, no conocemos naturalmente la tendencia innata del hombre hacia la visión de Dios¹².

teólogo escotista no posterior al siglo XV: todavía no se ha fijado con mayor precisión si su autor ni su fecha. Al colocar aquí, a comienzos del XIV, lo hacemos únicamente por desconocer a su vez con certeza la fecha de su composición y por ser Andrés el único teólogo al que ha sido atribuido. Dados los elementos que aporta en el problema que estudiamos no tiene trascendencia ninguna la fecha en que fue compuesto. Cfr. Carreras Arta, *Historia de la Filosofía Española*, t. 2, págs. 460-467. (Madrid, 1946.)

⁷ *Super IV Sent.*, L. 4, d. 49, a. 3.

⁸ *Ibid.*, q. 10.

⁹ *Super IV Sent.*, L. 4, d. 49, a. 3; cfr. *Ibid.*, a. 5.

¹⁰ *Ibid.*, L. 1, Prol., a. 1, fol. 2 v.

¹¹ *Super IV Sent.*, L. 1, Prol., q. 1; fol. 2 v.; L. 4, d. 49, q. 10, fol. 171 v.

¹² *Super IV Sent.*, L. 1, Prol., q. 1, fol. 1 v.

3 Francisco Mayronis († 1325), aunque con términos menos explícitos, defiende también el apetito innato de la visión de Dios.

Al tratar de la necesidad de la revelación, que basa, como Escoto, en que no conocemos naturalmente nuestro último fin, propone la objeción de que conociendo la naturaleza de nuestra alma, se podrá conocer naturalmente su tendencia innata a la felicidad verdadera (la visión de Dios) y, por lo tanto no será necesaria la revelación. Mayronis responde como Escoto, *admitiendo implícitamente la existencia de dicha tendencia*, y negando que podamos conocer naturalmente nuestra alma con un concepto inmediato y quiditativo:

2^o: quia cognoscens naturam animae potest cognoscere omnes eius aptitudines: sed eius aptitudo est beatitudo vel appetitus beatitudinis: ergo, etc.

Ad 2^o m: eodem modo: quia non cognoscimus naturam animae nisi in communi; nec etiam beatitudinem nisi in communi: non autem proprie dictam¹³.

Este apetito de la "beatitudo proprie dicta" o visión de Dios, lo entiende Mayronis "de appetitu naturali, ut inclinatione naturali in habitum: non autem de appetitu naturali actuali"¹⁴.

Lo mismo dice Mayronis al afirmar que sólo Dios puede ser "obiectum fructus ordinatus" porque la voluntad creada sólo puede aquietar su apetito en su unión, con el bien infinito. Se trata de una unión *innata* con Dios, pues en toda la cuestión Mayronis no piensa en otra unión o "fructo" de Dios, que la causada por el conocimiento inmediato de su esencia¹⁵.

4 Juan de Bassolis († 1347) sigue a Escoto, tanto al definir el apetito natural, como al afirmar la existencia del apetito natural de la "beatitudo in particulari" o visión de Dios, basándose en que toda potencia naturalmente apetece su perfección:

Naturale appetere dicitur inclinatio naturalis potentiae sic appetitus: quam quidem inclinationem habet ad aliquam sui perfectionem. Et isto modo etiam dicimus quod materia appetit formam... Et talem appetere non est aliquid actus elicitus potentiae appetitus nec est aliquid distinctum ab ea ex natura rei...

Primo dico quod loquendo de appetitu naturali et de beatitudine obiectiva vel formali, *sive in communi, sive in particulari* quilibet creatura vel natura rationalis vel intellectualis appetit beatitudinem naturaliter, necessario et summe et per consequens semper quantum manet talis natura in esse. Et ad hoc

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *In IV Sent.*, L. 1, d. 1, q. 6.

¹⁵ *Ibid.*

necesse ponere meliorem rationem nisi quod unumquodque perfectibile naturaliter appetit suam perfectionem formalem intrinsecam et etiam illud circa quod obiective veratur sua perfectio¹⁶.

Bassolis sigue también casi literalmente a Escoto al resolver la dificultad de que a toda potencia pasiva natural debe corresponder una causa creada natural, para que aquella no exista en vano¹⁷.

5. Pedro de Aquila († 1348) se muestra igualmente fiel seguidor de Escoto: la naturaleza humana apetece naturalmente la visión de Dios; pero tanto la existencia de tal apetito, como la posibilidad de ver a Dios, no son naturalmente conocidas por nosotros:

Concedo enim quod verum est beatitudinem non solum in universali, sed etiam in particulari appetit naturaliter ab homine. Sed non est notum ratione naturali, quod ipsa in particulari, quae scilicet consistit in isto, in quo nos eam credimus consistere, appetit naturaliter ab homine... illud non est actus elicitus sed sola inclinatio naturae ad aliquid et tunc planum est quod non potest probari naturale desiderium, nisi primo probetur possibilitas in natura ad illud¹⁸.

Aquila resuelve del mismo modo que Escoto la dificultad de la frustración de tal apetito al no haber un principio activo natural capaz de satisfacerlo: la naturaleza humana apetece una perfección tan excelsa, que no puede ser satisfecha por las fuerzas de la naturaleza; pero puede serlo mediante el poder de Dios¹⁹.

6. Nicolás de Orbellis († 1455) no trata en el libro cuarto de las Sentencias la cuestión del apetito innato de la "beatitudo". Sin embargo, se le debe contar entre sus defensores, pues sigue completamente a Escoto al afirmar que en el orden receptivo y *epistémico* no hay sobrenaturalidad ninguna, pues "intellectus possibilis ad quaecumque (notitiam) naturaliter inclinatur"²⁰.

Al resolver la dificultad de que a toda potencia pasiva natural debe corresponder otra activa natural "alioquin talis potentia esset frustra in natura"²¹, se limita como Andrés, Aquila y Bassolis, a repetir la solución dada por Escoto (*Ozon*, I, 1, Prol., q. 1, n. 26.)

¹⁶ *In IV Sent.*, L. 4, d. 49, q. 6, fol. 138 v-139, r.

¹⁷ *Ibid.*, d. 5, fol. 138 v; L. 1, Prol., q. 1, fol. 10, v.

¹⁸ *Ibid.*, L. 4, d. 43, q. 2; cfr. L. 1, Prol., q. 1.

¹⁹ *In IV Sent.*, L. 1, Prol., q. 1.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

Idéntica a la de Orbellis es la actitud de Guillermo Vorlon († 1463): no trata en el libro cuarto la cuestión del apetito innato, pero afirma con Escoto que las perfecciones sobrenaturales son recibidas y apetecidas *naturalmente* y causadas sobrenaturalmente²².

7. Esteban Brulefer († 1483) no es una excepción en la escuela; aunque con términos bonaventurianos²³, más que de Escoto, afirma así mismo la existencia de una tendencia positiva e innata del alma humana hacia la "verdadera felicidad", "in speciali" que no es otra que la visión de Dios:

Appetitus naturalis est quedam inclinatio vel tendentia naturalis qua unusquisque res tendit in suum finem... sicut lapis naturaliter tendit deorsum et ignis tendit deorsum. Et isto appetitu naturali omnes appetunt beatitudinem, scilicet, tam homines quam angeli etiam mali... Ad questionem dicitur, quod, cum duo sunt quae faciunt appetitum, scilicet, convenientia et indigentia; quoniam igitur anima rationalis creata est ad imaginem Dei et similitudinem et facta est capax boni sufficientissimi... ideo *veram beatitudinem appetit naturaliter*. Non autem appetitum rationalem et deliberativum semper appetit: quia non omnes *veram beatitudinem* cognoscunt: ideo *in speciali* cum non appetunt: licet eam appetant in generali²⁴.

Brulefer niega en términos formales que a toda potencia pasiva natural, es decir, naturalmente inclinada a una perfección determinada, deba corresponder un principio activo natural, capaz de satisfacer la inclinación de aquella²⁵.

8. Guido Brianonis († 1485) sigue casi literalmente a Escoto (*Ozon*, 4, d. 49, q. 10, nn. 2-3), al afirmar la existencia del apetito innato de la felicidad "in particulari", término tradicional en la escuela escotista para designar la visión de Dios:

Potest considerari voluntas ut est quedam natura, inquantum habet inclinationem et appetitum naturalem ad suam propriam perfectionem, sicut quilibet alia natura... Videndum est quid est appetitus naturalis: dicitur quod non est actus elicitus... est appetere suam propriam perfectionem... (sicut) materia appetit formam et sicut imperfectum appetit suam perfectionem... De isto appetitu non libero, sed naturali appetit quod voluntas necessario

²² *Ibid.*, L. 1, Primum Principium, fol. 3, r. b.

²³ Cfr. Bonaventura I, op. cit. pp. 99-108.

²⁴ *In IV Sent.*, L. 4, d. 49, q. 3, fol. 46 v-47 r; cfr. L. 2, d. 3, q. 10, fol. 9 r; L. 2, d. 1, q. 6, fol. 13, v; L. 2, d. 28, q. 5, fol. 41, r.

²⁵ *In IV Sent.*, L. 2, d. 3, q. 5, fol. 24, r.

et perpetuo et summe appetit beatitudinem... non enim potest esse natura qui inclinatur ad suam perfectionem... Sed perfectio realis non est ad universale, sed ad singulare: ergo appetit beatitudinem in particulari²⁶.

Sostiene, por creer erróneamente que tal es la opinión de Escoto, que se puede probar por razón natural que el alma humana es capaz de la visión de Dios; no advierte que Escoto niega que "pro statu isto" se pueda probar tal capacidad²⁷.

9. Nicolás de Nisse († 1509) no es menos explícito al sostener la existencia del apetito innato de la felicidad "in particulari":

... velle naturale non est aliquid actus elicitus a voluntate sed tantum inclinatio naturalis ad actum... Loquendo de velle naturali, quilibet vult de necessitate et perpetuo beatitudinem... et summe, quia habet summam inclinationem ad summam perfectionem. Appetitus ille naturalis est respectu beatitudinis in particulari²⁸.

Sin embargo, no es conocida por razón natural la existencia de tal apetito, como ni tampoco la posibilidad de su objeto²⁹.

Nisse conoce también la dificultad de que a toda potencia pasiva natural debe corresponder una activa natural, para que aquella no sea en vano. Y responde, como Escoto, que para que no exista en vano, hasta que su objeto sea posible mediante el poder de Dios³⁰.

Antonio Trombetta († 1518), el antagonista de Cayetano en Padua, ni en sus "Questiones in Libros Duodecim Metaphysicas Aristotelis" (Venetiis 1504), ni en sus "Questiones Quodlibetales Metaphysicae" (Venetiis 1493), nada dice acerca del apetito innato de ver a Dios.

10. Francisco Lycheto († 1520), que comentó los tres primeros libros del "Opus Oxoniense" y los Quodlibeta de Escoto al mismo tiempo que Cayetano publicaba su comentario a la Suma del Angélico, sigue en este problema fielmente las huellas del Doctor Sutil:

Deus, sub ratione deitatis, est finis naturalis hominis, id est, ad quem naturaliter inclinatur; sed talis finis non potest naturaliter attingi.

Anima intellectiva naturaliter inclinatur ad clarum De visionem et fructum eius³¹.

²⁶ *Super IV Sent.*, q. 17, Coroll. 1, fol. 264 r.

²⁷ *Ibid.*, q. 17, Document 1, fol. 263, v.

²⁸ *In IV Lib. Sent. Tract.* 7, para 4, q. 4, fol. 411 r.

²⁹ *In IV Lib. Sent. Tract.* 7, para 1, q. 1, fol. 372 v; cfr. para 3, q. 5, fol. 408 v.

³⁰ *Ibid.*, Tract. 7, para 2, q. 6, fol. 410 r; cfr. Quaesit. Proemialis, q. 1, fol. 1 v.

³¹ *In I Sent.*, Prol., q. 1, n. 34, 77; cfr. *Ibid.*, n. 28, 34; d. 3, q. 3, n. 6; *In III Sent.*, d. 14, q. 4.

La esencia divina, en razón de objeto que obra inmediatamente sobre el entendimiento, no puede obrar sobre el entendimiento creado *necesariamente* "motione naturali naturaliter", sino tan sólo libremente, "sicut si voluntas mea possit libere causare intellectionem essentiae meae in te"⁴⁹.

Deus sub propria ratione divinitatis non est praesens alicui intellectui creato, nisi mere voluntarie.⁵⁰
... obiectum istud (essentia divina) voluntarie et contingenter movet quemcumque intellectum creatum.⁵¹

Por lo tanto Escoto equipara por completo la sobrenaturalidad y gratitud de la gracia y la gloria: ambas convienen a los seres creados no por necesidad natural "ex necessitate naturae", "consequens naturam necessario", sino únicamente en virtud de la divina liberalidad y libertad.

13. Una vez establecido este principio parece imponerse con evidencia el corolario de que si Dios comunicó libre y liberalmente las perfecciones sobrenaturales de la gracia y gloria, *pudo* no querer comunicárselas. Y, en efecto, este corolario no está fuera del pensamiento de Escoto: expresa y formalmente afirma que Dios *pudo*, no sólo crear, sino aun reparar la naturaleza humana sin comunicarle la gracia santificante⁵²:

... potest enim Deus de potentia absoluta hominem creare in puris naturalibus, sine culpa et sine gratia; ergo et post lapsum ipsam reparare.
Concedo... quod de potentia absoluta, potest Deus dimittere culpam originalem non conferendo gratiam... qualemcumque secundum formam absolutam, potest Deus hominem creare talem et praevisum potest reparare post culpam secundum formam absolutam: sed in pura rectitudine naturali potest hominem creare.⁵³

⁴⁹ Quodl., q. 14, n. 17; cfr. Ozon., 1, d. 3, q. 2, n. 16.
⁵⁰ Ibid., n. 16.
⁵¹ Ozon., 4, d. 49, q. 6, n. 9.
⁵² Ozon., 1, d. 4, q. 16, q. 2, n. 4. Escoto tiene un recto concepto de la potencia absoluta y ordenada de Dios. La diferencia, no en orden a la Causa primera y a los otros atributos divinos, sino únicamente según se considere el orden que Dios ha querido de hecho escoger o que pudo haber escogido. Cfr. Ozon., 2, d. 7, n. 18; 4, d. 1, q. 6, n. 2; Report., 1, d. 17, q. 1, n. 7; Ozon., 1, d. 44, q. 1, n. 1, p. 1, ss.
⁵³ Ozon., 1, d. 4, q. 6, n. 5 y 6; cfr. Report., 4, d. 1, q. 5, n. 4; 5, d. 38, q. 2, n. 3. Tanto la expresión "in pura rectitudine naturali" como "in pura naturalibus" no significa siempre en Escoto la exclusión de todo don sobrenatural. V. E. la Justitia q. 6, n. 6; Report. Ibid., q. 5, n. 4 y 5. Sin embargo Escoto afirma igualmente que Dios *pudo* crear al hombre sin ningún don sobrenatural y perdonarle, tanto el pecado original como el natural, sin infundirle positivamente ningún don sobrenatural. Cfr. Report., 1, d. 29, q. 2, n. 8; Ozon., 4, d. 1, q. 6, n. 7-8; q. 16, n. 4-8.

Nótese que Escoto no afirma únicamente la posibilidad de que Dios no concediera al hombre la gracia durante algún tiempo, sino definitivamente y sin limitación alguna temporal. En tal estado el hombre no sería ni enemigo, ni amigo de Dios; ni positivamente digno, ni positivamente indigno de la gloria; Dios se complacería en él, pero no hasta querer concederle la gloria:

Deus de potentia sua absoluta potest aliquem creare in puris naturalibus suis et in tali statu quod nec tunc esset amicus nec inimicus: igitur talem post lapsum et peccatum commissum reparare...⁵⁴
Homo enim in puris naturalibus est placitus Deo, non tamen acceptus specialiter, hoc est dignus vita aeterna.⁵⁵

De este modo afirma Escoto explícitamente la posibilidad de un estado intermedio entre la gracia y el pecado: Dios pudo instituir al hombre en tal estado de rectitud natural. Pero lo más interesante es la razón en que Escoto basa dicha posibilidad:

... si non posset natura fieri recta rectitudine naturali sine gratia, tunc gratia esset naturalis, licet non naturae lapsae, tamen naturae in rectitudine propria institutae: illud enim est naturale quod sequitur naturam secundum se.⁵⁶

... tunc gratia esset perfectio naturalis; in qua rectitudine (naturali) posset Deus facere hominem.⁵⁷

Si Dios no *pudiese* crear al hombre sin la gracia (Escoto supone que el hombre no puede salir de las manos de Dios en pecado), la gracia dejaría de ser perfección sobrenatural y gratuita para, pasar a ser perfección natural y debida a la naturaleza. La expresión, "tunc gratia esset perfectio naturalis" "tunc gratia esset naturalis... illud enim est naturale quod consequitur naturam secundum se", es exactamente idéntica a la ya citada: "quantumcumque gratia concederetur alicui creaturae, semper tamen esset gratia, nec esset naturalis, ita quod de natura eius vel consequens naturam necessario".

De este modo hemos llegado a una conclusión de suma importancia; según Escoto la gracia santificante deja de ser sobrenatural y gratuita, si Dios no puede crear el hombre y no *concederle nunca* la gracia. Escoto vincula y condiciona en absoluto a la gratitud de la gracia santificante la posibilidad de que Dios no la comunicase a los seres creados.

⁵⁴ Report., 4, d. 16, q. 2, n. 4.

⁵⁵ Ozon., 4, d. 1, q. 6, n. 7.

⁵⁶ Ozon., 4, d. 1, q. 6, n. 4.

⁵⁷ Report., 4, d. 1, q. 5, n. 4.

Ahora bien, Escoto equipara en absoluto la sobrenaturalidad y gratitud de la gracia y de la gloria: ambas convienen al ser creado no "ex necessitate naturae", "consequens naturam necessario", sino únicamente porque Dios libre y liberalmente ha querido de hecho comunicárselas.

Por consiguiente si, según Escoto, la gracia y la gloria son igualmente sobrenaturales y gratuitas, según él mismo, la sobrenaturalidad y gratitud de la gracia *lleva consigo necesariamente* la posibilidad de que Dios creara el hombre y nunca le concediera la gracia santificante, lógicamente se deduce que Dios pudo también no elevar al hombre a la visión de su esencia. Esta conclusión tan sólo una deducción lógica, no es una afirmación explícita o implícita de Escoto. Escoto no llegó a formular la posibilidad de que Dios no destinase a todo el género humano a la visión beatífica, pero, al menos, estableció por sí mismo dos premisas de las cuales, se deduce la conclusión de tal posibilidad: a) la visión de Dios es tan sobrenatural y gratuita al entendimiento creado, como la gracia santificante; b) la gracia dejaría de ser sobrenatural y gratuita, si Dios no pudiese crear al hombre y dejarle definitivamente sin ella.

De estos dos principios de Escoto, se infiere legítimamente la posibilidad de la no-elevación del hombre al fin sobrenatural⁵⁸; por consiguiente, la concepción escotista de la gratitud de la visión de Dios conduce—ya que no la formula ni explícita ni implícitamente—, a esa conclusión.

14. Si Escoto no consideró la hipótesis de que Dios no destinara la naturaleza racional al fin sobrenatural, consideró al menos y afirmó la posibilidad de que un individuo determinado muriese "in puris naturalibus", sin pecado y sin la gracia y quedase así carente de la visión de Dios. Dice así, respondiendo al argumento de Enrique Gandavense⁵⁹ de que, si la justicia original era totalmente sobrenatural, el pecado original sólo comportaría la privación de dones sobrenaturales y, por lo tanto, el que muere en pecado original no tendría en la otra vida más castigo que el que muriese "in puris naturalibus":

... dico quod existens in puris naturalibus non est aequalis ei qui peccavit existenti in iustitia... quia iste est debitor iustitiae originalis, quam accepit:

⁵⁸ No sería en cambio legítimo deducir la posibilidad de que Dios no destinara al hombre al fin sobrenatural, del hecho de que, según Escoto, la gracia ordena al hombre a dicho fin y Dios pudo no concederle la gracia. Escoto afirma expresamente que en otro orden (no en el actual elegido de hecho por Dios), Dios pudo conceder la gloria al hombre, sin necesidad de que poseyera la gracia. Report., 3, d. 38, q. 2, n. 4; Ozon., 1, d. 17, q. 3, n. 20; Ozon., Prolog., q. 1, nn. 8 y 13; Report., 1, d. 17, q. 1, n. 7.

⁵⁹ Quodl., 6, q. 21, fol. 241, r.

ille non. Ideo iste est reus et ille non. Et, si neutri conferatur visio Dei, uni tamen est cautela visiois poena, alii non est: reus enim privatur ea propter rectam poenam; alter vero privatur ex conditione naturae.

...Sicut si duos primo ex arquo acceptam gratiam ad aliquem honorem vel ad aliquod donum accipiendum, postea alter offenderet, per quod ille demeretur illud honorem et alter non; tamen non offenderet non datur non propter aliquod demeritum, sed quia non placuit mihi istum honorem sibi dare. Isti vero essent inaequales, quia alter privatur et alter non. Tamen de facto nunquam erit aliquis in puris naturalibus; quia Deus, naturam rationalem quam fecit, semper producit ad finem, si non fuerit ex parte illius impedimentum vel defectus.⁶⁰

El "de facto" nos indica que Escoto considera la hipótesis como posible; de lo contrario el procedimiento más sencillo para resolver la dificultad era negar la posibilidad del caso. Por otra parte Escoto afirma la posibilidad de que Dios crease y aun reparase la naturaleza dejándola "in puris naturalibus", es decir, sin comunicarle la gracia santificante.

Notemos cómo Escoto, apesar de defender el apetito innato de ver a Dios, afirma que al hombre que muriese sin pecado original ni personal "in puris naturalibus", le correspondería "ex conditione naturae" carecer de la visión de Dios. Escoto nunca deduce del apetito innato de ver a Dios, que ésta es el único fin último posible del hombre, es decir, su necesidad, sino únicamente su posibilidad.

Más aún afirma que tal apetito de ver a Dios no determina en los niños del limbo (a pesar de que conocen perfectamente su propia naturaleza), ni el conocimiento de la visión de Dios, como término de tal apetito, ni tristeza ninguna por su ausencia. Así que tal apetito no es óbice para que alcancen una "felicidad natural"⁶¹ que consiste en el conocimiento mediato de Dios y el goce consiguiente a tal conocimiento, que es, evidentemente, incomparablemente inferior al de la felicidad sobrenatural:

Dico quod perfecti possunt cognoscere naturam suam... et sic possunt perfecte acquirere cognitionem cuiuscunque conclusionis cognoscibilis naturaliter... non possunt peccare neque mereri... non possunt in alio delectari quam in cognitione propriae essentiae; tamen possunt attingere ad beatitudinem naturalem et possunt concludere Deum esse primum ens... et in hoc habere gaudium; tamen hoc est modicum respectu beatitudinis beatorum. Dico:

⁶⁰ Ozon., 2, d. 33, q. 1, n. 3; Report., Ibidem, n. 20.

⁶¹ Escoto es el primero en afirmar que los niños del limbo alcanzan una "felicidad natural". Afirma igualmente que los condenados "non permittuntur considerare Deum, ut est obiectum beatitudinis naturalis, et etiam se ipsos, in quibus maxime delectantur". Ozon., 4, d. 49, q. 10, n. 13; Report. Ibid., q. 9, n. 15. Por lo tanto no falta en Escoto el concepto de una felicidad natural en la otra vida.

beatitudo alia quam sit philosophorum potest aliquo modo concludi per rationem naturalem, ut dictum est in quarto, quia quilibet potest experiri quia nihil in hac vita quietat appetitum animae. Dico ad illud, notandum quod beatitudo simpliciter non potest concludi ex naturalibus: tunc beatitudo simpliciter non revelabitur parvulis ne ex amissione tristatur... Vel esto quod beatitudo simpliciter posset per rationem naturalem cognosci et sic parvuli eam cognoscunt: adhuc non contristantur quia erunt contenti de suo statu...⁶²

... aliqualem beatitudinem naturalem de Deo cognito in universali poterunt attingere. Sed si queratur de cognitione beatitudinis in particulari: utrum illam habent vel de ea tristatur? Respondetur, sicut dictum est in prima quaestione, primi; ista cognitio non est possibilis homini nisi supernaturaliter elevetur vel igitur non dabitur illis... vel si istam cognitionem in particulari habuerint non tristantur; quia erunt contenti de suo statu, scientes Deum de se ita disponisse.⁶³

Escoto afirma "quod beatitudo simpliciter non possit concludi ex naturalibus". ¿Es esta afirmación del todo conforme con lo dicho por él en Oxon., Prol., q. 1, nn. 8-13, acerca de la necesidad de la revelación para conocer cual es el fin último del hombre? Es cierto que según los principios de Escoto no se puede llegar a conocer, sin la revelación, el hecho de nuestra elevación al fin sobrenatural; pero no lo es menos que, según él, un entendimiento—libre de la dependencia de los sentidos y de la imaginación—, al conocer intuitivamente su propia esencia, descubriría su capacidad y apetito innato de ver a Dios, y conocería así, naturalmente, que la visión de Dios es el término al que tiende la inclinación innata más intensa y fundamental de su propia naturaleza (cfr. Parte 1.^a, cap. 1.^o, nn. 3 y 14). Conocería por lo tanto la visión de Dios en cuanto término de su apetito natural y la posibilidad de ser elevado a ella. Ahora bien, tal es el caso de los niños del limbo: su inteligencia (al menos antes de la resurrección de los cuerpos), no depende de la imaginación en su actividad; Escoto mismo reconoce que conocen perfectamente su propia naturaleza. No puede por lo tanto lógicamente afirmarse que ignoran completamente la visión de Dios; ignoran, sí, el hecho de que Dios ha destinado al hombre a tal fin; pero saben que su naturaleza tiende a la visión de Dios con su más honda e intensa inclinación natural. ¿Y es posible que, quien se sabe frustrado para siempre del objeto de tal inclinación innata, no experimente tristeza alguna por ello? ¿No es suficiente la existencia de tal apetito innato juntamente con el conocimiento de su término u objeto, para determinar un acto de intenso

⁶² Report., 2, d. 33, q. 1, nn. 22-23.
⁶³ Oxon., 2, d. 33, q. 1, n. 4.

deseo del mismo, cuyo efecto sería la tristeza de verse para siempre desprovisto de dicho objeto? Escoto afirma que el apetito innato de la "beatitudo" o visión de Dios, determina naturalmente en los condenados un intensísimo deseo de la misma.⁶⁴

¿Porqué no determinaría en los niños del limbo un deseo semejante? Idéntico es en ambos el apetito innato de ver a Dios (identificado con su propia naturaleza) y el conocimiento natural del mismo. La única diferencia está en que a los niños del limbo Dios no les revela el hecho de su destino a la visión de Dios. ¿Es ésto suficiente para que el apetito innato de ver a Dios, una vez conocida su existencia y su objeto, no produzca en los niños del limbo, como en los condenados, un intenso deseo de ver a Dios? Escoto no reparó en esta consecuencia de su teoría del apetito innato de ver a Dios. El hecho de que los niños del limbo ignoren cuál es de hecho el fin último del hombre le parece razón suficiente de que no experimenten tristeza ninguna por su carencia y alcancen así un estado de felicidad natural.

Si Escoto reconoce esta felicidad natural en los que mueren en pecado original, se debe admitir, a fortiori, que la reconociera igualmente en quien muriese "in puris naturalibus"; no establece entre ambos otra diferencia, sino que la carencia de la visión de Dios sería en él una pena y en el otro "ex conditione naturae".

En conclusión: a) la concepción escotística de la gratuidad de la visión de Dios lógicamente conduce a la conclusión de la posibilidad de la no-elevación del hombre a ella; b) Escoto no llegó a afirmar de un modo universal tal posibilidad; c) consideró como posible el caso particular de un hombre que muriese "in puris naturalibus" y en la otra vida careciese definitivamente de la visión de Dios; d) no falta en Escoto el concepto de una felicidad natural en la otra vida fuera de la visión de Dios. Como se ve, el pensamiento de Escoto coincide con el de S. Tomás en este problema.

15. Ricardo de Middleton ofrece menos elementos que Escoto para poder determinar su pensamiento acerca de la gratuidad de la visión beatífica y la posibilidad de que Dios no ordenase a ella las creaturas racionales.

Afirma de un modo general, como Escoto, que Dios concede gratuitamente lo que las creaturas no pueden alcanzar por sus facultades naturales, y que la visión beatífica no puede ser alcanzada naturalmente:

⁶⁴ Oxon., 4, d. 43, q. 10, n. 12; Report., 4, d. 43, q. 9, n. 14.

... cum dicitur quod ad illud quod excedit facultatem naturae non potest natura attingere nisi gratia mediante, etc. Dico quod hoc verum est accipiendo gratiam, non tantum pro habito creato, sed etiam pro gratuita Dei benignitate.⁶⁵

... homo ex solis naturalibus nec ante mortem nec post, potest veram consecui beatitudinem.⁶⁶

Ricardo distingue los dones sobrenaturales de las perfecciones naturales, comprendiendo en aquellos todo don gratuito sobrepasado a los naturales: "pro omni dono spiritali gratis dato supernaturalibus superaddito".⁶⁷ Entre los dones gratuitamente sobrepasados a los naturales enumera expresamente la gracia santificante⁶⁸ y la justicia original, en la que incluye el don de la inmortalidad.⁶⁹

El hombre es en virtud de su naturaleza "ex puris naturalibus", mortal y sujeto a la concupiscencia⁷⁰; si Dios quiso gratuitamente sobrepasar a su naturaleza el don de la justicia original, pudo no obstante crearla y dejarla "in puris naturalibus", es decir, sin dicho don gratuito:

Si autem loquimur de humana natura non eo modo quo instituta fuit, sed eo modo quo cum Deo instituire potuit, sic dico quod possibile fuit naturam humanam sic institui, ut potuisset esse in ea ante peccatum poenaltas, non secundum quod poenaltas debetur a punitione, sed secundum quod accipitur pro labore vel angustia vel dolore, quae a Deo potuisset institui nisi naturalibus relictis et si sic instituta fuisset, naturaliter potuissent esse in ea euntes et stantes et aliae aliae poenaltates, quoniam non ita graves sicut modo sunt in natura humana propter peccatum.⁷¹

Por consiguiente, Ricardo concibe la gratuidad de la justicia original en tal forma, que según él, Dios pudo no conceder ese don sobrenatural al hombre.

Afirma igualmente que Dios pudo crear los ángeles sin la gracia santificante; pero no aparece claro que piense en la posibilidad de un estado permanente o definitivo de carencia de ella:

... si angeli ex puris naturalibus non potuissent Deum diligere plus quam se, ex puris naturalibus non potuissent habere naturalem rectitudinem in affectu et ita, si fuissent creati in puris naturalibus, non potuissent rectitudinem naturalem habere, quod falsum est.⁷²

⁶⁵ Super IV Sent., 1, 3, d. 3, q. 3, ad 1 m.

⁶⁶ Ibid., 1, 4, d. 30, a. 2, q. 6; 1, 2, d. 30, a. 3, q. 2.

⁶⁷ Ibid., 1, 2, d. 4, a. 2, q. 2.

⁶⁸ Ibid., 1, 2, d. 28, a. 1, q. 2.

⁶⁹ Ibid., 1, 2, d. 30, a. 1, q. 1; a. 3, q. 2; d. 19, a. 3, q. 1.

⁷⁰ Super IV Sent., 1, 2, d. 19, a. 3, q. 1; d. 30, a. 1, q. 2, ad 3 m.

⁷¹ Ibid., 1, 2, d. 30, a. 2, q. 1; d. 19, a. 3, q. 1, ad 2 m. Sobre el pensamiento de Middleton acerca de la potencia absoluta y ordenada de Dios, cfr. Hoveden, op. cit. 243-247.

⁷² Super IV Sent., 1, 2, d. 3, a. 7, q. 1.

Ricardo no dice absolutamente nada acerca de la posibilidad de la no-elevación del hombre o el ángel al fin sobrenatural de la visión de Dios; ignora por completo el problema. Se limita a equiparar la sobrenaturalidad de la gracia y la de la gloria en cuanto no pueden ser ni forma sustancial, ni efecto de una naturaleza creada cualquiera, "nec proprietas naturaliter consequens substantialem formam";⁷³ pero no explica ulteriormente cómo entiende la expresión "naturaliter consequens".

Por lo tanto, Middleton no presenta sino un indicio demasiado remoto, acerca de la posibilidad de la no-elevación al fin sobrenatural: a) éste no se halla al alcance de las fuerzas naturales; b) Dios concede gratuitamente y sobrepasado a la naturaleza, lo que no se halla al alcance de sus fuerzas; c) Dios pudo no conceder al hombre el don gratuito y sobrepasado de la justicia original.

Ricardo no establece la costumbre comparación entre la pena de los niños del limbo y el estado del hombre que muriese "in puris naturalibus". Se limita a afirmar que los párvulos no sufren pena alguna sensible ni espiritual, que "de visione Dei non dolent", que no tienen un verdadero deseo de ella, sino que permanecen contentos con el conocimiento natural de Dios, sin experimentar inquietud ninguna por no contemplarlo cara a cara:

... parvuli illam visionem non desiderant absolute sed sub conditione, scilicet si habere possent; frustratio autem talis desiderii non parit dolorem... quoniam per praedictam visionem in Deo non requiescent, tamen cor eorum non propter hoc remanet inquietum, contenti enim sunt naturali Dei cognitione quam habent.⁷⁴

16. Si Middleton presenta pocos elementos en el problema que estudiamos, más escasos aún los ofrecen los teólogos escotísticos del xiv y xv. Puede decirse, en una palabra, que se limitan a repetir parcialmente lo dicho por Escoto, sin añadir prácticamente nada digno de consideración. Así, v. g., Mayronis repite que Dios pudo crear al hombre "in puris naturalibus" sin la gracia santificante y no comunicársela nunca; Dios se complacería en el alma "in puris naturalibus", pero no con esa complacencia que incluye la aceptación a la vida eterna:

Dico quod de potentia Dei absoluta potest homo esse in statu neutro... Deus bene habet actum complacentiae in anima in puris naturalibus constituta, sed ille actus non est actus qui acceptat ad vitam aeternam liberam... reconciliari potest intelligi dupliciter: vel quod sit eius amicus... Alio modo, quod non inimicus et ista potest esse reconciliatio sine gratia data...⁷⁵

⁷³ Super IV Sent., 1, 2, d. 23, a. 1, q. 1.

⁷⁴ Super IV Sent., 1, 2, d. 33, a. 2, q. 2, in c; ad 2 m et 3 m.

⁷⁵ Ibid., 1, 4, d. 1, q. 3; cfr. 1, 2, d. 28, q. un.

Mayronis se pone también en la hipótesis del alma dejada en sus perfecciones naturales "suis naturalibus dimissa" en la otra vida; pero nada afirma ni niega de la posibilidad de tal estado. En tal estado el alma "non potest cognoscere intuitive obiecta supernaturalia, quia tunc beatificaretur naturaliter... Deus movet libere ad intelligendum": conocería intuitivamente los ángeles y las otras almas; en una palabra, sería perfecta dentro de la perfección naturalmente posible:

Sed tunc videtur quod animae separatae sunt valde beatae circa (sic, infra?) divinam essentiam: ex quo toto cognoscunt, quia omnia sunt eis pervia. Dico quod anima suis naturalibus dimissa esset perfecta quocumque perfectione naturali, quia posset hoc haberi.⁷⁶

El autor del Comentario atribuido a Antonio Andrés se limita a repetir que Dios pudo no conceder nunca al hombre la gracia santificante⁷⁷; pero nada dice acerca de la visión beatífica. Los niños del limbo ya conocen "ex puris naturalibus" o por revelación, la felicidad sobrenatural, ya la ignoren, no sufrirán por su carencia tristeza alguna; Dios hará que estén contentos de su estado.⁷⁸

17. Juan de Bassolis, aunque permaneciendo siempre dentro del pensamiento del Doctor Sutil, presenta con mayor claridad algunas de las afirmaciones de éste: a) Dios pudo crear "pro semper" al hombre sin la gracia santificante:

... possibile est culpam tolli sine gratia... Deus potest remittere culpam nihil positivum infundendo... licet possit ita facere, tamen de facto, secundum ordinationem suae voluntatis, non deest nec remittit culpam... nisi infundendo gratiam. Primum probo sic: in quocumque statu vel qualicumque Deus potest facere hominem ante peccatum, potest facere post peccatum, nisi positivo infuso vel collato... quia hoc nullum implicat contradictionem; sicut enim potest facere hominem in rectitudine mere naturalis aliquando, sic pro semper: sed planum est quod status naturalis rectitudinis non stat cum peccato.⁷⁹

En tal estado sin pecado ni gracia "in puris naturalibus", el alma ni sería objeto del odio de Dios, ni de la divina complacencia especial por la que quiere concederle la vida eterna:

⁷⁶ Super IV Sent., L. 4, d. 46, q. 3.
⁷⁷ Peccatum originale nullus potest vitare sine gratia. Sed hoc non est quod peccatum originale et gratia sint contraria immediata circa idem subiectum ex natura rei. Imo Deus posset facere hominem in puris naturalibus, qui essent sine utroque, quousque de potentia ordinata nunquam faceret. Sed omnes sumus nati tunc tunc... Et ex ordinatione Dei, sic est, quod peccatum illud et etiam quocumque peccatum non tollitur si nisi per gratiam. — Super IV Sent., L. 2, d. 28, q. 1; cfr. Ibid., L. 4, d. 1, q. 4; d. 26, q. 2.
⁷⁸ Super IV Sent., L. 2, d. 33, q. 1.
⁷⁹ In IV Sent., L. 4, d. 1, q. 5; L. 2, d. 26, q. unico.

... non oportere animam esse acceptam vel amicum ad vitam aeternam, dato quod remittatur sibi culpa vel tollatur ab ipsa. Sicut etiam nec homo in puris naturalibus esset amicus nec acceptus ad vitam aeternam: licet non esset inimicus vel oditus a Deo. Sic diceretur quod anima talis non esset amica sed inimica.⁸⁰

Bassolis, no sólo considera la hipótesis de que Dios dejará al hombre para siempre en esta vida sin la gracia santificante "in puris naturalibus", sino también la hipótesis de que los niños, que mueren de hecho en pecado original, muriesen "in puris naturalibus" sin el pecado original y la gracia; en ese caso los párvulos tendrían los mismos defectos que ahora (carencia de la visión de Dios), pues tales defectos se siguen naturalmente de la naturaleza humana, al igual que Adán hubiera sido mortal antes del pecado original de no haberlo Dios trasladado a otro estado:

... defectus illi quos sustinent parvuli non sunt proprio penales, quia secundum legem et modum naturae conveniunt parvulis in puris naturalibus... sicut mors convenisset Adam sine omni peccato, nisi fuisset ante translationem ad alium statum.⁸¹

La hipótesis, de que los párvulos que mueren de hecho en pecado original, muriesen "in puris naturalibus" sin pecado original ni gracia santificante y no alcanzasen la visión de Dios, es una hipótesis posible en el pensamiento de Bassolis; pues, según él, Dios pudo no sólo crear, sino instituir "pro semper" al hombre sin comunicarle don ninguno sobrenatural infuso; en cuyo caso el hombre "in puris naturalibus" "non esset acceptus ad vitam aeternam". Por otra parte Bassolis considera tan natural y posible la carencia de la visión de Dios en la otra vida, como la carencia del don sobrenatural de la inmortalidad en Adán antes del pecado; ahora bien, por el modo de poner la condición—nisi fuisset...—, aparece claro que Bassolis considera no sólo posible, sino necesario según el curso y orden natural de las cosas, que Adán fuese mortal, careciendo del don sobrenatural de la inmortalidad. Afirmación esta última que por lo demás era común entre los teólogos de su tiempo y aún anteriores a él.

Bassolis, como Durando, limita esta hipótesis a los párvulos sin extenderla a toda la humanidad. Respecto de su estado en el limbo se limita a decir que no experimentan tristeza por la carencia de la visión beatífica, cuya existencia no puede ser naturalmente conocida: "nec beatitudo illa supernaturalis naturaliter cognosci potest".⁸²

⁸⁰ Ibid., L. 4, d. 1, q. 5.
⁸¹ In IV Sent., L. 2, d. 4, q. 2a.
⁸² In IV Sent., L. 2, d. 33, q. 2a.

18. Pedro de Aquila se limita a repetir tomándolo casi al pie de la letra de Escoto:

a) que Dios pudo crear al hombre sin la gracia;
b) de lo contrario ésta sería una perfección natural: "hoc enim est naturale, quod consequitur naturam secundum se";
c) entre el que muere en pecado original y el que muere "in puris naturalibus", no hay más diferencia sino que la carencia de la visión de Dios en el uno es pena y en el otro no, sino un efecto "ex conditione naturae";
d) los párvulos no sufren por tal carencia; nada saben de la visión de Dios, que sólo puede ser conocida por revelación.⁸³

Nicolás de Orbellis se limita a decir, tomándolo también de Escoto: a) que aunque en el actual orden todo hombre necesariamente está o en pecado o en gracia, es absolutamente posible un estado intermedio en que el hombre no estaría ni en gracia ni en pecado, sino "in puris naturalibus";

b) los niños del limbo "aliquam beatitudinem naturalem de Deo cognito in universali poterunt attingere".⁸⁴

Vorlón se limita a tomar de Escoto exactamente las dos afirmaciones que acabamos de señalar en Orbellis, insistiendo por cuenta propia en que los niños del limbo adquieren de algún modo una felicidad natural, y nada saben de la felicidad sobrenatural dado que el conocimiento de ésta "requirit elevationem aliquam supra se".⁸⁵ La "felicidad natural" de los ángeles la pone en la carencia de pena y pecado y en el conocimiento y amor natural de Dios.⁸⁶

Esteban Brulefer apenas dice nada acerca de la gratuidad de la visión beatífica; afirma únicamente que el que la esencia divina sea o no sea conocida intuitivamente depende únicamente de la libre voluntad de Dios:

Angeli non potuit naturali cognitione videre divinam essentiam in seipsa... quia secundum Augustinum: Est in potentate divina sive divinae essentiae videre a creatura sive non videre. Nam est voluntaria et libera ad omnem actum exteriorum.⁸⁷

Guido Brianzonis no habla acerca de la gratuidad de la visión beatífica. Al describir el estado de los niños del limbo, se extiende largamente en una fantástica descripción, procurando atribuirles todas las

perfecciones naturales posibles. Reojamos únicamente su afirmación de que aunque saben que están privados de la visión de Dios, no sufren por ello y que se encuentran en un estado intermedio entre el cielo y el infierno, pues ni están en gracia ni cometieron pecado actual alguno, sino que se hallan "in pura natura, quavis concepta in originali peccato".

... credo quod isti parvuli non erunt neque in gloria, quia non sunt in gratia Dei gratum faciente... Nec isti erunt in inferno qui non peccaverunt actualiter. Sequitur quod erunt post iudicium in hoc mundo purgato... illi qui non erunt in culpa mortali nec in gratia, sed in pura natura, quavis concepta in originali peccato, ut sunt parvuli sine baptismo decedentes erunt in medio in isto mundo purgato.⁸⁸

Nicolás de Niisse tampoco presenta elemento alguno original. Afirma con Escoto que la gracia es esencialmente una perfección gratuita y que es absolutamente imposible que sea natural a ningún ser intelectual creado, es decir, "de natura sua vel necessario consequens naturam".⁸⁹ Consiguientemente defiende que la imposibilidad de un estado intermedio entre la gracia y el pecado no es absoluta, sino sólo "de potentia ordinata", en el actual orden elegido "de facto" por Dios.⁹⁰ Después de comparar, como Escoto, el párvulo que muere en pecado original con el que muere "in puris naturalibus" y concluir que ambos carecerían de la visión de Dios, concluye que "de facto nunquam erit aliquis in puris naturalibus", reconociendo así, con Escoto, su posibilidad. Copia simplemente a Escoto al afirmar que los párvulos del limbo no conocen la felicidad sobrenatural (es imposible conocerla por razón natural) y "aliqualem beatitudinem naturalem de Deo cognito in universali poterunt attingere".⁹¹

Francisco Lycheo apenas ofrece nada interesante en el problema que estudiamos. Afirma con bastante claridad la posibilidad de que Dios crease al hombre "in puris naturalibus", sin don alguno sobrenatural y gratuito; en cuyo caso la muerte sería "propria conditio naturae".⁹² Pero no dice nada, ni presenta indicio alguno de su pensamiento acerca de la posibilidad de que el hombre no fuese destinado a la visión de Dios. Desgraciadamente dejó sin comentario la d. 29, q. única del Opus Oxoniense y su comentario a la d. 33 es tan escaso que no se halla en él nada de interés.

⁸³ Super IV Sent., q. 14, Coroll. 1, fol. 223, r.
⁸⁴ In IV Sent., Tract. 2, para 2, part. 3, q. 3, pág. 176.
⁸⁵ In IV Sent., Tract. 6, para 1, part. 3, q. 2, fol. 471; cfr. Tract. 8, para 3, part. 3, q. 6, pág. 154 ss.
⁸⁶ Ibid., Tract. 3, para 2, q. 3, fol. 250 r-v.
⁸⁷ In II Sent., d. 19, q. un. n. 5.

⁸⁸ Ibid., L. 4, d. 1, q. 5; L. 2, d. 26, q. 1; d. 33, q. 1.
⁸⁹ In IV Sent., L. 4, d. 2, q. 1; L. 2, d. 33, q. 1.
⁹⁰ Ibid., L. 4, d. 2, q. 2; L. 2, d. 33, q. 3.
⁹¹ Ibid., L. 2, d. 4, q. 2.
⁹² Ibid., L. 2, d. 3, q. 30, fol. 8, v.

Pedro Tartareto, como siguió totalmente a Escoto al afirmar la existencia del apetito innato de ver a Dios, le sigue igualmente ahora al explicar la gratuidad de la visión beatífica. Comienza estableciendo el principio general de que Dios comunica gratuitamente—"gratuita voluntate", "mere gratuito"⁹²—, las perfecciones que no están al alcance de las fuerzas naturales⁹³. Entre estas perfecciones sobrenaturales se halla la visión de Dios⁹⁴. La visión intuitiva de la esencia divina es una perfección, cuya comunicación al hombre depende únicamente de la libre voluntad de Dios:

...Deus, si vult, videtur; si non vult non videtur; Deus mere libere causat notitiam de se et contingenter, et sic Deus non agit nec producit notitiam de se, sicut alia obiecta, quae naturaliter causant notitiam sui, non sic Deus; Deus non potest, ergo, esse praesens nobis in ratione obiecti, nisi sicut vult et tunc contingenter et libere⁹⁵.

...Deus suam notitiam mere libere, sive partialiter, sive totaliter causat, alia vero obiecta causant naturaliter. Et hoc est quod communiter dicitur. Si Deus vult, videtur; si non vult, non videtur. Et tota causa est, quia mere libere causat sui notitiam⁹⁶.

... obiectum beatificum, scilicet Deus, non movet modo naturali, sed mere libere; quia, si vult, videtur, si non vult, non videtur; in hoc conveniunt omnes doctores...Deus mere libere causat istam beatitudinem⁹⁷.

Tartareto no llega a deducir de esta gratuidad y sobrenaturalidad de la visión beatífica la posibilidad de que Dios no destinase al hombre a esa visión.

Es más explícito su pensamiento al afirmar sin límite alguno la posibilidad—de potencia Dei absoluta, no en la actual economía, sino en otra posible—de un estado de rectitud moral, puramente natural, sin pecado y con alguno sobrenatural, gracia santificante o justicia original, "in puris naturalibus":

... rectitudo naturalis est quae excludit omnem difformitatem peccati. Unde ad rectitudinem naturalem requiritur quod habens rectitudinem naturalem non sit in peccato, non tamen quod sit in gratia vel habet gratiam necessariam. Unde, si Deus produxisset Adam in puris naturalibus, non dando sibi iustitiam originalem neque gratiam, et praescindendo omnem difformitatem peccati, tunc Adam habuisset rectitudinem naturalem et non iustitiam originalem vel gratiam... Deus potest creare hominem secundum rectitudinem naturalem quia

⁹² *Comentaria*, I. 3, d. 2, q. 2, p. 34.

⁹³ *Comentaria*, I. 4, d. 40, qu. 11, p. 468; I. 2, d. 3, qu. 9, p. 166.

⁹⁴ *Comentaria*, I. 4, d. 49, qu. 8, p. 462.

⁹⁵ *Super Quæst. Quæd. Scoti*, quæd. 14, p. 82.

⁹⁶ *Comentaria*, I. 4, d. 49, qu. 11, p. 468; *Chr. L. 1*, Prot. qu. 1, p. 13.

potest creare hominem in puris naturalibus; ergo et post lapsum eum reparare, id est, reducere secundum eandem formam praecise; ergo potest Deus dare rectitudinem naturalem non dando gratiam...⁹⁸

Tartareto, como Escoto, parte de la sobrenaturalidad de la gracia santificante para deducir de ella el corolario de que Dios pudo no comunicarla al hombre:

... si non posset dari rectitudo naturalis, quin daretur gratia, sequeretur quod gratia esset forma naturalis, quia consequeretur naturam, quod est falsum...⁹⁹.

El alma humana en este estado moral de ausencia de pecado y de gracia no estaría ordenada a la pena eterna¹⁰⁰.

Tartareto no indica ulteriormente qué estado le correspondería en la otra vida. Al hablar de la pena de las almas del limbo se limita a afirmar que no sufren dolor alguno sensible ni pena interna, sin explicar positivamente su estado, ni aplicarle el término de "felicidad natural", como lo hace Escoto¹⁰¹.

19. En conclusión: los teólogos de la Escuela Franciscana de los siglos XIV y XV no llegan a afirmar explícita o implícitamente la teoría de la posibilidad del estado de naturaleza pura; menos aún, a negarla; sencillamente no se proponen el problema, al menos en toda su universalidad.

El que más se acerca a la afirmación de dicha teoría es Escoto mismo, al equiparar la sobrenaturalidad y gratuidad de la gloria y de la gracia, y afirmar que la gratuidad de ésta lleva consigo necesariamente la posibilidad de que Dios creara el hombre y no le comunicase nunca la gracia santificante. Escoto, como S. Tomás, vincula la gratuidad de los dones sobrenaturales a la posibilidad de que la naturaleza exista sin ellos, pues no son debidos a ella, ni le convienen necesariamente.

El aspecto que más claramente resulta en Escoto es la afirmación de la posibilidad de un estado moral intermedio entre la gracia y el pecado. Dios puede tanto crear al hombre sin la gracia, como perdonarle los pecados sin infundírsela; en tal estado el hombre no sería objeto ni de odio de Dios, ni del amor especial que incluye la aceptación a la vida eterna; mejor dicho, Dios se complacería en él, pero no hasta querer aceptarlo para la gloria; el hombre sin la gracia santificante no estaría intrínsecamente ordenado al fin sobrenatural. Sin embargo, Escoto no

⁹⁸ *Comentaria*, I. 4, d. 1, qu. 6, p. 35.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰¹ *Comentaria*, I. 2, d. 33, p. 216-217.

llega a establecer relación ninguna entre tal estado del hombre y un fin último natural. Escoto no llega a hablar, de un modo general, de un fin último natural del hombre o de una felicidad natural en la otra vida. Pero se debe notar que dicho concepto no es del todo ajeno a su pensamiento, pues precisamente él fué el primer teólogo que aplicó al estado de los niños del limbo el término de "*beatitudo naturalis*" y equiparando, con S. Tomás, la suerte de los párvulos en pecado original con la de quien muriese "in puris naturalibus", considera como posible la hipótesis de quien muriese en este estado.

Después de Escoto los teólogos de su escuela, durante el XIV y XV, se limitan en este problema a apropiarse fragmentariamente y sin añadir nada personal, los elementos que en Escoto encontraban, principalmente, la posibilidad de un estado de rectitud moral natural intermedio entre el pecado y la gracia santificante. El único progreso, bien insignificante, lo realiza Juan de Bassolis al considerar, y afirmar implícitamente como posible, el caso general de los niños que muriesen "in puris naturalibus" y quedasen privados de la visión de Dios.

Comparando la actitud de los teólogos tomistas del XIV y XV—Paludo, Durando, Savonarola—, con la de los escotistas en este problema, se advierte en aquellos una mayor claridad en la concepción de la gratuidad de los dones sobrenaturales y, en consecuencia, una dirección mucho más definida hacia la afirmación de la posibilidad de que Dios no concediera tales dones al hombre. Creemos que la razón de este fenómeno está en la claridad y profundidad de la concepción tomista acerca de la gratuidad de lo sobrenatural, muy superior a la de Escoto: claridad y profundidad que se refleja luego en los teólogos de la escuela tomista.

CAPÍTULO V

EL APETITO NATURAL Y LA GRATUIDAD DE LA VISIÓN DE LA ESENCIA DIVINA SEGUN LOS TEOLOGOS NOMINALISTAS DE LOS SIGLOS XIV Y XV

1. Al tratar de determinar la originalidad de la concepción de Cayetano acerca de lo sobrenatural, se imponía examinar la actitud tomada en este problema por los teólogos nominalistas, que tuvieron tan preponderante influencia en el pensamiento teológico de fines del medievo, sobre todo en la Universidad de París.

Antes de entrar en el estudio de Guillermo Occam, verdadero fundador del Nominalismo, examinemos el pensamiento de Pedro Auriol († 1322)¹.

Auriol sostiene que el entendimiento creado sólo puede satisfacer en la visión de Dios su deseo natural de conocer. Cualquier otro conocimiento de Dios en lugar de saciar su apetito, lo excita más, pues deja al entendimiento en las tinieblas; sin el conocimiento intuitivo, la divinidad está ausente del alma y, por lo tanto, ésta no es feliz. La felicidad consiste en la operación intelectual más perfecta, que es la intuición de la esencia divina:

... sola intuitiva notitia de Deo est beatifica... notitia de distincta et nuda Dei essentia non potest esse beatifica nisi fuerit intuitiva... certum est enim quod beatitudo intellectus consistit in eius optima operatione... Sed imaginaria

¹ Auriol no pertenece a escuela ninguna. Si lo encuadramos en este capítulo, es únicamente por la imposibilidad de clasificarlo en otra escuela y porque, bajo algunos aspectos, es considerado como precursor del Nominalismo. Sin embargo en dos de los problemas que más íntimamente se rozan con el nuestro (Justificación o sobrenaturalidad intrínseca de la gracia y actitud de la voluntad divina ante los seres creados), la doctrina nominalística es diametralmente opuesta a la de Pedro Auriol. Cfr. Vignaux, *Justification et Prédestination au XIV^e siècle*, pp. 86-112.

notitia de divina essentia, quantumcumque nuda et distincta non est nobilissima operatio intellectus, imo adhuc restat intuitiva tanquam optima // ergo sola intuitiva nullo modo imaginaria intellectum felicitabit. Præterea, illa notitia quæ non quietat, imo excitat desiderium, non habet rationem ultimam et per consequens, beatitudo non est, quæ ponitur ultima finis. Sed notitia imaginaria de Deo non quietat, imo, magis desiderium excitat ad videndum... Præterea nulla notitia de Deitate beatificat intellectum, quæ relinquit ipsum in tenebris et obscuritate respectu ipsius. Sed notitia quasi imaginaria de Deitate, quantumcumque distincte nuda et imaginaria conciperetur, relinqueret intellectum sub quibusdam tenebris et obscuritate. Eset enim doctus adhuc sibi aliena, donec præsentialiter cerneret ipsum: ergo huiusmodi notitia non beatificat intellectum.²

La felicidad del ser intelectual creado sólo puede consistir en el conocimiento intuitivo de Dios; fuera de él no puede hallar reposo el entendimiento. Aunque Auriol explícitamente sólo habla del aspecto psíquico de la tendencia de la naturaleza intelectual hacia la visión de Dios, sin embargo, dicho aspecto consciente (la inquietud e insatisfacción), parece suponer necesariamente una tendencia innata, cuyo efecto y manifestación es. Y, en efecto, Auriol afirma que "naturalis inclinatio est ad appetendum beatitudinem".³

Se debe notar lo intensa y repetidamente que aquí subraya Auriol que la felicidad solamente puede consistir en el conocimiento intuitivo de Dios. Aunque debe reconocerse que pone en ello un énfasis especial, cual no se advierte en otros teólogos contemporáneos al explicar la tendencia natural del alma hacia la visión de Dios, sin embargo, no creemos que esta afirmación sola sea un argumento absolutamente cierto y decisivo de que no admite ninguna otra felicidad natural posible en la otra vida fuera de la visión de Dios. La afirmación de Auriol no es fundamentalmente, sino la afirmación, común en la teología de su tiempo, de que la naturaleza racional solamente en el conocimiento inmediato de la Verdad Primera puede satisfacer y saciar plenamente su tendencia natural a conocer; por lo cual, solamente en ese conocimiento inmediato puede consistir su perfecta felicidad. Esta afirmación no equivale, sin embargo, a afirmar que esta felicidad perfecta, causada por la intuición de la esencia divina, es el único estado de felicidad posible

² In Primum Sent., Præl., q. 1, a. 4. Auriol llama "notitia imaginaria" al conocimiento intelectual abstractivo, por oposición al intuitivo: lo llama así porque "habens modum imaginativum quæ abstractivè fertur in res", mientras que la "notitia intuitiva et præsentialis" es "habens modum visionis sensitivæ". "directe fuit apperece rei præsentialitatem... et hoc est intuitivo". In Præn. Sent., Præl., q. 1, a. 2.

³ In Secundum Sent., d. 4, a. 3. — El término "beatitudo" repetido continuamente en esta distinción 4, designa siempre la visión de la esencia divina.

del ser intelectual creado; más aún, se reconocía en la condición de las almas del limbo un estado de relativa felicidad natural en nada perturbado por el apetito natural de intuir la esencia divina.

Pero lo notable y original de Auriol es que en esta cuestión del estado de las almas del limbo se separa de la opinión común de los teólogos. Reconociendo que "est communis Ecclesiæ sententia" que los niños del limbo no experimentan aflicción ni tristeza alguna, afirma por su parte, que, *pues las almas del limbo saben que están privadas de la visión de Dios, que naturalmente apetecen, experimentan tristeza al considerarse su estado*. No es una tristeza esencial y continua, como la de los condenados, sino una tristeza pasajera, que durará tanto cuanto durare en ellos el pensamiento de su estado de privación de la visión de Dios. Ni siquiera será una tristeza inevitable; no tendrán porque pensar necesariamente en su estado, sino que, cuando voluntariamente piensen en él, se entristecerán: es una tristeza voluntaria en su causa:

... est communis Ecclesiæ sententia quod, sicut non habuerunt (parvuli) experientiam delectationis in peccato actuali, sic non experiantur poenam affligentem et tristitiam actualem. Sed dubia sunt hæc aliqua. Primum... Secundo quia videtur quod sciunt vitam aliam esse beatam, quam tamen sciunt se non habere et tamen inclinatur naturaliter ad habendam eam... Respondetur, quod dolor quidem est essentialis, qui est datus a Deo in poenam, et talem dolorem non experiantur, talis est enim æternus. Alius debet esse dolor voluntarie assumptus; tamen non video quare non possit per momenta temporis sic tritari; nec video quare repugnet eis dolor, nisi forte ille in quo assisit (sic consistit?) miseria damnatorum. Videtur, ergo, quod quando cogitant actualiter, tunc dolebunt; sicut non erant in continua cogitatione de illa carentia, sic non erant in continuo dolore. Potest etiam dici quod in voluntate eorum erit dolere et non dolere: ideo non curat de hoc.⁴

De esta explicación de Auriol se siguen dos consecuencias ciertas: 1.ª que Auriol no concibe el estado de las almas del limbo como un estado de felicidad natural, pues reconoce en él la posibilidad de la tristeza, siquiera sea esa original tristeza voluntaria; 2.ª que la razón de esta tristeza está en la carencia de la visión de Dios, de la que se saben privadas las almas del limbo y que naturalmente apetecen. Tres son, pues, los elementos que se requieren para determinar esa tristeza: apetito natural de ver a Dios, carencia de esa visión, conocimiento de esta carencia. Ahora bien, surge la pregunta, ¿la presencia simultánea de estos tres elementos debe necesariamente encontrarse, según Auriol, en toda alma carente de la visión de Dios en la otra vida (aun en el

⁴ In Secundum Sentent., d. 33, a. 12.

alma de quien hubiese muerto "in puris naturalibus"), o pertenecer, más bien, a la condición peculiar de las almas del limbo (destinadas a la visión de la esencia divina, y privadas de ellas en pena del pecado original)? De la respuesta que haya que dar a esta pregunta, con los datos que Auriol nos ofrece, depende, como se ve, la conclusión de si el alma humana carente de la visión de Dios en la otra vida experimenta necesariamente tristeza por razón de esta carencia y no puede ser feliz sino en la visión de Dios.

Pues bien, de estos tres elementos—apetito innato de ver a Dios, carencia de esta visión, conocimiento de esta carencia—, los dos primeros no pueden menos de hallarse, según Auriol, en toda alma que en otra vida no alcanza la intuición del ser divino. En cuanto al tercer elemento—conocimiento de su estado de carencia de la visión de Dios—, Auriol no nos ha manifestado sufriendamente su pensamiento. Al afirmar que los niños del limbo saben su estado de privación de la visión de Dios, no explica de dónde les viene ese conocimiento. No afirma que lo alcanzan naturalmente, como consecuencia del conocimiento natural de su tendencia innata a la visión de Dios y de la experiencia interna de la insatisfacción de esta tendencia; ésta había sido la explicación de Enrique de Gante (como veremos en el capítulo siguiente, n. 4), de la que no se perciben huellas en Auriol. Por consiguiente, no nos consta con certeza la opinión de Auriol sobre la imposibilidad de una felicidad natural en la otra vida fuera de la visión de Dios; su pensamiento presenta en esta cuestión una laguna imposible de llenar. Su descripción del apetito natural de ver a Dios, anteriormente expuesta, tampoco permite concluir que el alma, separada del cuerpo, no puede menos de conocer por sí misma esta su tendencia innata a la visión de Dios y la posibilidad de esta visión. Nótese, finalmente la positiva falta de interés (—no cura de hoc, potest etiam dici, videtur—), que revela Auriol al explicar el estado de las almas del limbo; no es, por lo tanto, prudente apoyarse demasiado en una cuestión, cuya solución no le preocupan gran cosa, para conocer y determinar su pensamiento en el problema que estudiamos.

Auriol presenta otro pasaje en el que a primera vista parece afirmar la imposibilidad de que Dios no destinase la naturaleza intelectual creada a la visión beatífica:

...Potuisset Deus absolute creare (angelos) bonos in gloria in primo instanti et alios in poena? An hoc fuisset contra rigorem iustitiæ? Videtur quod non. Imo secundum aliquos modernos est verum quod Deus potuisset hoc creare sub poena, hoc vero sub gloria, secundum quod placuit vel prævidit de iustitia alius. Et hoc probatur per illud Apostoli: quod potuit vasa fœtilia facere, illa in contumeliā, hæc in honorem.

Sed aliter potest dici. Cum enim angelica natura ordinatur ad gloriam sicut ad proprium finem, non videtur quod Deus, observata iustitia, posset creare naturam rationalem sub perpetua carentia finis proprii absque demerito ipsius. Et ad illud Apostoli diceretur quod Apostolus loquitur supposita culpa originali; hæc enim supposita, quia tota natura est sub demerito, nulli faceret Deus iniuriam, cum daretur animam propter culpam originalem.⁵

Para entender el sentido de esta última afirmación de Auriol—non videtur quod Deus, observata iustitia...—, es preciso ponerse en el caso en que él se pone: *pena eterna o gloria eterna*. La "perpetua carentia finis proprii" no es una mera carencia de la visión de Dios, es decir, un estado intermedio entre la gloria y la pena; es un estado de positiva pena y condenación por un pecado, original o personal. Esto quiere decir que Auriol solamente piensa en el orden que de hecho existe, en el que la visión de Dios es el fin último de la creatura racional, sin afirmar ni negar la posibilidad de otra economía en la que el ángel no estuviera ordenado a la visión de Dios, como a su último fin. Esta hipótesis no le pasa por el pensamiento; pero tampoco la niega; sencillamente, no se le ocurre. Cabe preguntar todavía: ¿No será que Auriol juzga que la mera ausencia de la visión de Dios es esencial y necesariamente una pena para el alma humana en la otra vida, y por eso, no admite término medio en el dilema, gloria o pena? A esta pregunta acabamos de responder al exponer el pensamiento de Auriol acerca del estado de las almas en el limbo.⁶

Por otra parte reconoce Auriol expresamente la posibilidad de un estado de rectitud moral, puramente natural, que excluyera, tanto la presencia del pecado en el alma, como la de cualquier don sobrenatural, gracia santificante o justicia original:

... una opinio est quod Deus, etiam de potentia absoluta non potest delere culpam sine infusione gratiæ... Opinio alia dicit oppositum, et fundamentum opinionis est quod non minus est Deus potens reducere hominem in statum primæ rectitudinis naturalis post culpam, quam fuit potens in tali statu creare ipsum ante culpam: Sed Deus potuit creare hominem in statu naturalis rectitudinis sine gratia et sine peccato: ergo post culpam potest deducere hominem ad statum pure naturalis in quo erit et sine culpa et sine peccato...

Respondetur pono (sic) propositiones intentas et prima est ista, quod loquendo de potentia Dei absoluta, Doctor Sanctus dicit veritatem iudicio meo et ratio est: quando aliquod subiectum est tale, quod ipsum est susceptivum opposito-

⁵ In Secundum Sent., d. 4, a. 1.

⁶ La ordenación de la naturaleza angelica a la gloria, de que nos habla Auriol—cum enim angelica natura ordinatur ad gloriam sicut ad proprium finem...—, no parece ser la ordenación intrínseca de la misma a la visión de Dios, en virtud del apetito innato, sino la ordenación divina por la que Dios ha creado de hecho todos los seres racionales para la gloria, como su último fin. Cfr. In Primum Sent., d. 36, a. 1.

rum et medi inter illa opposita, si talia sint opposita non immediata, non videtur repugnancia, quare omnipotens non possit illud subiectum de uno extremo opposito reducere ad medium non reducendo ipsum ad aliud oppositum extremum: sed status purorum naturalium est status medius inter culpam et gratiam: quia alias vel gratia esset ex puris naturalibus et sequeretur error Pelagii, vel peccatum inesset ex puris naturalibus et sequeretur error Manichaei: ergo anima, cum sit susceptiva gratiae et culpae, similiter et status medi (sic) ergo non est repugnancia, quod Deus Omnipotens faciat animam de culpa ad statum naturalem non deducendo ipsam ad gratiam.

... non loquimur hic de expulsiōe culpae, dicit quod Deus expellendo culpam, non reducat animam ad statum innocentiae: non enim apparet, quare, si Deus delectat culpam, necessario oportet, quod ponat eum in statu originalis innocentiae vel gratiae.⁷

El argumento de Auriol es el siguiente: es posible un estado de rectitud moral natural sin la gracia santificante y don alguno sobrenatural; de lo contrario (supuesto, como afirma Auriol, que el alma humana no pudo salir de las manos de Dios en estado de pecado), la gracia dejaría de ser una perfección sobrenatural y convendría al alma "ex puris naturalibus". Es decir, si, en el caso de crear Dios al hombre, no pudiera menos de comunicarle la gracia santificante, ésta no sería una perfección sobrenatural: esta sobrenaturalidad lleva consigo necesariamente la posibilidad (sin límite de tiempo), de que Dios crease el hombre y no le comunicase la gracia santificante. Como afirma aquí Auriol que la gracia no puede convivir al hombre "ex puris naturalibus" e infiere de aquí implícitamente la posibilidad de que Dios no la comunicase al hombre, afirma igualmente que la gracia no convino a los ángeles "a natura, sed ex mera liberalitate Dei". (In Sec. Sent., d. 4, a. 1.) Téngase en cuenta que la gracia, según Auriol, es de todo punto necesaria para alcanzar la gloria. (Ibid., d. 4, a. 3.)

En conclusión: aunque no se encuentran en Auriol indicios positivos, decisivamente favorables a la posibilidad del estado de naturaleza pura, tampoco, según creemos puede afirmarse que positiva y ciertamente excluye dicha posibilidad; no hay elementos suficientes para una conclusión en cualquiera de los dos sentidos.⁸

⁷ In Quartum Sentent., d. 1, a. 4, p. 25, a-b.

⁸ P. Vignaux concluye su profundo estudio sobre Auriol, destacando el pensamiento de éste acerca de la absoluta contingencia y gratuidad del orden sobrenatural: "Si notre analyse a dégagé l'essentiel, nous pouvons enchaîner d'un regard toute la doctrine de Pierre d'Auriol... Dieu crée, mais il est en son pouvoir de ne pas créer; l'opération créatrice lui est extrinsèque et radicalement contingente... L'œuvre créatrice du salut dépend d'une opération que rien n'oblige, toute contingente, du type de la création: à l'origine une action absolument gratuite." (Justif. et Predest. au XIV s., p. 92-3.)

2. El fundador de la llamada Escuela Nominalista, Guillermo Occam († circa 1350), no trata el problema del apetito innato de ver a Dios. Supone que sola la intuición de la esencia divina puede llenar por completo la capacidad del alma humana, sin explicar ulteriormente los caracteres de esta capacidad.

Dedicó su atención, más bien al problema de nuestro conocimiento de esa capacidad, es decir, de la posibilidad de la visión beatífica.⁹ Occam niega que se pueda demostrar por razón natural dicha posibilidad; sólo la sabemos por la revelación. Más aún, por sola la razón natural no se puede demostrar la falsedad de la posición de Avicena, quien afirma que las inteligencias inferiores hallan su felicidad no en el conocimiento de Dios, sino en el de las inteligencias superiores. Al no hacer Occam distinción ninguna entre el conocimiento inmediato o el mediato de Dios, objeto de la felicidad, parece afirmar que no se puede demostrar por razón natural que, Dios, conocido de algún modo, tiene que ser el objeto de la felicidad última del hombre:

... quantum ad istum articulum dico primo quod non potest naturaliter demonstrari quod talis fructus (visio) divina essentia est nobis possibilis, quia istud est mare credendum et ita non potest demonstrari naturaliter... non potest probari quod voluntas est capax talis boni, cum hoc sit solum supernaturale et non naturale... non videtur quod opinio Avicennae, quae ponit intelligentiam inferiorem beatificatam in superiori, possit per rationem naturalem sufficienter improbari...¹⁰

3. Roberto Holkot († 1349), afirma claramente que la naturaleza racional apetece naturalmente la visión de Dios:

... dico quod appetitus naturalis non potest esse nisi respectu beatitudinis quae est visio Dei...¹¹

Tal apetito no es sino la naturaleza misma racional en cuanto es capax y ontológicamente ordenada por sí misma a la visión de Dios, término último y perfección suprema de su intrínseca tendencia.¹²

Esta tendencia innata de la naturaleza humana se manifiesta y hace consciente, por decirlo así, en el deseo natural que el hombre tiene de

⁹ Trata ampliamente el problema en el L. 1, d. 1, a. 1, q. 4 y L. 4, q. 14 de su Comentario a las Sentencias. Critica y rechaza el valor de los razones aducidas por Escoto. (Ibid., Pröl., q. 1, ss. 10-13), para probar la posibilidad de la visión intuitiva de la esencia divina, sin advertir que Escoto aduce tales razones a modo de objeciones y, sobre todo, que no las reconoce valor demostrativo para el entendimiento humano "pro statu isto".

¹⁰ In Quart. Sent., L. 1, d. 1, q. 4; cfr. L. 4, d. 14.

¹¹ Ibid., L. 4, a. 8, III, A y O.

¹² In Quart. Sent., L. 2, q. 1, III, T; cfr. Determinaciones, q. 6, a. 2.

conocer y que no puede satisfacerse, sino en el conocimiento intuitivo de Dios:

Ad nouum quando dicitur quod omnes homines natura scire desiderant. Antequam comendo, scilicet quod illud desiderium quietabitur, non quod actu scient omnia, sed quia videbunt eum, qui vult in eis causare omnem notitiam scientiamque volunt: unde per quietationem debet satiari appetitus naturalis, sicut est de appetitu naturali respectu cibi et potus qui satiabitur, postquam saturabitur.¹³

Holkot afirma que no se puede probar por razón natural la posibilidad de la visión beatífica; pero da como razón de ello, el que no podemos probar por razón natural la inmortalidad del alma.¹⁴

4. Adán Woodham († 1358), discípulo de Occam, no manifiesta con suficiente claridad su pensamiento acerca del apetito innato de ver a Dios; afirma que el apetito natural del ser racional sólo puede saciarse con la posesión de un bien infinito, pero no expresa con suficiente claridad si se trata de una posesión inmediata del mismo.¹⁵

Guillermo Rubió se limita a afirmar con Escoto que "omnis creatura beatificabilis est subiectum receptivum beatitudinis, puta fructuosis et visionis immediatissime per se ipsam... nullo alio mediante".

Nada dice, en cambio, acerca del apetito innato de ver a Dios. Se contenta con decir que no se puede probar por razón natural la posibilidad de la visión beatífica.¹⁶

Juan Buridano († 1358), tampoco habla acerca del apetito natural de la visión de Dios. Al distinguir la felicidad natural de la sobrenatural, habla siempre de una felicidad natural en esta vida; ignora el concepto de una felicidad natural en la otra vida.¹⁷

Marsilio de Inghen († 1398), se pronuncia claramente por la existencia del apetito innato de ver a Dios; la naturaleza racional, por ser imagen de Dios, naturalmente tiende hacia Dios, como término natural de su apetito; sólo en la visión de Dios puede saciarse y aquietarse plenamente:

¹³ Ibid., Lib. 4, a. 8, III, D.

¹⁴ Determinaciones, q. 6, a. 1, III, D y E.

¹⁵ Super Quart. Sent., L. 1, d. 1, q. 12, a. 2 y 3, fol. 37 v, 40 r.

¹⁶ Ibid., L. 4, d. 49, q. 2, fol. 252 r, 264 v; L. 1, Pröl., q. 1, fol. 2 r. — Rubió aún la fecha exacta de su muerte. Es un trabajo de marcado carácter personal, influido especialmente por Escoto y Occam. Todavía no se ha estudiado suficientemente la personalidad científica para poder determinar con certeza su originalidad y su valor. (Cfr. C. Robert, Guillermo Rubió, Archivo Ibero-Americano, Madrid, vol. 30, 1928, pp. 5-32, vol. 32, 1929, pp. 123-160.)

¹⁷ Quodlibet super decem lib. Arist., L. 1, q. 12, fol. 20 r; q. 18, fol. 19 r; q. 10, fol. 12 r; L. 10, q. 4, fol. 202 ss.

Negatur quod aliud a Deo obiectivo possit quietare voluntatem... quia, quamvis voluntatis capacitas sit finita, tamen nullum bonum finitum potest cum satiari propter naturam suam qua tendit naturaliter in Deum, tamquam in suum naturalem finem, eo quod ad imaginem Dei formata sit... Cuiuslibet enim, creaturae rationalis finis naturalis quietans est Deus et nihil aliud.¹⁸

... nulla (fructus) boni finiti quantumcumque intensa, est beatifica, cum creatura rationalis non possit satiari, nisi a visione divina.¹⁹

Juan Bockingham († 1395), considera la visión y el goce consiguiente de Dios, como la perfección suprema posible y la felicidad de la naturaleza racional; pues ésta adquiere su supremo grado de perfección en la operación más perfecta de sus facultades más perfectas sobre el objeto más perfecto, es decir, en el conocimiento intuitivo y el goce de la esencia divina:

Conclusio octava: Deo frui est creaturae rationali maximum bonum possibile. Probo sic: ...quantumcumque foret perfecta creatura rationalis adhuc finis et perfectio et felicitas illius esset Deo frui et per consequens Deo frui esset optimum bonum illius... quantumcumque creatura sit perfecta, optima potentia eius erit intellectus vel voluntas et obiectum optimum possibile est Deus: ergo optima operatio illius creaturae est operatio intellectus vel voluntatis respectu Dei; et non potest esse maior operatio respectu Dei quam Deum clare et perfecte videre et videndo amare: ergo hoc facere est finis et felicitas creaturae rationalis.²⁰

Bockingham no especifica cómo entiende esta capacidad de la naturaleza racional respecto de la visión beatífica; si como mera capacidad o como inclinación natural, propiamente dicha: el hecho de que llame a esa perfección suprema fin de la naturaleza racional, parece indicar más bien que piensa en una tendencia de la naturaleza racional a la visión de Dios.

5. Ofrece interés especial la posición de Pedro d'Ailli († 1420), en el estudio histórico del problema del apetito innato de ver a Dios por ser el primero, que sabemos, que presentó una proposición en que se niega la existencia de dicho apetito, basándose en la misma razón filosófica en que más tarde se basarían Dionisio Ryckel y Cayetano; a saber, porque, de existir tal apetito, su objeto estaría al alcance de las fuerzas naturales:

¹⁸ Super Quart. Sent., L. 1, q. 4, a. 2, fol. 333 r. — A lo largo de todo el artículo citado Inghen emplea indistintamente los términos "Deus, fructus Dei, visio Dei"; lo cual es un indicio cierto de que piensa en una posesión inmediata de Dios, cuando dice que sólo Dios puede saciar plenamente el apetito de la creatura racional.

¹⁹ Ibid., fol. 23 r; cfr. L. 1, q. 4, a. 2, fol. 20 r.

²⁰ In Quart. Sent., q. 1, Conclusio octava.

Sed debitar hoc quod sit finis ultimus naturalis creaturae rationalis, utrum Deus sui fructus Dei. Et circa hoc pono aliquas propositiones. Prima est quod fructus Dei non est finis ultimus creaturae rationalis, in quem tendat tamquam in finem sui appetitus naturalis. Patet: quia, si ita esset, ille finis esset a natura rationali naturaliter acquisibilis. Secunda est quod creatura rationalis non tendit in Deum tamquam in finem ultimum sui appetitus naturalis: quia aliter sequeretur quod natura posset huiusmodi finem habere naturaliter.²¹

Sin embargo, el Cameracense no nos presenta su pensamiento definitivo en las dos proposiciones consideradas. En efecto, surge la dificultad de que la creatura racional naturalmente apetece su felicidad; ahora bien, su felicidad es ver y gozar de Dios. Al responder a esta objeción nos da Ailli su opinión definitiva:

Sed contra primam propositionem instatur quod creatura rationalis naturaliter appetit suam beatitudinem sed ipsa fructus est eius beatitudo. Igitur eam naturaliter et appetit naturaliter appetit. Et ultra: igitur est sibi naturaliter possibilis, quia appetitus naturalis non appetit sibi naturaliter impossibile.

Pro isto pono alias propositiones. Prima est quod creatura rationalis, si nunquam audisset loqui de beatitudine quam speramus, eam non appeteret appetitus naturalis, distincte et absolute. Patet quia ignoraret istam beatitudinem nec ad eius cognitionem posset venire per naturalem rationem. Secunda est quod creatura rationalis beatitudinem, quam speramus, appetit appetitus naturalis et confuso: patet, quia quilibet talis naturaliter appetit quod bene sit sibi et quod nihil tristabile vel contrarium sustineat: et hoc est beatitudinem appetere, saltem confuso. Sed ex hoc non sequitur quod beatitudo sit creaturae rationali naturaliter possibilis, quantum dictum est, naturaliter appetatur. Unde sit tertia propositio: creatura rationalis appetit naturaliter et confuso bene appetit aliquid quod est sibi naturaliter impossibile.²²

Nihil a Deo potest satiare voluntatem obiectivam. Hoc autem solum fide creditur, nec est evidens... Actus fructus divinae est perfectissimus actus et ille solus est satisfactor voluntatis creaturae... Et ratio est quod quodlibet aliud a Deo secum affert quandam indigentiam, potissime illi potentiae quae est capax Dei... aliqua fructus Dei est ita perfecta, quod per ipsam satiatur voluntas creata, quia fructus beatificus excludit omnem indigentiam.²³

... non est nobis evidenter notum, quod fructus beatificus, quam speramus, sit nobis possibilis.²⁴

El hombre no puede naturalmente desear con un deseo absoluto la visión de Dios, porque sin la revelación no puede saber que es posible y que en ella consiste su felicidad. Naturalmente desea, de un modo

²¹ Quodlibet, super lib. sent. L. 1, q. 2, a. 2, fol. 60 r. B.

²² Ibid., fol. 60 r. C.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., fol. 63 r. III. f.

vago y general, la felicidad; pero el bien concreto al que tal deseo tiende, es, aunque el hombre no lo sabe, la visión de Dios. El hombre desea naturalmente una felicidad, que no sabe donde está, pero que realmente está en la visión de Dios; sólo en ella se sacia plenamente el apetito de la voluntad creada. La creatura racional tiende por lo tanto, por su misma naturaleza, a la visión y al goce de Dios.

6. Gabriel Biel († 1495), es uno de los pocos teólogos que durante el siglo XV negaron la existencia del apetito innato de ver a Dios. Distingue con toda claridad los conceptos de apetito innato y apetito elicitado, aunque su terminología no es siempre tan exacta y fija, pues a veces llama al primero "desiderium naturale":

Appetitus naturalis quandoque est inclinatio naturalis praecise: qui non est actus libere elicitus sed ipsammet res et naturalis tendentia rei ad id quod ipsam perficit... Alio modo est actus libere elicitus conformiter inclinationi naturali.²⁵

Concedo quod appetitus beatitudinis est naturalis: id est voluntas naturaliter inclinata est ad appetendum beatitudinem. Et ista naturalis inclinatio non est actus aliquis elicitus sed est ipsa voluntas appetere beatitudinem.²⁶

Ea, por lo tanto, claro que Biel define el apetito natural o inclinación natural como una tendencia innata anterior a todo acto cognoscitivo e identificada con la naturaleza del sujeto apetente.

Con la misma claridad distingue Biel los conceptos de felicidad, en general y en particular:

Beatitudo generaliter dicitur creaturae rationalis perfectionem non curando in quo praecise consistat... specialiter et in proposito dicitur clarum et intuitivum Dei visionem (et) amorosam fruitionem.²⁷

El apetito innato del hombre tiene por objeto, según Biel, no la visión de Dios, sino la felicidad o el bien, en general:

Bonum, ergo, in genere est finis ultimus in quem omnium hominum naturalis tendit appetitus. Hic non est actus elicitus: sed ipsammet res nata sit esse et in natura permanere: imo est ipsam appetere appetitu naturali.²⁸

Omnis homines velle beatitudinem verum est in genere et confuso tantum, saltem voluntate aptitudinali et inclinatione naturali.²⁹

²⁵ Supplementum in Quart. Sent., d. 43, q. 1, a. 2, Concl. 4, p. 423.

²⁶ Collectarium, L. 2, d. 6, q. un., a. 3, dub. 1; cfr. Supplementum, d. 43, q. 1, a. 2, Concl. 7, dub. 4, p. 430; d. 49, q. 1, a. 2, Concl. 5, p. 489; d. 43, q. 1, Concl. 7, dub. 3, p. 428.

²⁷ Supplementum, d. 43, q. 1, Concl. 4, p. 423.

²⁸ Supplementum, d. 43, q. 1, a. 3, Concl. 1, p. 481.

²⁹ Supplementum, d. 43, q. 1, a. 2, Concl. 4, p. 423; cfr. Ibid., dub. 4, pp. 429-430; d. 49, q. 1, a. 2, Concl. 5, pp. 492-493.

Secundum dubium: quid est finis ultimus naturalis creaturae rationalis: Utrum Deus sui fructus Dei vel aliud.—Respondetur per quatuor propositiones quas sunt Dominus Cameracensis, q. 2, a. 2. Prima est quod fructus Dei non est finis ultimus creaturae rationalis, in quem tendat tamquam in finem sui appetitus naturalis. Patet: quia, si ita esset, ille finis esset a creatura rationali naturaliter acquisibilis, etc.

Secunda est quod creatura rationalis non tendit in Deum, tamquam in finem ultimum sui appetitus naturalis. Patet quia aliter sequeretur quod creatura posset huiusmodi finem habere naturaliter.³⁰

Biel, por lo tanto, limita la extensión del objeto del apetito innato dentro de lo que es posible mediante las fuerzas naturales; si existe apetito innato de una cosa, ésta ha de ser naturalmente posible. Por eso niega la existencia del apetito innato del hombre a vivir siempre, "quia eum hoc non sit naturaliter possibile, non est ad hoc appetitus naturalis".³¹ A toda potencia pasiva natural debe corresponder una potencia activa natural; la potencia pasiva a la que no corresponde una potencia activa natural no es natural, sino obediencial.³²

El término del apetito natural del hombre no puede ser la visión de Dios, siendo ésta una perfección sobrenatural; tal apetito tiende a participar del bien supremo, Dios, y asemejarse a Él, según está al alcance de las facultades naturales.³³ Biel, como luego veremos, posee el concepto de una felicidad natural en la otra vida, suficiente para satisfacer el deseo natural que el hombre tiene de ser feliz.

Por lo tanto, Biel procedió a Cayetano tanto al negar la existencia del apetito innato de ver a Dios³⁴, como al basar su negación en el prin-

³⁰ Collect., L. 1, d. 1, q. 4, R. Como el mismo comenta, Biel toma a la letra estas proposiciones de Pedro d'Ailli, L. 1, q. 2, a. 2. Pero Biel no transcribe las proposiciones siguientes en que Ailli expresa su pensamiento definitivo y afirma la existencia de un deseo natural, cuyo término real es la visión de Dios, confusamente conocida. De este modo Biel al apropiarse tan sólo estas proposiciones nos manifiesta cuál es su propio pensamiento: no puede haber apetito innato de ver a Dios, porque en ese caso estaría al alcance de las fuerzas naturales la visión de Dios (In Sent. 1, 1, Trol., q. 5, vol. 19, p. 87; De Part. et Fel., a. 55, vol. 40, p. 421), al igual que lo expresan las dos primeras proposiciones de Ailli, permitiendo conjeturar que tal vez Dominus se inspiró en Ailli (como lo hizo su contemporáneo Biel), aprovechándose de él únicamente la teoría expresada en sus dos primeras proposiciones.

³¹ Supplementum, d. 43, q. 1, a. 2, Concl. 1, p. 422; cfr. Ibid., Concl. 5, p. 426; Ibid., Concl. 7, dub. 6, p. 434-435.

³² Supplementum, d. 49, q. 1, a. 2, Concl. 3, p. 492.

³³ Biel niega también que se puede probar por razón natural la posibilidad de la visión de la esencia divina. Supplementum, d. 43, q. 1, a. 2, Concl. 6, dub. 4, pp. 429-430-431; d. 49, q. 1, a. 2, Concl. 6, p. 493; a. 3, dub. 6, p. 705.

cipio de que el objeto de un apetito innato debe estar al alcance de las fuerzas naturales, de modo que a cada potencia pasiva natural tiene que corresponder una potencia activa natural.

7. En conclusión, el punto en que presentan mayor uniformidad los teólogos nominalistas es al afirmar que no se puede probar por razón natural la capacidad del alma humana a la visión de Dios (Occam, Holkot, Rubió, Ailli, Biel).

No presentan la misma uniformidad en el problema del apetito innato de ver a Dios; Occam, Woodham, Rubió y Bockingham no pueden ser clasificados como defensores de una u otra posición; Biel niega la existencia de dicho apetito; Holkot, Inghem y Ailli la afirman. Ninguno sin embargo deduce de la existencia de tal apetito la imposibilidad de que el hombre no sea destinado a la visión de Dios, como a su último fin.

Pero este punto requiere una mayor consideración; Occam trae consigo una nueva concepción de la voluntad y del poder divino, que necesariamente debería repercutir en la explicación de la gratitud de la elevación del hombre a la visión de la esencia divina.

8. El punto de partida de la concepción occamista es la distinción entre la potencia absoluta y la potencia ordenada de Dios; no debe entenderse tal distinción como si realmente hubiese en Dios dos potencias, ni como si Dios pudiese hacer algo no ordenadamente:

Sed est sic intelligenda quod posse aliquid aliquid accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo: et illa Deus dicitur posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinaret se hoc facturum, sive non: quia Deus nulla posset facere quae non erat facere: et illa dicitur posse de potentia absoluta.³⁵

Entre la potencia absoluta y la potencia ordenada solamente media el acto libre de la voluntad divina, por el que ha querido obrar según tales leyes por el mismo instituidas. Una vez supuesto este acto de la divina voluntad, existe para Dios la "necessitas ex suppositione" a un orden determinado; independientemente de ese acto existía una "necessitas absoluta" respecto de lo contradictorio.³⁶

Anteriormente a este acto libre de Dios, la voluntad y el poder divino no tienen más límites que lo contradictorio. El principio de no contradicción es en el pensamiento de Occam la única ley que tiene valor

³⁵ Quodlibet, q. 6, q. 1.

³⁶ Quodlibet, q. 6, q. 2.

ontológico independientemente del querer divino; lo único que Dios no puede, de potencia absoluta, es separar una cosa de sí misma, porque esto incluye contradicción.

Todas las demás leyes ontológicas, todas los demás vínculos que liguen unas realidades contra otras, son total y absolutamente contingentes; su valor ontológico, no ya sólo su realidad existencial, depende únicamente del querer divino. Ninguna necesidad o vinculación ontológica de causa a efecto, de medio a fin, y en general, de un antecedente cualquiera a un consecuente realmente distinto, es independiente de la voluntad de Dios. Toda necesidad de sucesión entre dos realidades, toda exigencia o vinculación de una respecto de otra, depende exclusivamente del divino querer, que ha establecido unas leyes determinadas de sucesión, como pudo haber establecido otras³⁷.

Basta que dos cosas cualesquiera sean realmente distintas para que Dios pueda "de potencia absoluta", hacer existir indefinidamente la una sin la otra:

*Deus potest omne absolutum distinctum ab alio separare et in esse sine eo conservare*³⁸.

"De potencia ordinata" Dios no puede menos de obrar según un determinado orden de sucesión de unas realidades respecto de otras; pero "de potencia absoluta", Dios pudo haber establecido un orden cualquiera, de modo que a una realidad determinada no sucediera otra determinada. Toda vinculación entre dos realidades creadas cualesquiera depende únicamente del querer divino:

... quando aliqua plura sunt in potestate divina, quorum unus dependet ab alio, Deus potest conferre unum non conferendo reliquum: sic se habent gratia et gloria...³⁹

... quando a Deo producuntur duo effectus ordinati, quorum unus est prior et alius posterior, potest Deus conferre alicui effectum priorem non conferendo sibi posteriorem: sed gratia et gloria sunt duo effectus producti a Deo: gratia est prior... et gloria est posterior: igitur potest Deus conferre alicui gratiam... et non conferre sibi gloriam⁴⁰.

Aun supuesta la existencia de una realidad creada cualquiera, Dios es totalmente libre para causar o no otra realidad cualquiera; ninguna

³⁷ Puede verse el magnífico estudio de P. Vignaux, *Justification et Prédestination au XIV^e siècle*, pp. 158-160; *Des. Théol. Cath.* tom. XI, col. 764-776; E. Gilson, *La Philosophie au Moyen-Âge*, p. 604-606.
³⁸ *Quodl.* 6, q. 1.
³⁹ *In quatt. Sent.*, L. 3, q. 5, III, J.
⁴⁰ *Ibid.*, L. 3, q. 5, III, E.

cosa se sigue necesariamente de otra independientemente del querer divino⁴¹.

De igual modo ninguna necesidad hay para Dios de una causa o medio creado cualquiera para la consecución de un determinado efecto o fin; todo lo que Dios obra mediante las causas segundas puede obrarlo igualmente por sí mismo sin ellas:

*Quidquid Deus potest facere mediante causa secunda in genere causae efficientis vel finis, potest immediate per se*⁴².

De este modo solamente el principio de no-contradicción es independiente del querer y del poder divino; basta cualquier indicio, que nos manifieste que dos cosas no son realmente idénticas, para que podamos afirmar que Dios puede "de potencia absoluta" hacer existir la una sin la otra. Si una cosa existe algún tiempo sin otra, puede Dios hacerla existir indefinidamente sin la otra:

... quodcumque aliqua qualitas absoluta stat per tempus in aliquo subiecto cum carentia alterius rei absolutae, potest per divinam potentiam absolutam stare in perpetuum cum carentia eiusdem⁴³.

Si dos cosas no existen ni en el mismo lugar ni en el mismo sujeto, Dios puede "de potencia absoluta" hacer existir la una sin la otra, y en general, mientras no haya contradicción, Dios puede hacer existir indefinidamente una cosa sin todo aquello que le conviene contingentemente, es decir, sin todo lo que no es ella misma por identidad:

... omnis res absoluta distincta loco et subiecto ab alia re potest per potentiam divinam existere alia re absoluta destructa⁴⁴.

... ubi quodlibet aliquorum convenit alicui contingenter, si non sit contradictio, Deus potest facere ipsum sine omnibus simul⁴⁵.

9. Occam es un lógico inflexible; no se detiene ante ninguna de las consecuencias de los principios por él establecidos.

Su concepción acerca de la voluntad y el poder divino lógicamente conduce a la negación del valor intrínseco de la gracia en orden a la consecución de la gloria; no vacila en admitir la consecuencia; si la gracia conduce a la gloria es únicamente porque Dios libremente ha ordenado dar la gloria al que posea la gracia. Como ha querido esto,

⁴¹ *Cfr. In quatt. Sent.*, L. 1, d. 17, q. 1, III, L; L. 3, q. 5, III, G; L. 1, d. 17, q. 2, III, D.
⁴² *Quodl.* 6, q. 1; *Ibid.*, q. 6; *In quatt. Sent.*, *Prod.*, q. 1, B, B.
⁴³ *In quatt. Sent.*, L. 1, d. 17, q. 1, III, R; *Quodl.* 5, q. 2; L. 3, q. 5, G.
⁴⁴ *Quodl.* 6, q. 6.
⁴⁵ *Quodl.* 6, q. 5.

pudo igualmente no quererlo; la vinculación ontológica entre la gracia y la gloria es totalmente contingente; son dos cosas realmente distintas y, por lo tanto, Dios pudo hacer existir la una indefinidamente sin la otra:

*Posita quaecumque charitate quae sit una res absoluta, potest Deus de potentia sua absoluta velle sibi nunquam dare vitam aeternam et per consequens non est talis acceptus Deo*⁴⁶.

*Deus nihil agit ad extra de necessitate nec aliquid aliud a se vult necessario: ergo quaecumque acta posita in viatore Deus non de necessitate naturae vult sibi dare vitam aeternam et per consequens potest non acceptare talem actum*⁴⁷.

... idem actus qui modo elicitur ab habente charitatem et est meritorius posset Deus de potentia sua absoluta non acceptare eum: et tunc non esset meritorius et tamen esset idem actus et charitas eadem.

Aliter enim sequeretur quod aliqua creatura posset Deum necessitare ad aliquid in futuro faciendum, quia habita charitate necessitaretur, Deus aliquando in futuro dare habenti charitatem vitam aeternam⁴⁸.

Si la gracia existe algún tiempo en el hombre sin la gloria, Dios puede de potencia absoluta conservar eternamente al hombre en gracia y no darle la gloria:

*Deus potest conservare talem actum et habitum (gratiam) in viatore sine vita aeterna per tempus; ergo potest semper se conservare in perpetuum, quia eadem ratio est*⁴⁹.

... per tempus stat ipsa forma (gratia) cum carentia actus beatifici: ergo de potentia Dei absoluta potest Deus conservare istam formam sine actu beatifico. Sed quidquid potest Deus facere, potest disponere et ordinare: ergo potest Deus ordinare quod ille habet talem formam et tamen quod nunquam habet vitam aeternam⁵⁰.

La concepción occamista conduce también lógicamente a la consecuencia, que Occam explícitamente formula, de la no-necesidad absoluta de la gracia para conseguir la gloria. Lo que Dios hace mediante una causa segunda, puede hacerlo por sí mismo inmediatamente: ergo potest sine ea (charitas) Deus potest dare alicui vitam aeternam⁵¹. Si la razón única de que al que tiene la gracia Dios da la gloria es la aceptación libre de Dios, de igual modo "de potencia absoluta" pudo Dios ordenar

⁴⁶ *In quatt. Sent.*, L. 1, d. 17, q. 1, III, L; *cfr.* L. 3, q. 5, III, E, F.
⁴⁷ *Quodl.* 6, q. 2.
⁴⁸ *In quatt. Sent.*, L. 1, d. 17, q. 2, III, D.
⁴⁹ *Quodl.* 6, q. 2.
⁵⁰ *In quatt. Sent.*, L. 1, d. 17, q. 1, III, L.
⁵¹ *Quodl.* 6, q. 2.

dar la gloria al hombre "in puris naturalibus" y aún en estado de pecado⁵².

Todo el valor de los actos meritorios depende únicamente de la gratuita y libre aceptación divina; ninguna diferencia en el valor intrínseco del acto meritorio puesto en gracia y un acto puesto "ex puris naturalibus"; todo el valor meritorio de ambos es en virtud de la divina aceptación:

*Deus potest ita acceptare actum dilectionis naturalis, sicut quaecumque alium actum elicitum mediante charitate*⁵³.

... omnis actus charitatis quem secundum communem cursum habemus in via est eiusdem rationis cum actu ex puris naturalibus possibili... Verumtamen illum actum esse meritorium non est in potestate naturae humanae, sive habet charitatem sive non habet, sed est in libera Dei acceptance: ita quod sive charitas inest animae sive non inest et actu elicto adhuc est in potestate Dei acceptare illum actum tanquam meritorium vel non acceptare⁵⁴.

10. La libre aceptación de Dios, es, en todo caso, la razón única de que sea concedida al hombre la gloria.

La concepción occamista acerca del poder y la voluntad divina trae consigo necesariamente una nueva concepción de la gratitud de la visión beatífica:

... posita quaecumque charitate, quae sit una res absoluta, potest Deus de potentia sua absoluta velle sibi nunquam dare vitam aeternam et per consequens non est talis acceptus Deo. Ideo dico quod ad hoc quod anima sit grata et accepta Deo, de potentia Dei absoluta nulla forma supernaturalis requiritur in anima et quaecumque posita in anima potest Deus de potentia sua absoluta illam non acceptare, ut sic semper contingenter et libere et misericorditer et ex gratia sua beatificat quaecumque, ut ex puris naturalibus nemo possit mereri vitam aeternam, nec etiam ex quibuscumque donis collatis a Deo, nisi quia Deus contingenter, libere et misericorditer ordinavit quod habens talia dona possit mereri vitam aeternam, ut Deus per nullam rem possit necessitari ad conferendum cuiuscumque vitam aeternam; et sic etiam propria opinio maxime recedit ab errore Pelagii: ipse enim Pelagius posuit quod, si aliquis habere actum bonum ex genere, Deus necessitatur ad conferendum sibi vitam aeternam, et non mere ex gratia sua, ita quod necessario foret iniustus si sibi non tribueret vitam aeternam. Opinio autem praedicta⁵⁵, quamvis non ponat actum elicitum ex puris naturalibus sic necessitare Deum, ponit tamen aliquam formam supernaturalem creatam a Deo necessitare Deum. Ego autem pono quod nulla

⁵² *Quodl.* 9, q. 4; *In Sent.*, L. 1, d. 17, q. 1, III, R; L. 3, q. 5, III, E, G.
⁵³ *In quatt. Sent.*, L. 3, q. 5, E.
⁵⁴ *Ibid.*, L. 1, d. 17, q. 2, III, D; *cfr.* *Ibid.*, q. 3, B-E.
⁵⁵ Se refiere a la opinión de Pedro Auriol que refuta: *In Prim. Sent.*, d. 17, p. 1, a. 2. *Cfr.* Vignaux, *loc. cit.*

forma nec naturalis nec supernaturalis potest Deum sic necessitare, quin non inanimat contradictionem quod talis forma quaecumque sit in animis et tamen quod Deus nunquam velit sibi conferre vitam aeternam, imo ex mera gratia sua liberaliter dabit, cuiusmodi debet, quantum de potentia ordinata aliter non possit facere, propter legem voluntarie et contingenter a Deo ordinatae.⁵⁶

He aquí en síntesis el pensamiento de Occam acerca de la gratuidad de la visión beatífica: a) la gloria es concedida al hombre por pura gracia de Dios; es un efecto que depende únicamente de la libertad y liberalidad de Dios; no tiene más razón de ser que un acto libre y gratuito de la divina voluntad; b) por lo tanto, Dios pudo libremente no concederle nunca a ningún hombre; las expresiones de Occam son universales; c) tan gratuita y contingentemente premia Dios con la gloria los actos hechos en gracia, como podría premiar los hechos "ex puris naturalibus": "de potentia absoluta" podría no conceder la gloria al hombre en gracia; d) sin embargo, "de potentia ordinata", es decir, una vez que así libremente lo ha ordenado, no puede menos de conceder la gloria al hombre en gracia.

No todos los elementos que integran el pensamiento de Occam acerca de la gratuidad de la visión de Dios son exclusivamente suyos. Tanto S. Tomás y Escoto, como sus respectivas escuelas, afirmaban igualmente que la visión de la esencia divina y los dones sobrenaturales, en general, han sido concedidos a la naturaleza humana por pura liberalidad, por un acto totalmente gratuito de la divina voluntad. Lo mismo dice Occam al afirmar que ningún hombre puede "ex puris naturalibus" merecer la vida eterna, sino que Dios se la concede gratuitamente, por pura liberalidad y, por lo tanto, pudo "de potentia absoluta", en otro orden escogido por Él, no concedérsela.

La novedad occamista consistía en afirmar que la gloria sigue siendo tan contingente y gratuita respecto del hombre, después que Dios le ha concedido el don sobrenatural y gratuito de la gloria santificante, como lo es respecto del hombre considerando "in puris naturalibus"; de este modo queda totalmente destruido el valor intrínseco—ex natura rei—de la gracia en orden a la consecución de la gloria.

Fuera del principio de la no-contradicción, que posee en sí mismo una necesidad absoluta independientemente del libre querer de Dios, reina una total y radical contingencia; si Dios "de potentia ordinata" no puede menos de obrar dentro de determinadas normas, éstas han sido libremente por Él instituidas: propter legem voluntarie et contingenter a Deo ordinatae.⁵⁷

⁵⁶ In Quatt. Sent., L. 1. d. 17. q. 1. L-M.

Por eso Occam con lógica inflexible admite como posibles "de potentia Dei absoluta" todas las hipótesis imaginables con tal de que no incluyan contradicción manifiesta.⁵⁸

- a) Dios pudo conceder al hombre la gloria, sin concederle previamente la gracia⁵⁹;
- b) concederle la gracia santificante y conservársela eternamente, sin concederle la gloria⁶⁰;
- c) perdonar al hombre el pecado original y el actual, sin infundirle la gracia⁶¹;
- d) conceder al hombre pecador la vida eterna⁶²;
- e) concederle al hombre que estuviera "in puris naturalibus", sin pecado ni gracia⁶³;
- f) castigar eternamente a quien no tuviese pecado alguno⁶⁴.

11. Occam no se propuso la hipótesis de que el hombre muriese "in puris naturalibus", sin pecado ni gracia; afirmó expresamente—de potentia Dei absoluta—la posibilidad de que el hombre estuviera en esta vida en tal estado⁶⁵. De haberse propuesto la hipótesis de que el hombre muriese en tal estado, Occam podría haber dado cualquiera de las siguientes respuestas:

- a) Dios podría querer darle la gloria (Dios puede de potencia absoluta dar la gloria sin la gracia);
- b) Dios podría querer castigarlo eternamente (Dios puede dar un castigo eterno sin pecado alguno previo);
- c) Dios podría conservarle así eternamente sin pecado ni gracia sin pena ni gloria: (si una cosa puede existir sin otra durante algún tiempo, puede—de potentia absoluta—existir por siempre sin ella⁶⁶).

⁵⁷ Dentro de esta concepción occamista del poder y la voluntad divina, no cabe contraponer las perfecciones naturales y las sobrenaturales como la "debido" a la naturaleza y lo "no debido". Tal distinción no tiene sentido en el pensamiento de Occam, pues, según él, las leyes que vinculan unas realidades con otras son totalmente dependientes de la voluntad divina: como estableció Dios unas determinadas leyes, pudo establecer otras. Y en efecto: de hecho no se encuentran en Occam los conceptos de "debido" e "indebido" para distinguir los dones naturales de los sobrenaturales.

⁵⁸ Quatt. 6. qu. 6.

⁵⁹ Quatt. 6. qu. 1; In Quatt. Sent., L. 3. qu. 6. E. G. J.

⁶⁰ Quatt. 6. qu. 2; In Quatt. Sent., L. 1. d. 17. qu. 1. E. M.

⁶¹ Quatt. 6. qu. 4.

⁶² Quatt. 6. qu. 4.

⁶³ In Quatt. Sent., L. 3. qu. 5. N. ad 2.

⁶⁴ "... non ineluctabiliter contradictionem peccatorem existere in puris naturalibus et per consequens Deus potest hoc facere. Sed qui est in puris naturalibus hoc est in gratia nec in culpa... Nam existens in puris naturalibus nec est gratia nec specialis acceptatione nec reprobatus. Quatt. 6. q. 4.

⁶⁵ In Quatt. Sent., L. 1. d. 17. q. 1. III. R.

12. Si Occam no pensó en la hipótesis de un hombre que muriese "in puris naturalibus" sin pecado alguno y sin la gracia, Roberto Holkot en cambio propone el caso con toda claridad; suponemos que Dios crea un hombre "in puris naturalibus" y que este hombre, después de algún tiempo de vida, muere así sin estar en pecado ni en gracia. ¿Qué haría Dios de él? No puede recibirlo en el cielo, porque entonces sería posible merecer el cielo "ex puris naturalibus"; no puede enviarlo al infierno a sufrir la pena de sentido, pues no tiene pecado personal; ni a la pena de dafio, pues ésta es la pena del pecado original del que por hipótesis carece:

Quinto sic: erect Deus aliquem in puris naturalibus et volo ut vivat per aliquam horam sic tamen quod non peccet nec habet gratiam et post horam moriatur. Quo posito quero: aut talis salvabitur aut damnabitur vel neutrum. Ultimum non potest dari quia non sunt nisi duo loca perpetui: scilicet coelum et infernum. Ergo oportet quod vadat ad alterutrum. Si ad coelum, ergo ex puris naturalibus potest mereri vitam aeternam: si ad infernum, ergo vel ad poenam damni vel sensus. Secundum non potest dari, quia nunquam peccavit. Si ad poenam damni, ergo peccato originali nulla correspondet poena. Probo: quia, si contraxisset peccatum originale, non plus puniretur quam modo: ergo, etc. Ergo Deus iniuste puniret et insufficienter isto casu posito.⁶⁷

Holkot resuelve esta objeción, que se presenta contra la justicia de Dios al gobernar el mundo (Utrum Creator generis humani iuste gubernet genus humanum) inspirándose totalmente en los principios occamistas. No esperamos que nos diga que Dios en ese caso daría al hombre un estado de felicidad natural, cual corresponde a la naturaleza humana; esta respuesta no tiene sentido dentro del pensamiento de Occam. Dios podría en ese caso hacer de ese hombre lo que quisiera o aniquilarlo o darle la gloria o enviarlo al infierno o conservarlo fuera de él eternamente; cualquiera cosa de éstas que ordenase, obraría justamente, pues obraría conforme a lo ordenado por Él mismo; porque una cosa es justa por el nuevo hecho de quererla Dios:

Ad quintum quando arguitur de homine creato sine originali, etc., nihil habemus legere secundum legem statutam nunc. Deus tamen posset multipliciter ordinare, sicut sibi placeret, vel annihilando ipsum vel conservando sibi vitam aeternam sine meritis. Et non valet, ponitur in coelo sine meritis: igitur homo potest mereri coelum ex puris naturalibus, sicut patet. Et posset eum ponere in inferno, si vellet; vel posset eum manentem extra pro semper, sicut vellet; et quicquid faceret, iuste facere tertio modo exponendo ly iuste... si iuste

⁶⁷ In Quatt. Sent., L. 2. q. 1. III. A.

exponatur, idest sicut deest Deum et convenit creaturae; et hoc est generaliter, sicut ipse vult. Unde isti termini convertuntur: hoc est iustum et Deus vult hoc.⁶⁸

13. El pensamiento de Adán Woodham acerca del poder y la voluntad de Dios está inspirado totalmente en Occam.

Toma de él el concepto de potencia absoluta y ordenada⁶⁹ y sus tesis o están tomadas exactamente de Occam o, al menos, se inspiran ciertamente en sus principios:

- a) Dios puede "de potentia absoluta" perdonar al pecado sin infundir la gracia santificante⁷⁰;
- b) puede crear al hombre "in puris naturalibus" y concederle la gloria, sin necesidad de concederle previamente la gracia⁷¹;
- c) Dios puede "de potentia absoluta" hacer coexistir en el alma el pecado mortal y la gracia, es decir, la entidad física de la gracia; porque en ese caso al no ser tal hombre acepto a Dios, tal entidad no podría llamarse gracia:

... gratia creata de potentia Dei absoluta stare potest cum peccato mortali... tunc qualitas quae est gratia, non remaneret gratia si stare cum culpa mortali, quod intelligendum est quod non maneret gratia illi, si quod ille per eam esset gratus et acceptus Deo.⁷²

Es esta una consecuencia lógica del concepto occamista de la gracia; si ésta—por su propia naturaleza—no posee valor alguno en orden a la consecución de la gloria, sino que todo su valor consiste en la libre aceptación de Dios, Dios puede—de potentia absoluta—no aceptar para la gloria el alma en gracia y hacer que ésta coexista en el alma juntamente con el pecado mortal.

Más aún, Woodham afirma como posible la hipótesis de que Dios castigara eternamente con la pena de sentido y de dafio en el infierno a un hombre, mientras éste, en estado de gracia, amaría a Dios sobre todas las cosas⁷³. Es siempre el mismo principio; fuera de lo contradictorio, todo lo demás depende únicamente del querer y poder divino.

Tocante al problema de la posibilidad de la naturaleza pura, Woodham considera la hipótesis—puramente imaginaria—de que el Adán hubiese muerto antes de cometer el pecado:

⁶⁸ In Quatt. Sent., L. 2. q. 1. III. J.

⁶⁹ Ibid., L. 1. d. 17. q. 1. fol. 60 r; q. 2. fol. 66 r.

⁷⁰ Ibid., L. 1. d. 17. q. 2. fol. 66 r.

⁷¹ Super Quatt. Sent., L. 1. d. 17. q. 3. fol. 66 r; q. 2. fol. 63 r; fol. 60 r.

⁷² Ibid., L. 1. d. 17. q. 3. fol. 77 r.

⁷³ Ibid., L. 1. d. 17. q. 3. fol. 77 r.

"... tunc, in solis naturalibus non erat dignus nec poena nec gloria; igitur, si tunc mortuus fuisset, neutrum fuisset sibi..."⁷²

14. La actitud de Guillermo Rubió en el problema de la posibilidad del estado de naturaleza pura marca un momento importante en el desarrollo de dicha teoría: él es el primero en afirmar explícitamente la posibilidad de que Dios dejara definitivamente al hombre en la otra vida en un estado intermedio entre la gloria y la pena, sin la una y la otra, "in puris naturalibus".

Comienza por afirmar que Dios puede "de potentia absoluta" perdonar al hombre cualquier pecado sin necesidad de infundirle la gracia, basándose en el principio, de inspiración escolástica, de que "culpam a Deo remitti non est aliud quam ipsam a Deo non imputari ad poenam sibi debitam" y en el principio ocamista de que Dios puede dar la gloria, y, por lo tanto, perdonar el pecado, sin infundir previamente la gracia "cum gratia et gloria realiter sint distinctae"⁷³.

A continuación Rubió nos sorprende con la siguiente conclusión que transcribimos íntegramente, dada su importancia en el problema que estudiamos:

Tertia conclusio est, quae sequitur ex praedictis: est quod Deus possit facere hominem in statu neutro tam in vita praesenti quam etiam in sequenti. Haec probatur: et primo, quod in praesenti posset quis esse in statu neutro: quoniam, ut probatum est, in prima conclusione: Deus potest cuilibet remittere culpam non infundendo ipsi gratiam: ergo potest quis esse in praesenti sine culpa et sine gratia: sed omnis talis esset in statu neutro, quia videlicet nec dignus odio nec amore, hoc est, nec pena nec gloria: ergo, etc. Confirmatur quia dignus odio nec amore, hoc est, nec pena nec gloria: ergo, etc. Confirmatur quia omnis ille esset in statu neutro ad habendam poenam nec gloriam in sequenti: sed talis posset esse, quia haec duo, videlicet, poena et gloria non sunt immediata nec contradictoria opposita, quod alterum sit in sequenti necessario conferendum: ergo, etc. Ex hoc secundo sequitur, quod etiam posset aliquis existere in statu neutro in sequenti: quoniam potius existere sine poena et gloria in sequenti, potest esse in statu neutro: sed quilibet posset esse in sequenti, sicut in praesenti, in puris naturalibus, nulli sibi incurrenda nec gloria nec poena: ergo, etc. Confirmatur: quoniam gloria beatorum et poena damnatorum non magis sunt immediata nec contradictoria opposita in sequenti quam in praesenti: sed in praesenti nec sunt immediata nec contradictoria opposita: cum nullus viatorum habet poenam aliquam damnatorum nec gloriam beatorum: ergo nec in sequenti oportet necessario habere alterum praedictorum...⁷⁴

⁷² Super quatt. sent., I, 1, d. 17, q. 3, fol. 67 v.
⁷³ In quatt. sent., I, 4, d. 1, q. 4, fol. 104 r; cfr. Eamio, Ocam., I, 4, d. 14, q. 1, n. 6; d. 16, q. 2, n. 7; 18; Report. d. 4, 16, q. 1, n. 18-22.
⁷⁴ Super quatt. sent., I, 4, d. 1, q. 4, fol. 104 v.

15. Rubió afirma aquí explícitamente una verdadera posibilidad "de potentia Dei absoluta", es decir, en otro orden o economía libremente elegido por Dios; precisamente está contraponiendo, proposición por proposición, lo que Dios pudo haber instituido con lo que de hecho ha instituido; ahora "de facto nulli Deus unquam remittit culpam mortalem nec remittit cui non infundat gratiam" "...nullus unquam fuit, nec est, nec erit, in statu neutro in futuro nec etiam in praesenti... quilibet est in culpa vel in gratia in praesenti et poena vel gloria in sequenti"; pero ambas cosas son posibles "talis autem posset esse"⁷⁵.

La afirmación de Rubió es universal; afecta a todos los hombres. Aunque a veces emplea términos particulares "quis, aliquis", no pretenda con ellos limitar la extensión de su conclusión, que presenta un carácter universal: "Deus posset facere hominem", "cuilibet, omnis talis, omnis ille, quilibet, nullus viatorum".

El estado, cuya posibilidad afirma Rubió en la otra vida y que él llama "in puris naturalibus", es un estado intermedio entre la pena y la gloria, con carencia absoluta de la felicidad sobrenatural y de pena alguna positiva o negativa:

... (talis) esset beatitudine privatus, non tamen aliqua poena punitus... huius beatitudinis caretia non esset poena in illis, qui essent in statu neutro absque poena et gloria in sequenti⁷⁶.

Rubió no explica en qué consistiría positivamente tal estado; no habla de una felicidad natural. Se limita a explicar en qué consistiría negativamente, afirmando que no sería un estado como el de los niños del limbo, quienes tienen el pecado original, cuya pena es la privación de la visión de Dios, mientras que el hombre "in puris naturalibus" estaría "sine omni pena et gloria absolute"⁷⁷.

Para probar la posibilidad de tal estado aduce Rubió la razón de que no existe una oposición inmediata y contradictoria entre el estado de felicidad sobrenatural y de eterna pena; es posible un estado intermedio. La prueba de ello está en que en esta vida el hombre no se halla, ni en estado de gloria, ni en estado de pena; si pues en esta vida es posible un estado intermedio, también lo sería en la otra. De la posibilidad de un estado del hombre durante algún tiempo, deduce la posibilidad del mismo en una duración cualquiera.

Este raciocinio es de inspiración ocamista; si una cosa puede existir sin otra durante algún tiempo, puede existir perpetuamente sin ella;

⁷⁵ Super quatt. sent., I, 4, d. 1, q. 4, fol. 105 r. v.

⁷⁶ Ibid., I, 4, d. 1, q. 4, fol. 105 v.

⁷⁷ Super quatt. sent., I, 4, d. 1, q. 4, fol. 106 r.

si varias perfecciones convienen contingentemente a una cosa, Dios puede hacerla existir sin todas ellas⁷⁸.

Pero no es tan sólo en este raciocinio en el que Rubió basa su afirmación de que Dios pudo no destinar al hombre a la visión beatífica; por el contrario, llega a la misma conclusión partiendo de otros principios, que ciertamente no están inspirados en Occam. Al tratar de la pena de los niños del limbo afirma Rubió que no padecen, independientemente de su libre querer, dolor ni tristeza alguna por la carencia de la visión beatífica; pero no tiene dificultad en reconocer, como probable, que, cuando voluntaria y libremente piensen en su estado de privación de tan gran bien, sentirán alguna tristeza por ella⁷⁹.

A continuación trata de demostrar la justicia de Dios al privar a los párvulos de la visión beatífica, a pesar de que no han cometido pecado ninguno; si un señor promete (gratuitamente) una cosa a un vasallo, para él y para sus descendientes, con alguna condición, y el vasallo no la observa, el señor puede justamente no darle ni a él ni a sus hijos la cosa prometida: "quoniam licet filii non peccaverint nec per consequens sint puniendi poena aliqua positiva; possunt tamen puniri poena quiescentis privativa, videlicet carentia talis boni eis debiti, quia promissi in conditione illa in promissione apposita non servata". Así ocurre en los niños del limbo; Dios concedió a Adán la justicia original y le prometió la gloria para él y para sus descendientes, bajo la condición de observar su mandato; al no observar Adán esta condición, justamente sus descendientes son privados de la justicia original y de la visión beatífica: "quia licet sit iniustitia et crudelitas malum inferre alicui non decenter, nullius tamen est iniustitia bonum auferre non merenti. Sed discedentes cum solo originali, licet non mererent affligi poena aliqua positiva, non tamen etiam meruerunt consolari in gloria sempiterna. Ergo licet nulla poena sensus iuste possit eis infligi, potest tamen sine aliqua iniustitia, imo, cum magna iustitia eis subtrahi gloria". Al igual que Dios obra justamente al privar a los demás hombres del don de la justicia original "propter consimilem rationem"⁸⁰.

Confirmar: quia licet sit liberalitas et misericordiae dare alicui non suum et iniustitia auferre suum; nullius tamen est crudelitas nec iniustitia

⁷⁸ Quatt. 6, q. 2, etc.; Quatt. 6, q. 5. — Rubió sigue también a Occam en su concepto de la justificación: la gracia no posee—ex natura rei—valor intrínseco alguno en orden de la consecución de la gloria; Dios ha querido libremente vincular a ella la gloria eterna, como pudo haberla vinculado a cualquier otro hábito sobrenatural o natural. Más aún "de potentia absoluta" podrían consistir en sí misma la gracia y el pecado mortal. (Super quatt. sent., I, 4, d. 1, q. 4, fol. 104 v-105 r.)
⁷⁹ Super quatt. sent., I, 2, d. 4, 22, q. 2, fol. 363 p-v.
⁸⁰ Super quatt. sent., I, 2, d. 32, q. 1, fol. 364 r.

ipsi non concedere alicuiam. Sed praemium sempiternum nulli debitum est, tamquam suum: ergo licet sit liberalitas et misericordiae in Deo alicuius dare, nullius tamen est iniustitia alius ipsam subtrahere seu non dare... obligatio ad poenam positivam et realiter afflictivam semper eripit et supponit in obligato culpam aliquam propriam. Non autem talis eripit obligatio ad poenam negativam⁸¹.

Esta explicación de Rubió ciertamente no está inspirada en la filosofía de Occam; por el contrario es incompatible con ella; Dios no obra injustamente, porque el bien de que priva a los niños del limbo, es un bien prometido por Él (bajo condición) por pura liberalidad, gratuitamente; la visión de Dios no es debida a ningún hombre. Hubiese Dios obrado injustamente si hubiese infligido pena positiva a quien no había cometido culpa alguna personal.

En la filosofía de Occam no tiene sentido hablar de justicia o injusticia de Dios respecto del hombre, independientemente de las leyes libremente establecidas por Dios, sin más límites que el contradictorio. Dios puede según Occam "de potentia absoluta" castigar eternamente a quien no tenga pecado alguno: Holkot y Woodham tienen afirmaciones semejantes, como las encontraremos, luego en Ailli y Biel: una cosa es justa, porque Dios la quiere y no viceversa. Rubió basa su solución en que la visión beatífica, como la justicia original, es un bien indebido al hombre, que Dios liberalmente ha querido concederle; por eso puede Dios sin incurrir en injusticia privar de ellos al hombre sin pecado personal; en una palabra, la explicación de Rubió se basa en la gratuidad de la visión beatífica, concedida por él como un don indebido a la naturaleza, aunque enuebre dicho concepto bajo apariencias un tanto jurídicas.

El don de la justicia original era, según él, un don sobrenatural, es decir, inasquible mediante las fuerzas naturales, del que hubiese carecido el hombre de ser creado "in puris naturalibus"⁸². La visión beatífica está igualmente fuera del alcance de las fuerzas naturales y, por eso, el que sea o no sea concedida al hombre depende tan sólo de la divina voluntad:

Deus dicitur obiectum voluntarium, quia in sua potestate est quod intelligatur vel non est, per consequens quod, sit obiectum vel non... hoc modo est obiectum voluntarium respectu actus beatifici tantum⁸³.

⁸¹ Ibid.

⁸² Super quatt. sent., I, 2, d. 30, q. 1, fol. 298 v, 299 r; q. 2, fol. 299 v, 301 r; fol. 304 r.

⁸³ Super quatt. sent., I, 2, d. 49, q. 1, fol. 284 v; I, 4, d. 49, q. 11, fol. 25 v.

Por lo tanto, la sobrenaturalidad y gratuidad de la visión de Dios es, según Rubió, la razón por la que Dios pudo justamente no concederla a los niños del limbo, a pesar de no tener sino el pecado original. Pero todavía nos da Rubió otra explicación que nos revela por completo su pensamiento acerca de la gratuidad de la visión beatífica y la posibilidad de que Dios no destinase el hombre a ella:

Præterea: eadem poena quæ Adam non peccante, potuerunt sine iniustitia puniri eius filii, potuerunt etiam puniri iuste propter suum peccatum: sed Adam non peccante, præmium sempiternum nulli fuisset debitum, nisi fuisset promissum: et per consequens sine aliqua iniustitia potuisset tam ipsi quam alii non peccantibus non dari præmium sempiternum: ergo multo magis nunc post primorum parentum peccatum⁸⁷.

De no habería Dios prometido, no solamente sería *indebida* la visión beatífica, a Adán y sus descendientes después del pecado de Adán, sino que igualmente la hubiera sido, aunque ni Adán ni ningún otro hubiese pecado; y por lo tanto, Dios hubiese podido no conceder la visión beatífica a la naturaleza humana con toda justicia, aunque el hombre no hubiese pecado. La visión beatífica, siendo *indebida* aún al hombre inocente, es concedida por Dios por pura liberalidad; por eso pudo no concederla.

Rubió no se detiene a explicar cuál hubiera sido en ese caso hipotético, pero posible, el destino último del hombre. Como ya hemos dicho, no se encuentra en él el concepto de una felicidad natural en la otra vida, como se halla ya en otros teólogos contemporáneos. Se limita a describir negativamente este estado posible del hombre en la otra vida, como un estado carente, tanto de la felicidad sobrenatural, como de toda pena positiva o negativa; a tal estado le llama "in puris naturalibus". Pero, de todos modos, es interesante constatar, que ya en la primera mitad del siglo xv—siglo y medio antes que Cayetano—, había sido afirmada, de un modo explícito y universal, la posibilidad de que Dios no destinase al hombre a la visión beatífica y, sobre todo, que se afirmase dicha posibilidad, como un corolario de la gratuidad de dicha visión.

16. Marsilio de Inghem apenas presenta ningún elemento interesante en el problema. Define las perfecciones sobrenaturales como lo sobreañadido (*superadditum*) a la naturaleza, no ya como lo *indebido* a ella, en oposición a las naturales o debidas⁸⁸.

⁸⁷ *Super quatt. Sent.*, l. 2, d. 32, q. 1, fol. 364 r.

⁸⁸ *Super quatt. Sent.*, l. 2, q. 4, a. 1, fol. 228 v; q. 18, a. 1, fol. 296 r.

La sobrenaturalidad de la visión beatífica la pone en que no está al alcance de las fuerzas naturales⁸⁷, sino que Dios libremente la causa.

... non fit in creatura visio Dei naturaliter sed Deus eam libere facit lumine glorie gratis dato et infuso⁸⁸.

Afirma que aunque de hecho en la actual economía, elegida por Dios, no se da estado intermedio entre la gracia y el pecado, tal estado pudo darse en otra economía, es decir, "de potentia Dei absoluta⁸⁹". Pero nada dice de la posibilidad de que el hombre no fuese destinado por Dios al fin sobrenatural.

Nos habla de un fin último natural de los ángeles, que contraponen al sobrenatural y que define "quies naturalis in Deo", el descanso natural del ángel en Dios al que por solas las fuerzas ama sobre todas las cosas, no como "bonum supernaturale", sino como Autor de los dones naturales⁹⁰.

Al tratar de la pena de los niños del limbo indica la dificultad de que deben sufrir al verse privados de la visión de Dios, un bien tan conveniente y apetecido por la naturaleza. Responde que, aunque concuerden su estado, no sufren por no ver a Dios, porque Dios no querrá concurrir a la producción de tal sufrimiento. Por otra parte, "hanc cognitionem non ingret eis aliquem dolorem, eo quod sciunt sibi gloriam non debere". No sólo no odiarán a Dios, sino que "ut Auctorem sui esse et cognitionis naturalis affectione diligunt aliquo modo"⁹¹.

17. Si Inghem apenas ofrece interés en el problema de la posibilidad de la no-elevación del hombre al fin sobrenatural, su contemporáneo Juan Bockingham, en cambio, merece una atención especial en este problema.

Propone la cuestión de si, en el caso de que Dios crease la creatura racional privada de la gracia santificante, sin culpa alguna suya o ajena, tal privación sería en ese caso pecado:

Utrum si Deus crearet creaturam rationalem cum privatione gratie gratum facientia sine demerito ipsius vel alienius alterius nunquid talis privatio esset culpa mortalis⁹².

⁸⁷ *Ibid.*, l. 2, q. 4, a. 2, fol. 229 r.

⁸⁸ *Ibid.*, l. 2, q. 4, a. 2, fol. 32 r.

⁸⁹ *Super quatt. Sent.*, l. 4, q. 2, a. 1, fol. 486 r-487 r.

⁹⁰ *Ibid.*, l. 2, q. 4, a. 2, fol. 229 r.

⁹¹ *Ibid.*, l. 2, q. 18, a. 5, fol. 321 r-v; 312 r.

⁹² *De quatt. Sent.*, q. 6, concl. 8, dub. 3.

entonces su último fin; como Rubió, no posee el concepto de una felicidad natural y se limita a describir negativamente y por exclusión ese estado intermedio posible, como algo que no es, ni la gloria del cielo, ni la pena del infierno.

Afirma su posibilidad directamente, sin justificarla o deducirla de otros principios; no podemos afirmar, como en el caso de Rubió, que la deduce de la gratuidad de la visión beatífica. Tampoco se puede afirmar que la deduce de alguno de los principios, antes expuestos, de la filosofía de Occam. Más bien se diría que no; pues, en ese caso, la respuesta lógica hubiera sido la de Holkot; si el hombre muriese sin gracia ni pecado, Dios hubiese podido o darle el cielo o condenarlo al infierno, o conservarlo fuera de ambos. Bockingham supone, más bien, que a un estado moral intermedio entre el pecado y la gracia corresponde en la otra vida un estado intermedio entre el infierno y la gloria y justifica la posibilidad del primer estado moral por la posibilidad del segundo.

18. El problema que principalmente interesa a Bockingham es el de la posibilidad de un estado de rectitud moral, puramente natural, sin don sobrenatural ninguno; afirma que la opinión común de los teólogos está por dicha posibilidad:

... admissio eam quod creatura rationalis non potest esse quin sit iusta vel iniusta... nego... quod non possit esse sine gratia gratum faciente... præter... charitatem est una naturalis iustitia quæ creatura rationalis potest esse iusta et recta sine charitate et hæc videtur esse sententia omnium doctorum... charitas et peccatum nunc de facto opponuntur sed non formaliter⁹³.

...Dico quod de facto creatura rationalis habet duplicem rectitudinem: unam habet naturalem aliamque (quæ) est gratia gratum faciens: et in statu innocentie, posito quod angeli et homines non fuissent creati in gratia gratum faciente, adhuc habuissent iustitiam naturalem et aliud donum *superadditum* et infusum naturalibus, quod esset iustitia et dicitur iustitia naturalis originalis. Sed nunquid posset Deus creare creaturam rationalem cum sola iustitia naturali sine alio dono *superaddito* (?) credo quod sic⁹⁴.

La razón en que se basa Bockingham para afirmar la posibilidad de dicha rectitud puramente natural es la sobrenaturalidad del don infuso de la gracia y de la justicia original. Pero esta sobrenaturalidad no es concebida por él, al modo tomista o escolástico, como lo *indebido* a la naturaleza, sino tan sólo como lo *sobreañadido* a la naturaleza; los dones sobrenaturales son *sobreañadidos* por Dios a la naturaleza, por

⁹³ *Super quatt. Sent.*, q. 6, concl. 8, dub. 3.

⁹⁴ *Super quatt. Sent.*, q. 6, concl. 8, dub. 10.

lo tanto, Dios puede "de potentia absoluta" hacer que el alma exista sin ellos; si la justicia natural fuese un don sobrenatural, Dios podría separarla del alma y ésta sería mala por su misma naturaleza, lo cual es imposible:

Sed nunquid talis iustitia naturalis innocentia et immunitas a peccato sit ipsa essentia et natura rationalis vel possit esse aliquid donum *superadditum*, est dubium.

El primo arguo quod non est possibile quod sit donum *superadditum*, quia, si forte, posset Deus de potentia sua absoluta separare istam ab anima rationali... et per consequens talis creatura *natura* habet iustitiam nec innocentiam: ergo nec iniusta nec innocens, sed mala, quod est impossibile⁹⁵.

En conclusión: Bockingham afirma la posibilidad de una rectitud moral puramente natural, que deduce del hecho de que Dios puede crear al hombre sin don alguno sobrenatural, sobreañadido a la naturaleza. Afirma igualmente la posibilidad, de que el fin último del hombre no fuese la visión de la esencia divina, pero la afirma directamente sin deducirla de otros principios.

19. Pedro d'Ailli presenta muy escasos elementos en el problema que estudiamos; son suficientes, sin embargo, para ver en ellos el influjo de Occam.

En el orden actual escogido por Dios todo hombre está en gracia o en pecado mortal; pero "absolute, sine contradictione" es posible un estado intermedio "in puris naturalibus", es decir, con ausencia tanto del pecado como de la gracia, porque "aliquis potest fieri de peccatore non peccatore per solam liberam Dei acceptionem"⁹⁶.

"De potentia absoluta" Dios puede todo lo que no es contradictorio; fuera de esto todo lo demás depende tan sólo de la voluntad de Dios. Dios podría hacer coexistir en el alma el pecado mortal y la gracia, "sicut posset aliquem aeternaliter punire sine demerito. Sed illa puniatio non esset proprie pena, sed proprie discretur dolor"⁹⁷.

Gabriel Biel, es, sin duda entre los teólogos nominalistas el que más plenamente refleja el pensamiento de Occam acerca de la voluntad y el poder de Dios; la cuestión 1.^a, dist. 17, lib. 1.^o de su *Collectorium* no es sino un fiel comentario del Quodl. 6, de la dist. 17 del libro primero y de la cuestión 5 del libro tercero de Occam⁹⁸.

⁹⁵ *Ibid.*, q. 6, concl. 8, dub. 10.

⁹⁶ *Super lib. Sent.*, l. 4, q. 1, a. 3, fol. 232 B.

⁹⁷ *Super quatt. Sent.*, l. 4, q. 3, a. 3, fol. 243, F.

⁹⁸ Cfr. Fockes C., *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, pp. 102-103.

La misma definición, exactamente, de la "potencia absoluta" y "ordinata", de la "necessitas absoluta" y "ex suppositione"¹⁰⁴. Fuera de la ley de no-contradicción, todas las demás son absolutamente contingentes y dependientes de la voluntad de Dios. No quiere Dios una cosa, porque es buena y justa, sino que es buena y justa porque Dios la quiere:

... quod inferitur, Deus non potest contra rectam rationem. Verum est: sed recta ratio quantum ad exteriora est voluntas sua. Non enim habet aliam regulam cui tenetur se conformare: sed ipsa divina voluntas est regula omnium contingentium. Nec enim quis aliquid rectum est aut iustum: ideo Deus vult: sed quia Deus vult, ideo iustum et rectum...

... ipse enim est cui nemo dicere potest: cur ita facis? et, quaecunque facere potest, faciendo iusta sunt: et iuste sic ea facit¹⁰⁵.

Basta que una cosa sea realmente distinta de otra y que, por lo tanto, sin contradicción pueda existir sin ella, para que Dios puede "de potencia absoluta" (anteriormente a la ordenación libre de determinadas leyes) hacer existir la una sin la otra. Así pudo Dios no dar la gloria eterna al que muere en gracia; el que Dios conceda o no la visión beatífica, aun supuesta la presencia de la gracia santificante en el alma, depende únicamente de la libre voluntad de Dios; la gracia puede existir y existe de hecho algún tiempo sin la gloria; luego Dios puede hacerle existir perpetuamente sin ella. ¿Quién duda de que Dios puede conservar a Enoch y Elías eternamente en gracia y sin dárles la visión beatífica?

Ex quo sequitur quod Deus, quaecunque beatificat, mere contingenter, libere et misericorditer beatificat ex gratia sua... nulla forma nec supernaturali necessatur ad vitam aeternam; sed, sicut libere et contingenter infundit gratiam ex sua benignitate, ita, concessa quaecunque forma, adhuc libere et misericorditer infundit gratiam ex sua benignitate, ita concessa quaecunque forma, adhuc libere et misericorditer de sua gratia dat vitam sempiternam et semper (sine cui inuoluntaria) posset non conferre¹⁰⁶.

Es exactamente el concepto Occamista de la gratuidad de la visión beatífica; no solamente es gratuita y pudo Dios no dárle al hombre considerado "in puris naturalibus", sino aún una vez que posee la gracia santificante.

En Biel como en Occam no cabe distinguir lo natural de lo sobrenatural como lo "debido" de lo "gratuito"; no cabe decir que las perfecciones naturales comparadas a las sobrenaturales, son debidas a la na-

¹⁰⁴ Collect., L. 1, d. 17, q. 1, litt. H-J; L. 2, d. 27, q. 1, O.

¹⁰⁵ Collect., L. 1, d. 17, q. 1, K, F.

¹⁰⁶ Collect., L. 1, d. 17, q. 1, F.

turalidad. Por eso define las perfecciones sobrenaturales y las distingue de las naturales únicamente en cuanto aquellas son un don "a solo Deo superadditum naturae" por estar sobre las fuerzas naturales¹⁰⁷.

Biel, como Occam, no se propuso la cuestión de cuál hubiera sido el destino del hombre en el caso de que Dios no le hubiese concedido la gracia, sino que le hubiese dejado en esta vida "in puris naturalibus". Pero dados sus principios no cabe dudar de su pensamiento. En ese caso, evidentemente posible, Dios hubiera podido "de potencia absoluta": a) concederle la visión beatífica; "Deus posset, si vellet alieui in puris naturalibus, id est, non habenti illam formam (gratiam), dare beatitudinem"¹⁰⁸; b) conservarlo eternamente sin darle visión beatífica, como a Enoch y Elías; c) darle un castigo eterno "posset (Deus) aliquem sine omni suo demerito punire aeterniter absque hoc quod sit iniustus"¹⁰⁹.

No falta, es cierto, en Biel el concepto de una felicidad natural en otra vida. Más aún, afirma que sin pecado personal no puede quedar frustrado el deseo natural de la felicidad; por lo cual los niños del limbo alcanzan una "felicidad natural". Biel llama con este nombre el estado de perfección natural, que, según S. Tomás (De Malo, q. 5, a. 3), alcanzan los niños del limbo¹¹⁰. No especifica Biel si dicho estado de "felicidad natural" corresponde a los párvulos "de potencia absoluta" u "ordinata"; pero, si hemos de mantenernos en plena lógica con sus principios, sólo podemos interpretar su afirmación "de potencia ordinata", es decir, una vez que Dios libremente así lo ha establecido.

20. En conclusión: la concepción occamista del poder y la voluntad divina trae consigo necesariamente una nueva concepción de la gratuidad de la visión beatífica y de la posibilidad de que Dios no destinase a ella al hombre. El campo de las posibilidades que se presentan al libre poder de Dios se extiende indefinidamente. No tiene más límite que lo contradictorio; lo único que Dios no puede querer es, que una cosa exista sin lo que es idéntico a ella. La posibilidad del estado de naturaleza pura es en tal concepción un corolario que se desprende obviamente de ella; el primero en formularla explícitamente fue Guillermo Rubió.

En tal concepción no tiene sentido el distinguir los dones naturales de los sobrenaturales como los "debidos" a la naturaleza de los "no-debidos" y, por lo tanto, deducir de esta distinción la posibilidad de que Dios no concediera los dones sobrenaturales. Todo es única e igual-

¹⁰⁷ Collect., L. 2, d. 28, q. 1, A; L. 2, d. 28, q. 1, F.

¹⁰⁸ Ibid., L. 1, d. 17, q. 1, C.

¹⁰⁹ Collect., L. 4, d. 4, q. 1, D.

¹¹⁰ Suppl., in IV Sent., d. 43.

mente dependiente de la divina voluntad. Las perfecciones sobrenaturales se distinguen de las naturales: a) en que no están al alcance de las naturales; b) son infundidas por sólo Dios; c) y sobreañadidas a las naturales. Son, es cierto, totalmente gratuitas y no tienen más razón de ser que la divina liberalidad y libertad; pero no cabe contraponer ese carácter de "gratuitas" al carácter de "exigidas" o "debidas" de las perfecciones naturales; el concepto de "debido" e "indebido" para distinguir las perfecciones naturales de las sobrenaturales, no se encuentran en los teólogos de los siglos XIV y XV, que hemos estudiado, y que heredaron la concepción occamista del poder y la voluntad divina.

Creemos innecesario insistir en que Cayetano no recibió absolutamente nada de esta concepción occamista. Su concepción acerca de la actitud de la voluntad divina ante las cosas creadas, como acerca del valor intrínseco de la gracia y los actos meritorios son totalmente tomistas y, por lo tanto, diametralmente opuestos al pensamiento de Occam. Los conceptos fundamentales mediante los cuales Cayetano distingue las perfecciones naturales de las sobrenaturales, a saber, los de "debido" e "indebido" a la naturaleza, son incompatibles con la concepción occamista del poder y querer divino.

Bajo el punto de vista de nuestro estudio, a saber, determinar la originalidad de la concepción de Cayetano acerca de la gratuidad de la visión beatífica y la posibilidad del estado de naturaleza pura, la conclusión más interesante de este capítulo es que ya en el siglo XIV fué afirmado por Rubió y Bockingham de un modo explícito y universal la posibilidad de que el hombre no fuese destinado por Dios, como a su fin último, a la visión de la esencia divina. Y, al menos, Rubió afirma dicha posibilidad como una consecuencia de la gratuidad de dicha visión.

Sin embargo ni Rubió ni Bockingham explican positivamente cuál hubiese sido en ese caso el estado del hombre en la otra vida. Se limitan a describirlo de un modo general y negativo, como un estado intermedio entre el cielo y el infierno, sin pena ninguna y sin la visión beatífica. En este aspecto su teoría de la posibilidad del estado de naturaleza pura queda aún incompleta.

CAPÍTULO VI

EL APETITO INNATO DE VER A DIOS Y LA GRATUIDAD DE LA VISION BEATIFICA EN LOS TEOLOGOS AUGUSTINENSES Y CARMELITAS DURANTE LOS SIGLOS XIV Y XV

1. Fué en oposición a la concepción escolástica acerca de lo sobrenatural como Cayetano estableció su propia teoría. Sin embargo, existía otra concepción más radicalmente opuesta al pensamiento de Cayetano que la de Escoto, a saber, la teoría de Enrique de Gante († 1293).

El pensamiento del Gandavense en este problema se presenta dentro de una gran sencillez y unidad lógica; una vez establecidos los principios no se detiene ante ninguna consecuencia.

El punto de partida de su concepción de lo sobrenatural es la afirmación clara y repetida de la tendencia innata del entendimiento y de la voluntad a la posesión inmediata de la Verdad Primera y del Bien Supremo; éste es el término al que por su misma naturaleza se ordena el ser racional; sólo en él puede hallar reposo; fuera de él no halla sino inquietud e insatisfacción de su más íntima y fundamental tendencia.

Enrique define con toda claridad el apetito innato que llama "appetitus naturalis", anterior a todo conocimiento, "sicut est de appetitu materiae quod appetit formam" y que contrapone al apetito eficiente o "appetitus rationalis" "qui procedit ex noticia"¹.

Como todo lo imperfecto naturalmente apetece su propia perfección, así el entendimiento humano tiende por su propia naturaleza—con un apetito innato—a adquirir su propia perfección, que consiste en el conocimiento². No solamente apetece naturalmente el conocimiento de las

¹ Summa, P. I, a. 4, q. 1, a. 5; Quod. 4, q. 11, fol. 101, v.

² Ibid., a. 4, q. 3, n. 7.

cosas naturales, sino también, y más aún, el de las sobrenaturales². El conocimiento de los efectos creados, en lugar de adquirir el apetito intelectual de conocer, solamente sirve para excitar más el deseo—manifestación del apetito innato—de conocer en sí misma la Causa primera, el conocimiento inmediato de cuya esencia es el único capaz de satisfacer ese apetito intelectual:

Absolute, ergo, dicendum quod homo appetit scire ea, quae rationis naturalis notitiam excedunt, ita quod per naturam quiescere non potest humanus appetitus quoadquod deveniat ad apertam notitiam separatorum, maxime quidditatis et essentiae eius, qui est prima veritas, ita quod nihil extra ipsam scilicet possit eius appetitum, etiam videri clare omnes substantias angelicas; immo tunc amplius eius desiderium ad nudam divinam essentiam videndam excitaretur, quanto proprius esset finis... Nullum, ergo finitum scibile potest quietare appetitum hominis in sciendo, sed solum illud infinitum in summo cardine rerum constitutum. Cum enim anima naturaliter capax sit summi boni per affectum et summi veri per intellectum, minori impleri non potest, quia quod potest capere maius, non potest impleri minori, sed semper remaneret aliquid de vacuo, quod appetitur impleri et ita adhuc etiam non esset quies³.

Fuera de la posesión inmediata del Bien Sumo por el amor y de la Verdad Infinita por el conocimiento, el alma humana experimenta necesariamente insatisfacción, vacío y aún dolor, como luego veremos. La posesión inmediata del Bien Infinito es el término al que por su misma naturaleza el ser racional se ordena. Todo otro bien, toda otra verdad, sólo son apetecibles en cuanto son un reflejo del Sumo Bien y la Verdad Suprema, y sirven tan sólo de reclamo que excita la naturaleza racional hacia la posesión inmediata de Dios, al que en último término apetece en todo bien y verdad particular:

Et ideo quousque intellectus perducatur in perfectam notitiam Summi Veri et affectus in fruitionem Summi Boni, nunquam potest humanus appetitus quiescere⁴.

2. Si el Gandavense afirma con tanto relieve la existencia de esta tendencia, innata, fundamental e íntima del hombre a la visión de Dios, no hace resaltar con menor claridad que el ser intelectual creado no puede alcanzarla por sus fuerzas; es sobrenatural en cuanto su consecución está sobre las fuerzas activas naturales⁵. La naturaleza sólo

² *Ibid.*, q. 5, n. 10.
³ *Summa*, P. I, a. 4, q. 5, n. 13; cfr. *Ibid.*, n. 12; q. 8, n. 8; q. 9, n. 7; P. 2^a, a. 48, q. 1, n. 6; *Quodlib.* 3, q. 17, fol. 79 v.
⁴ *Summa*, P. I, a. 4, q. 5, n. 9; q. 9, n. 6-7.
⁵ *Summa*, P. I, a. 4, q. 5, n. 13; a. 8, q. 2, n. 11 y 14; P. 2, a. 24, q. 2; *Ibid.*, q. 6; *Quodl.* 4, q. 3, fol. 30 r; *Quodl.* 3, q. 1, fol. 47 v, 48 v.

puede recibirla como un don gratuito de Dios; Enrique afirma repetidas veces la gratuidad de la visión de Dios con los términos "munus" "donum gratuitum"⁷; pero no explica ulteriormente cómo entienda esa gratuidad. Incluye en ella la posibilidad de que Dios no destinase al hombre a la visión de Dios como a su fin último! Luego trataremos de responder a esta pregunta; por ahora anotemos que Enrique, al afirmar su gratuidad, no ofrece en su explicación elemento o indicio alguno positivo favorable a dicha posibilidad.

El Gandavense no ve dificultad o colisión ninguna entre la afirmación del apetito innato de ver a Dios y la gratuidad de la misma. Propone la dificultad tan sólo bajo el punto de vista apetito-natural y consecución no-natural de la visión de Dios; el apetito natural no puede ir más allá de lo que alcanzan las fuerzas naturales, de lo contrario existiría en vano⁸. Responde resueltamente:

... appetitū naturā et cognoscitīvum non solum inclinatur res ad illud ad quod per se potest attingere, sed etiam ad illud ad quod naturaliter ordinatur ut dono alterius attingat illud⁹.

En esta respuesta está condensada toda la concepción del Gandavense acerca de la ordenación intrínseca de la naturaleza a lo sobrenatural; es por sí misma capaz de recibirlo; por sí misma lo apetece; no puede por sí misma alcanzarlo; por eso, por sí misma se ordena a recibirlo, como un don de Dios:

... natura de se ad hoc ordinata est ut munere Creatoris hoc recipiat et per illud, quod natura non attingit, cognoscat¹⁰.

Para que el apetito natural no sea en vano, no se requiere que su objeto sea posible precisamente por las fuerzas naturales. Sería en vano si fuese absolutamente imposible al hombre alcanzar el conocimiento inmediato de Dios, v. g., si el hombre no tuviese entendimiento¹¹. En lugar de deprimir la condición humana, resalta su dignidad el hecho de que el hombre esté por su misma naturaleza ordenado a un bien que supera sus fuerzas activas y sólo puede alcanzar mediante un auxilio sobrenatural¹².

⁷ *Summa*, P. I, a. 3, q. 5, n. 7; a. 4, q. 5, n. 17; *Ibid.*, n. 19; a. 8, q. 2, n. 11; *Ibid.*, n. 13; *Quodlib.* 6, q. 21, fol. 243 v.

⁸ *Summa*, a. 4, q. 5, n. 1 y 3.
⁹ *Ibid.*, n. 15.
¹⁰ *Ibid.*, a. 3, q. 5, n. 7; q. 4, n. 7; a. 8, q. 2, n. 7, 11.
¹¹ *Ibid.*, P. 2, a. 24, q. 1; P. 1, a. 4, q. 8, n. 7.
¹² *Summa*, P. 1, a. 8, q. 2, n. 14.

3. El error de los filósofos consistió en que unos creyeron que el conocimiento inmediato de las sustancias separadas (esencia divina), podía alcanzarse por las fuerzas naturales y los otros pensaron que tal conocimiento era absolutamente imposible¹³. Y sin embargo, los filósofos, según Enrique, experimentaron en sí mismos esa tendencia del alma al conocimiento inmediato de Dios, con su consiguiente inquietud hasta llegar a ella, y *pusieron por razón natural* deducir que, pues un deseo natural no es en vano, el conocimiento intuitivo de la esencia divina es posible al hombre. Al conocer así por la pura razón natural esta capacidad y apetito natural del alma hacia la visión de Dios y experimentar la propia impotencia de llegar a ella, se hubiesen visto obligados a implorar la ayuda divina y hubiesen recibido de Dios el don de saber cómo llegar a ella; pero confiando arrogantemente en su ingenio cayeron en el error de creer o que podían alcanzarlo por sus fuerzas o que era absolutamente imposible llegar a ese conocimiento.

A continuación del largo párrafo antes citado en que afirma el Gandavense la existencia del apetito innato, dice así:

Revera magna est confusio philosophorum, qui hanc omnia videre poterant, imo quia necessario videntur et in seipsis experti sunt... unde et multi eorum ex desiderio quod perciperent hominem habere ad illa cognoscenda, bene perciperent quod notitia illorum non esset homini impossibilis, quoniam desiderium naturale non potest esse frustra...

... possent enim ex puris naturalibus scire se ad illorum notitiam per se venire non posse et ignorantiam eius experiri et scire, quod intellectus hominis esset in potentia ad illa cognoscenda et ita quod naturaliter illorum notitiam appeteret. Et si stitisset philosophus in hoc, non nimium praesumendo a recta ratione errasset... compulsa fuisset divinum adiutorium invocare et perciperet donum, quo sciret quomodo ad illorum notitiam ascendere deberet; sed nunc de proprio ingenio confidens et arrogantia exarscens a recta ratione deviat...¹⁴.

El Gandavense afirma que el hombre puede en esta vida conocer por sola la razón la capacidad y apetito natural de la visión de la esencia divina y que dicha visión es el término al que por sí misma la naturaleza racional se ordena¹⁵. Más aún: afirma que si el hombre, al conocer ésto, se hubiese mantenido en su rectitud natural, sin caer en el pecado

¹³ *Ibid.*, a. 4, q. 2, n. 12.
¹⁴ *Summa*, P. I, a. 4, q. 5, n. 13, 19; cfr. *Ibid.*, n. 17; P. 2, a. 24, q. 1.
¹⁵ Entre los autores estudiados en el presente trabajo los únicos en hacer esta afirmación son el Gandavense y Guido Briannonia. — Al tratar la cuestión de la necesidad de la revelación Enrique no aduce la razón de que por sola razón el hombre no puede saber cuál es su último fin. Cfr. *Summa*, P. 1, a. 8, q. 2.

de arrogancia, Dios le hubiese concedido saber por qué camino alcanzaría el término de ese su apetito natural. ¡Habla Enrique en la hipótesis de la presente economía (elevación al fin sobrenatural) o en la hipótesis de la única economía posible, (la visión de Dios fin único posible del hombre!).

4. Está fuera de discusión que el Gandavense al menos, no piensa en una posible ordenación del hombre a otro fin último posible fuera de la visión de Dios; no presenta el menor indicio positivo de ello; más aún, parece concebir la visión beatífica como el *único fin posible del hombre*, que alcanzaría necesariamente en toda hipótesis con tal de que procediese conforme a la recta razón. El entendimiento humano tiende por su misma naturaleza al conocimiento inmediato de Dios. El conocimiento de las cosas creadas sólo sirve para excitar más su deseo de llegar a Dios; es imposible, por lo tanto, que dicha tendencia busque indefinidamente su término sin llegar nunca a él, corriendo siempre tras un bien que nunca alcanzaría; por lo tanto, necesariamente, con tal de que proceda rectamente, llegará un momento en que alcance tal conocimiento:

Insuper est secunda ratio ad idem ex natura intellectus humani: quoniam quantumcumque illud aliud intelligibile ab intelligibili primo, quod attingere posset, esset perfectum, tamen cum intellectus humanus perciperet ipsum esse causatum amplius accenderetur appetitus eius ad sciendum illud quod est causa eius. Aut igitur appetitus humanus in sciendo non statit, sed semper intensius ulterius curret, aut statit in intelligendo illud summum intelligibile. Quare cum primum impossibile est illum appetitum currere in infinitum extendendo se, vel semper anhelando ad completum, necesse est ponere, quod illud summum intelligibile intelligendo aliquando attingat, si recto ordine et rationaliter procedat. Hoc autem non est nisi unum scilicet, prima et summa veritas, causa omnium, non causata, quae Deus est, qui solus potest in bonis implere desiderium nostrum... sine illo autem (homo) plenus fieri non potest, quod enim capax est maioris, minori repleti non potest. Absolute, ergo, dicendum, quod unum est scibile, quod homo principaliter scire appetit, quod est prima et summa veritas¹⁶.

... bonum simpliciter... est ultimum et summum bonum et finis unicus omnium, in quo solo potest quiescere appetitus humani animi secundum illud quod dicit Augustinus: Feisti nos ad te et inquietum...¹⁷.

El pensamiento del Gandavense aparece finalmente con toda claridad en lo que dice acerca de la pena de los niños del limbo.

¹⁶ *Summa*, P. I, a. 4, q. 5, n. 8.
¹⁷ *Quodl.* 3, q. 17, fol. 79 v.

Al presentar el problema e indicar la opinión común de que los párvulos sólo padecen la pena de daño y no la de sentido, surge al momento la dificultad de que la carencia de la visión de Dios también correspondería al que muriese "in puris naturalibus" sin pecado original:

... *carere cum oportet visione divina ad quam naturaliter ordinatus erat*¹⁹.

Por lo tanto no puede ser ésta la única pena del que muere en pecado original²⁰.

Al dar la solución de la dificultad, indica primero, sin nombrarle, la explicación de S. Tomás: la justicia original era un don sobrenatural; el pecado original no priva de los dones naturales, tanto el que muere en pecado original como el que "in puris naturalibus" carecen por igual de la visión de Dios, sin otra diferencia sino que a aquél le es positivamente debido debido carecer de ella²¹.

Enrique rechaza esta solución y a continuación da la suya propia: el pecado original trajo consigo la pérdida de la justicia original; ésta incluía dos cosas "donum supernaturale cum ipsa naturali rectitudine": la privación de la justicia original es "destitutio animae a sua rectitudine naturali et gratuita simul". El pecado original priva al alma de su misma rectitud natural al mismo tiempo que de la sobrenatural; la voluntad, perdida su natural rectitud está intrínsecamente afectada de malicia; ésta intrínseca malicia determina necesariamente el consiguiente oscurecimiento en la inteligencia, que ya, no sólo carece de la visión de Dios, (única pena del que muriese "in puris naturalibus"), sino que además sufre la pena de no poder conocer las cosas naturales con la limpidez y claridad con que lo haría de no estar en pecado original²². Pero tanto el que muriese "in puris naturalibus", como el que muere en pecado original carecen de la visión de Dios y ésta carencia determina igualmente en ambos la consiguiente tristeza y dolor, pues al poseer la perfección del conocimiento natural, caen en la cuenta de que su naturaleza se ordena por sí misma a una perfección superior (la sobrenatural en la visión de Dios), tanto en el entendimiento como en la voluntad; entonces la voluntad no puede menos de apetecerla, y al no alcanzarla sufre, tal apetito no puede menos de causar tristeza y dolor:

... *videtur quod saltem talis poena ex parte animae potest poni esse in istis per hunc modum: videlicet, quod, naturali sua cognitione perfecti omnibus que exi possent ab homine ex naturalibus, perciperent naturam suam esse*

¹⁹ Quodl. 6, q. 21, fol. 241 v.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Quodl. 6, q. 21, fol. 241 v. 242 r.; cfr. Quodl. 6, q. 11.

ordinatum ad aliquam ulteriorem perfectionem tam secundum intellectum quam secundum voluntatem: quia percepta, voluntas illam appetit. Sed cum illam nunquam attingeret, talis appetitus non posset esse sine tristitia et dolore, sine poena nempe spirituali. Propter quod intelligendum, quod perfectus dicto modo notitia omnium rerum naturalium et amore illi proportionato ex puris naturalibus posset scire quod ad ulteriorem perfectionem non potest attingere per pura naturalia... et cum ad illam non posset pervenire, ut dictum est, talis appetitus sine dolore vel tristitia non esset... Sed huiusmodi dolor non proprie dicitur poena, sed natura eo quod ex imperfectione naturae procedit...²³.

Entre todos los teólogos estudiados en el presente trabajo el Gandavense es el único que, de la existencia del apetito innato de ver a Dios en el hombre, deduce la consecuencia que tanto los párvulos del limbo como quien muriese "in puris naturalibus", necesariamente sufren internamente al verse privados del objeto al que les lleva la tendencia más honda y fundamental del hombre. No se detiene ante ninguna consecuencia; si la naturaleza humana por sí misma se ordena a la posesión inmediata de Dios y sólo en ella puede hallar descanso, al sentirse privada del bien más apetecido por ella (bien que es la razón última de todo su apetecer), no puede menos de experimentar dolor.

De esta afirmación del Gandavense se deduce que no es posible sino un estado de felicidad posible en la otra vida: la visión de Dios²⁴. Aleja definitivamente de la visión de Dios toda naturaleza racional experimenta necesariamente dolor; la visión de Dios es por lo tanto, la única felicidad o fin último al que Dios pudo destinar las creaturas racionales.

La teoría del Gandavense parte, como hemos dicho, de la consideración de la naturaleza misma de la inteligencia; ésta tiende por su misma naturaleza al conocimiento inmediato de Dios; un apetito natural no puede buscar indefinidamente su objeto; es un absurdo una tendencia innata hacia un término que no llega nunca; por eso, si el hombre procede conforme al recto orden de la razón, necesariamente llegará alguna vez a la visión de Dios²⁵.

5. En la extensa obra quodlibética de Godofredo de Fontaines († post 1306), no se encuentran huellas de la teoría de Enrique de Gante,

²³ Quodl. 6, q. 21, fol. 242 r.

²⁴ Cfr. Summa, P. 1.^a, a. 4, q. 8, n. 8.

²⁵ Cfr. Summa, P. 1.^a, a. 4, q. 8, n. 8. — La hipótesis del hombre que muere "in puris naturalibus" no es en Enrique de Gante sino la consideración, puramente hipotética de un caso particular para demostrar la doctrina del pecado original: no lo declara posible: por el contrario, según él, el hombre necesariamente o está en estado de pecado (original o actual) o en estado de gracia. Cfr. Quodl. 6, q. 21, fol. 241, v. Quodl. 5, q. 20, fol. 196 r-v; Quodl. 13, q. 13, fol. 442 r.

su maestro. Solamente hemos hallado un indicio, que es más bien favorable a la conclusión de la posibilidad de que Dios no concediese al hombre la visión beatífica.

Propone Godofredo la cuestión de si en el caso de que Dios crease al hombre "in puris naturalibus"—sin don alguno sobrenatural y sin pecado—, en ese caso la rebeldía de la sensualidad a la razón debería llamarse viciosa o más bien, natural. En la misma proposición de la cuestión, en un simple paréntesis, como quien lo supone obvio e indiscutible, afirma: "...posset enim Deus, si vellet, sine creaturae non dare aliquod bonum supernaturale, licet non posset creare a summo bono creatura cum aliquo culpabili et morali vitio...²⁶.

La frase, tomada en sí misma, presenta un carácter universal: "Dios, si lo hubiese querido así, pudo no conceder a las creaturas ningún don sobrenatural".

El contexto en que se halla indicada más bien que Godofredo, al escribirla, piensa tan sólo en el don sobrenatural de la gracia y de la justicia original. Tomada, así, en su acepción más rigurosa, la afirmación de Godofredo dice tan sólo que Dios pudo no conceder al hombre los dones sobrenaturales de la justicia original y de la gracia.

A continuación indica Godofredo la teoría del Gandavense: la justicia original incluía, tanto un don sobrenatural, como la rectitud natural del hombre; de lo contrario "post mortem non plus puniretur decedens cum peccato originali, quam decedens sine omni peccato"²⁷.

Godofredo responde que, si Dios crease al hombre "in puris naturalibus", como pudo hacerlo, hubiese existido la rebeldía de la sensualidad a la razón; pero tal rebeldía, lo mismo que la muerte, etc., hubiera sido mero defecto natural sin carácter ninguno de pecado o defecto moral²⁸.

... ita quod peccatum originale non debet poni aliquid positivum in viribus animae nec aliquid pure negativum, nec aliquid aliud privativum, quam ipsa carencia doni superadditi, debiti inesse...²⁹.

Por lo tanto, ninguna diferencia en la otra vida entre el que muriese "in puris naturalibus" y el que muere en pecado original; ambos carecen de la visión de Dios; pero esta carencia reviste en el segundo el carácter de privación, porque la visión de Dios le es debida:

Nec oportet contrarium ponere propter hoc quod, si talis in quo nulla esset culpa moreretur, non plus videretur puniri quam decedens cum solo originali,

²⁶ Quodlibet 13, q. 13.

²⁷ *Ibid.*, p. 362.

²⁸ *Ibid.*, p. 367.

²⁹ *Ibid.*, p. 368.

quia pro peccato originali puniatur aliquis poena damni non tenens et non meretur alia poena puniri. Sicut si rex daret aliquam rem uni ducum fratrum sub hac conditione quod, si illam rem conservaret et bene ea uteretur, daret sibi consequenter unam bonam villam, alii fratri nihil daret nec promitteret; illa autem dictam rem amitteret et abuteretur ea et sic privaretur illa villa, cuius etiam alius eodem caret. Patet autem quod unus diceretur puniri, propter carere re quodammodo sua, qui sibi promissione conditionali debita: non sic alius³⁰.

El caso del que muriese sin el pecado original ni otro pecado y sin la gracia, debe considerarse como posible, una vez que Godofredo afirma que Dios pudo no dar al hombre don ninguno sobrenatural. Tal hombre carecería de la visión de Dios, como carece el que muere en pecado original. La visión de Dios es respecto del hombre "in puris naturalibus", es decir, respecto de la naturaleza del hombre, una mera carencia, un mero defecto natural, como hubiera sido la corrupción en el hombre creado "in puris naturalibus"; ahora bien, según Godofredo, Dios pudo no conceder al hombre el don gratuito de la justicia original; luego parece que debe deducirse que también pudo no concederle la visión beatífica. La visión beatífica sólo corresponde al hombre (como aparece en el ejemplo aducido por Fontaines), en virtud de una gratuita promesa que, como Dios había hecho al hombre, pudo no haberle hecho; por eso, en el caso de no haber Dios destinado el hombre a la visión beatífica, le correspondería carecer de ella y su carencia no significaría privación ninguna para el hombre, sino mera ausencia de un don bajo todo punto de vista indebido³¹.

6. La posición de Egidio Romano († 1316), fundador de la Escuela Agustiniense, en el problema que estudiamos merece especial atención por su contenido y, sobre todo, porque los teólogos agustinienses del siglo xviii (Berti, Belletti, Gavarró, etc.), han querido presentar su tan justamente criticada teoría acerca de la gratuidad de la visión beatífica, como una fiel interpretación del pensamiento egidiano. Tratemos, pues, de examinarlo.

Egidio propone con toda claridad el concepto de apetito innato, como contrapuesto al apetito electo, y afirma que el hombre posee un apetito innato de la felicidad³². Y no ya de una felicidad cualquiera, sino de la felicidad sobrenatural; lo afirma de pasada al querer demostrar que nin-

³⁰ *Ibid.*, p. 367.

³¹ Godofredo admite que no hubiese sido conforme a la divina bondad y sapientia el crear al hombre y no darle al menos un auxilio extrínseco que le librara de la muerte y la corrupción; pero parece afirmar una mera conveniencia y no una verdadera necesidad de ello. Cfr. *Ibid.*, p. 366.

³² *S. Sent.*, d. 8, q. 2, a. 5, dub. 3, p. 202, col. 2, B-C.

gún ser creado puede ser naturalmente impecable; porque, como sólo es impecable el que ve la esencia divina³¹, si un ser creado pudiese ser impecable por naturaleza, podría por sus fuerzas naturales alcanzar el fin sobrenatural y *sociar así plenamente su apetito natural*:

Si, ergo, posset esse aliqua creatura impecabilis naturaliter, oporteret quod creatura illa posset esse beata, naturaliter posset eius appetitus, scilicet, ut non peteret ulterius finem. Hoc autem est impossibile... Nam, cum voluntas vel liberum arbitrium sit appetitus sequens intellectum et obiectum intellectus sit universale, oportet quod bonum satians appetitum intellectum sit bonum universale: hoc autem est solus Deus. Unde Augustinus vult quod animam Dei capere, nihil minus Deo replere potest. Et idem in principio Confessionum, loquens Deo, ait: Ad te nos fecisti, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. Cum ergo Deus sit finis supernaturalis, impossibile est aliquam creaturam naturalem esse naturaliter beatam, cum non possit esse beata nisi per deum supernaturalem... non poterit aliqua creatura esse impecabilis naturaliter, nisi eius intellectus appetitus sit naturaliter satians. Posset, ergo, illa creatura esse beata naturaliter, quod est impossibile³².

El apetito de que trata aquí Egidio es un apetito innato, pues demuestra su existencia exclusivamente de la consideración de la naturaleza misma del ser racional, capaz y apetente, por el entendimiento y la voluntad del Bien Universal y, por lo tanto, susceptible únicamente por la posesión de Dios. El objeto de dicho apetito innato es la posesión sobrenatural de Dios, es decir, la visión de la esencia divina; la creatura racional no puede ser plenamente feliz, sino en la visión de Dios³³.

Sin embargo, Egidio en otro pasaje parece a primera vista negar explícitamente la existencia del apetito innato de ver a Dios. Al tratar de la pena de los niños del limbo afirma que no experimentan pena alguna interna por la privación de la visión de Dios "non dolent de damno quod habebunt"; y da por razón, que no podrán apeteer los bienes sobrenaturales, porque no podrán apeteer más allá de lo que apetece el apetito natural dejado así mismo:

Pecatum originale fuit per subtractionem boni gratuiti et per devolutionem naturae in suis naturalibus; propter quod parvuli post mortem non poterunt habere appetitum ultra appetitum naturalem secundum se et sibi directum; sed bonum illud quod carent omnino supra naturam: propter quod ad hoc non poterunt habere appetitum nec poterant de hoc dolere³⁴.

³¹ *Ibid.*, d. 23, q. 1, p. 225, col. 1, D.
³² *Ibid.*, d. 23, q. 1, p. 225, col. 1, A-B; *Ibid.*, d. 27, q. 2, a. 1, p. 346, col. 1, D. Egidio sostiene en ambos pasajes que ningún ser creado o creado puede por sus fuerzas alcanzar la visión de Dios. Cfr. *Ibid.*, d. 31, q. 1, a. 1, p. 442, col. 2, D.
³³ *Ibid.*, d. 1, p. 2, q. 1, a. 2, p. 62, col. 1, B; *Ibid.*, d. 31, q. 1, a. 1, p. 443, col. 1, A; d. 33, q. 2, a. 1, p. 490, col. 1, A.
³⁴ *Ibid.*, d. 33, q. 2, a. 2, p. 491, col. 2, D.

Pero el mismo Egidio indica claramente que habla aquí de un apetito natural elicito; los párvulos no sufren por la visión de Dios porque no la *desean*; el apetito natural elicito no va más allá de lo que alcanzan las fuerzas naturales:

... dictum est enim quod, quia parvuli decesserunt in mera natura sibi directio, non poterunt desiderare nisi mera bona quae mera natura potest adipisci; nec poterunt dolere de praesentia alicuius mali nisi mere naturalis; sed post mortem nulla talis praesentia est quae sit ex mera natura.

Por otra parte Egidio habla, en todo este pasaje, de un apetito de lo sobrenatural, que dependería de algún modo de la voluntad; habla, pues, de un acto elicito y no de un apetito innato:

... natura eorum est in termino, propter quod appetitus eorum naturalis, quia habet naturam sibi directam, est in termino, ut non possit amplius appetere quam habeant³⁵.

Por lo tanto, Egidio no niega el apetito innato de la visión de Dios, que ha afirmado antes, sino únicamente un apetito natural elicito de la misma; el hombre por sí solo las fuerzas naturales no puede desear (al menos con deseo absoluto), la visión de la esencia divina. Afirmación, ésta última, común entre los teólogos de su tiempo, sin otra excepción (que sepamos), que Enrique de Gante.

7. Los párvulos del limbo, según Egidio, no sufren por la carencia de la visión beatífica porque no la desean, siendo como es un bien indebido a su naturaleza³⁶. Por el pecado original sólo se ven privados de dones sobrenaturales y gratuitos; pero no, de ninguna perfección debida a la naturaleza³⁷. Conocen todo lo que por razón natural se puede conocer³⁸, y alcanzan el cumplimiento de sus deseos, pues, como hemos visto, por el mero hecho de hallarse en estado de término no pueden desear más de lo que tienen, es decir, más de lo que la naturaleza racional por sí sola puede alcanzar.

Lo original de Egidio en este punto es que llama a este estado de perfección natural de los niños del limbo "fin natural" del hombre; los párvulos carecen del bien y fin último sobrenatural, pero no carecen del bien y fin último natural:

³⁵ *Ibid.*, d. 33, q. 2, a. 2, p. 492, col. 1, A-B.
³⁶ *Ibid.*, d. 33, q. 2, a. 2, p. 492, col. 2, B; *De Peccat. Orig.*, cap. 2, fol. 48, v. a.
³⁷ *Ibid.*, d. 33, q. 2, a. 1, p. 489, col. 1, D; *De Peccat. Orig.*, cap. 2, fol. 48, v. a.; cap. 7, fol. 58, v. b.
³⁸ *Ibid.*, d. 2, p. 491, col. 2, A.

...Deus facit creaturam ad hunc finem, ut participet aliquid de sua bonitate. Carentes, ergo, de visione divina non propter hoc carent omni bono. Nam visio divina est bonum supernaturale. Decedentes, ergo, in solo originali peccato et propter hoc carentes visione divina, carent bono et fine supernaturali, sed non propter hoc carent fine et bono naturali³⁹.

Por consiguiente, a pesar de afirmar Egidio la existencia del apetito innato de ver a Dios y sostener que solamente en la visión de Dios es el hombre plenamente feliz, reconoce un fin último natural del hombre, distinto de dicha visión; existe, según él, un bien o perfección última natural tal que merece ser llamado "fin último" del hombre.

Esta afirmación es de por sí suficiente para que no pueda fundadamente sostenerse que Egidio defiende que la visión de Dios es el fin único posible del hombre. Más aún, es un poderoso indicio—ya que no una demostración—de que Egidio piensa que dicho bien o perfección natural puede ser el fin último de la humana naturaleza; porque, si la visión beatífica no sólo es de hecho el fin último del hombre, sino que no puede haber otro fin último que ella, ¿qué sentido puede tener llamar a otro bien, contrapuesto a ella, "fin natural" del hombre? Tanto más, cuanto que Egidio reconoce que no quedaría defraudada la intención de Dios al crear el hombre, si éste lograra el fin último natural⁴⁰.

8. Ninguna dificultad, bajo el aspecto del fin último, para la posibilidad del estado de naturaleza pura⁴¹. La dificultad surge de la concepción egidiana acerca del don de la justicia original.

La justicia original, concedida por Dios a Adán, era un don sobrenatural y gratuitamente sobreañadido por Dios a su naturaleza, en virtud del cual podía Adán evitar fácilmente todo pecado, pues producía en él la sumisión de la voluntad a Dios, del cuerpo al alma y de las facultades inferiores a las superiores⁴².

³⁹ *Ibid.*, d. 32, q. 2, a. 2, p. 470, col. 1, D.
⁴⁰ *Ibid.*, d. 32, q. 2, a. 2, p. 468, col. 2, D. — Egidio, evidentemente, no quiere decir que de hecho en la actual economía sean dos los fines últimos del hombre, sino que el bien o perfección natural que alcanzan las almas de los niños del limbo, es el bien supremo y final que a la naturaleza humana, dejada así misma corresponde. No hay el menor indicio de que defienda una actual dualidad de fines últimos en el hombre.
⁴¹ *Ibid.*, d. 32, q. 2, a. 2, p. 470, col. 2, A.
⁴² *Ibid.*, d. 29, q. 1, a. 2, p. 388, col. 1, A-B; 2. A; *Ibid.*, p. 387, col. 2, C; 388, col. 1, C; d. 33, q. 1, a. 3, p. 485, col. 1, C; cfr. La Valle Agust., *La plasticidad original de Adán y el pecado original* (según Egidio Romano), Palermo 1959, pp. 18-20.

El don de la justicia original concedida a Adán únicamente la facultad de evitar el pecado; pero no el poder hacer actos meritorios y alcanzar así la gloria. Egidio repite esto por activa y por pasiva; el ser creado sólo puede merecer y alcanzar la gloria mediante la gracia santificante, que es realmente distinta, según él, de la justicia original:

... originalis iustitiam Adam poterat stare et non proficere: sed per gratiam possumus stare et proficere⁴³.

El don de la justicia original comunicaba al hombre únicamente lo que el ángel tiene por naturaleza; a saber, el verse libre de la fuerza de la concupiscencia, que arrastra necesariamente al pecado, y el poder evitar, así fácilmente todo pecado; pero, de ningún modo, el poder alcanzar la visión beatífica:

... licet Angeli non poterant consequi finem ex parte naturalibus, tamen ex parte naturalibus habebant quod posset stare et non deviare a fine... Angelus enim, si non potest mereri, potest tamen stare; homo in parte naturalibus nec mereri nec stare in sua rectitudine poterat. Quod ideo contingit quia homo ex suis naturalibus habet pugnam sensualitatis et rationis... Angeli non habent quia carent sensualitate... Nec plus consecutus est homo ex illo dono gratuito, quod erat originalis iustitia, quam consecutus est Angelus per naturam. Nam Angelus per suam naturam non habet in se pugnam et potest stare in sua rectitudine absque eo quod necessitaret avertere se a Deo⁴⁴.

Así aparece con claridad cuál era, según Egidio, el estado de Adán y la naturaleza del don de la justicia original; éste confería a Adán por gracia lo que el Ángel posee por naturaleza; el verse libre de la necesidad de pecar, que lleva consigo la concupiscencia, y poder así evitar con facilidad todo pecado; pero no hacía al hombre digno de la vida eterna ni le confería la facultad de hacer actos meritorios de ella; Adán no estaba intrínseca y positivamente elevado al fin sobrenatural, pues carecía de la gracia santificante, único don sobrenatural que hace al hombre capaz de alcanzar la vida eterna⁴⁵. Las obras buenas de Adán, considerada su intrínseca bondad, no eran dignas de que Dios las premias con la vida eterna, que no podía lograr sin

⁴³ *Ibid.*, d. 30, q. 1, a. 5, p. 421, col. 1, B; *Ibid.*, d. 26, q. 2, a. 2, p. 377, col. 1, D; d. 29, q. 1, a. 2, p. 388, col. 1, C; D; col. 2, B; *De Peccat. Orig.*, cap. 2, fol. 48, v. a.; cap. 6, fol. 52, v. a. b. Más aún, según Egidio, Adán de hecho no alcanzó nunca la gracia santificante. Cfr. *Ibid.*, d. 29, q. 1, a. 3, p. 387, col. 2, C; p. 388, col. 1, C; a. 2, p. 383, col. 1, C; p. 388, col. 1, D.
⁴⁴ *Ibid.*, d. 31, q. 1, a. 1, p. 443, col. 1, A; C; col. 2, A.
⁴⁵ *Ibid.*, d. 29, q. 2, a. 1, p. 380, col. 1, B-C-D.

la gracia, sino que, según su intrínseco valor, se ordenaba tan sólo a la consecución del *fin natural*, que estaba al alcance de la naturaleza integra-libre como estaba, de la necesidad de pecar:

...Deus acceptat bonum nostrum secundum mensuram bonitatis nostrae. Acceptabat, enim, bonum Adae, in quantum habebat naturam integram, in quantum poterat consequi *finem naturalem*: sed non acceptabat eum sine gratia, ut per eam consequi posset *finem supernaturalis*.⁴⁶

¿Cuál es éste fin natural? ¿Es un fin natural "in statu viæ" o in "statu termini"? Creemos que Egidio se refiere a lo segundo, empleando el término "finis naturalis", contraponiéndolo al "supernaturalis"—como lo hace en el caso de los niños del limbo—, para designar un fin natural último y definitivo.

Es cierto que Egidio en otros pasajes habla claramente de "un fin natural" o "felicidad natural" en esta vida. Pero en estos pasajes habla del fin y felicidad natural que, según los filósofos, consiste en la "operatio rationalis perfecta per metaphysicam, secundum quam nobis convenit modo humano et naturali rerum cognoscere causas".⁴⁷ Ahora bien, según Egidio, Adán *potest per la perfectionem del conocimiento humano naturalmente posible*, en particular el de la Metafísica⁴⁸; y sin embargo, en el texto que estudiamos, Egidio habla de un fin que Adán *estaba por alcanzar*; se trata, por lo tanto, de un fin natural último y definitivo.

Por consiguiente Adán, en el estado de justicia original, no estaba positiva y próximamente ordenado al fin sobrenatural; estaba, sí, negativa y remotamente ordenado a ella en cuanto no se veía dominado por la necesidad de pecar y, por lo tanto, de apartarse de ese fin; pero no se hallaba en condiciones de poder hacer actos positivamente ordenados a la consecución de la visión de Dios.⁴⁹ Por lo tanto, el don de la justicia original era, ciertamente, un don sobrenatural en cuanto era una perfección que no se sigue a modo de propiedad natural de la naturaleza humana, ni se puede lograr por las fuerzas naturales, sino que Dios la infunde inmediatamente, y la sobreañade a los dones naturales⁵⁰; pero no es un don estrictamente sobrenatural, en cuanto no

⁴⁶ 2 Sent., d. 29, q. 2, a. 1, ad 1. m., p. 380, col. 1. D; cfr. d. 28, q. 1, a. 2, dub. lat. 1, p. 363, col. 1. C.

⁴⁷ 2 Sent., d. 23, p. 1, q. 1, a. 1, p. 278, col. 2 m.; 2 Sent., d. 41, q. 1, a. 1, p. 619, col. 2 ss.; *Quaestiones Metaphys.* 1. 1, q. 1, fol. 2 r. col. 1.

⁴⁸ 2 Sent., d. 23, q. 2, a. 2, p. 286, col. 2.

⁴⁹ 2 Sent., d. 33, q. 2, a. 1, p. 489, col. 2, A, p. 490, col. 1, B.

⁵⁰ Cfr. 2 Sent., d. 29, q. 1, a. 3, p. 369, col. 2, C; cfr. La Valle, op. cit., p. 53.

confiere al hombre una positiva e intrínseca ordenación al fin sobrenatural; esto es exclusivo de la gracia santificante, realmente distinta de la justicia original y que Adán nunca llegó a poseer.

9. Esta conclusión es de importancia básica, porque nos da la clave para interpretar el pensamiento de Egidio acerca de la gratuidad de la visión beatífica y la posibilidad de que Dios destinase el hombre a un fin último natural⁵¹. En efecto, Egidio, aunque reconoce que el don de la justicia original era un don indebido a la naturaleza "simpliciter et absolute", afirma al mismo tiempo que era debido a la naturaleza humana "secundum quandam decentiam veritatis bonitatis et iustitiae". ¿Este "debitum" es un "debitum" de verdadera necesidad o de mera conveniencia? El hombre "in puris naturalibus" experimentaría, según Egidio, tal oposición de la sensualidad a la razón, que no podría menos de pecar y apartarse así de Dios; por lo tanto, si Dios hubiese creado el hombre "in puris naturalibus" sería responsable de su pecado; por eso Dios, considerada su bondad y su justicia, debió dar a Adán el don de la justicia original y crearle en las mismas condiciones de poder evitar el pecado, que el ángel posee por naturaleza:

...Si Deus creasset hominem in puris naturalibus, creasset ipsum aversum ab ipso, et hoc aliquo modo videretur redundare in ipsum... quia homo in puris naturalibus propter pugnam quam videt in seipso, quam non potest superare sine auxilio alienius doni gratuiti, habet necessitatem se avertendi. Ideo hoc posito, si fuisset creatus in puris naturalibus, quia haberet necessitatem se avertendi deberet dici creatus non solum avertibilis, sed aversus... ne talis aversio videretur retrogredi in Deum, productus est homo in sua institutione cum originali iustitia... Quod ergo homo creetur aversus, vel habens necessitatem avertendi se a Deo, secundum Augustinum, est concedere Deum, omnium Creaturam Creatorem, esse culpandum. Concludamus, ergo, et dicamus, se concedamus, secundum Augustinum, Deum esse culpandum, quod natura humana in sui institutione pro ducta est cum debito originali iustitiae. Hoc est enim debitum et hoc vocamus debitum, quod quis debet habere; debetur, enim, naturae humanae in sua institutione originalis iustitia, si non absolute et simpliciter, tamen secundum quandam decentiam divinam bonitatis et iustitiae, si homo sine culpa produceretur a Deo aversus, id est, habens necessitatem se avertendi.⁵²

Adán, ergo, non fuit conditus in puris naturalibus, quia tunc non potuisset omnia peccata vitare, quod ponere de aliqua natura a Deo condita, secundum

⁵¹ Esta interpretación del pensamiento de Egidio Romano ha sido ya propuesta, en sus elementos esenciales, por el R. P. Guy de Broglie, *De gratitudine ordinis supernaturalis*, Gregorianum 29 (1949), p. 465.

⁵² 2 Sent., d. 33, q. 1, a. 1, p. 443, col. 1. D; 2, A-B-C.

Augustinum, Retrahet: esset concedere Deum, Creatorem omnium naturarum, esse culpandum. Ne ergo secundum Augustinum, Deum culpandum esse dicamus, oportet nos ponere hominem se esse conditum quod posset omnia peccata vitare.⁵³

Según esto, Egidio parece sostener que en el caso de ser creado el hombre sin el don de la justicia original y, por lo tanto, en la necesidad (moral, al menos), de pecar, recaería sobre Dios, de algún modo el pecado del hombre.

Tal argumento no es una razón de mera conveniencia; Dios no puede de ningún modo ser inculpa por el pecado del hombre. Por lo tanto, el pensamiento de Egidio acerca del "debitum" de la justicia original parece que no puede ser interpretado, como si se tratase de una mera conveniencia.⁵⁴

El hombre no podía ser creado por Dios "in puris naturalibus" sin el don de la justicia original. Bajo este aspecto debe admitirse la conclusión de que el estado de naturaleza para ese hombre, según Egidio, pero nótese que esto no incluye necesariamente la imposibilidad de un fin último, distinto de la visión de Dios.

Tal como Egidio presenta la cuestión, son dos problemas diversos e independientes. La justicia original es realmente distinta de la gracia santificante; aquella únicamente confería la facultad de evitar al pecado; no elevaba intrínsecamente al hombre al fin sobrenatural; éste es exclusivo de la gracia.

Egidio ni una sola vez afirma que respecto de la gracia santificante exista, aún con relación a la naturaleza incoente, ese "debitum" que exista respecto de la justicia original.

Su pensamiento tiene una lógica perfecta; la razón de que el hombre no pudiese ser creado "in puris naturalibus", es porque en tal estado sería impotente para evitar todo pecado; por eso es necesario un don que confiera al hombre por gracia lo que el ángel posee por naturaleza; ese don es la justicia original. La gracia en cambio, es necesaria, tanto al ángel como a Adán, como al hombre "in puris naturalibus" no por razón de la necesidad de pecar (el ángel y Adán no la

⁵³ 2 Sent., d. 29, q. 1, a. 2, dub. lat. 1, p. 385, col. 1, A.

⁵⁴ Cfr. 2 Sent., d. 30, q. 1, a. 2, p. 408, col. 1, A-B-C; d. 32, q. 2, a. 1, p. 467, col. 1, B, C, D. En este punto creemos que la interpretación del pensamiento de Egidio dada por La Valle (op. cit., p. 50), está solidamente fundada. Posteriormente A. Benelli ha vuelto a tratar el mismo problema en su tesis doctoral, sin éxito. "Natura e grazia nella dottrina di Egidio Romano" (Pont. Univ. Gregor., Facult. Theol. 305/1983) Benelli (pp. 206-211), llega a la conclusión de que Egidio sólo afirma la conveniencia del don de la justicia original. Esta conclusión no nos parece solidamente probable: una mera conveniencia no parece satisfacer a la razón principal en que Egidio basa el "debitum" de ese don.

tenían, y para el hombre "in puris naturalibus" bastaba la justicia original), sino para alcanzar el fin sobrenatural, que es de hecho el fin de toda creatura racional. El ángel "in puris naturalibus" sólo podía no desviarse positivamente de tal fin por el pecado.⁵⁵

Si, pues, no es la gracia santificante (necesaria para alcanzar la visión de Dios), sino la justicia original (necesaria para poder evitar el pecado) la que es "debida" a la naturaleza humana, quiere decirse que la visión de Dios no es necesariamente el fin último de la creatura racional; conclusión ésta que viene a concordar plenamente con la concepción egidiana acerca de un fin último natural posible.

Nótese el valor de este argumento: Una vez que Egidio sostiene la necesidad de la justicia original y que ésta, según él, requería sí, pero no bastaba, para conseguir el fin último sobrenatural, ¿por qué—si la visión de Dios fuese el único fin último posible—no sería de igual modo "debida" a la naturaleza la gracia, única que hace al hombre completamente posible la consecución de ese fin? ¿Por qué no afirmar que la gracia era "debida" a la naturaleza angélica, que sin ella podía no desviarse por el pecado de ese fin, pero no podía positivamente aproximarse a él? No hay sino una respuesta satisfactoria: Egidio no piensa que la visión de Dios es el único fin último posible.

Es cierto que al probar la necesidad de la justicia original, aduce también el argumento de que, habiendo sido el hombre creado para la posesión inmediata de Dios, como fin último suyo, no podía ser creado en tales condiciones, que necesariamente hubiese de apartarse de dicho fin por el pecado y caer, así necesariamente del fin último para que Dios le ha creado. Pero Egidio había en este texto simplemente del fin para el que *de hecho* el hombre ha sido creado: "ex ipso fine ad quem homo est ordinatus et factus. Nam factus est ad habendum Deum et quiescendum in ipso". Arguye por lo tanto en la hipótesis de que la visión de Dios es el fin último del hombre, sin excluir la hipótesis de otro fin último posible.

De esta manera llegamos a una conclusión final del pensamiento egidiano sobre la gratuidad de la visión beatífica; aún suponiendo, como por nuestra parte creemos, que el "debitum" egidiano de la justicia original incluye algo más que una mera conveniencia, no queda en modo alguno comprometida la plena gratuidad de la visión beatífica: a) al hombre, antes del pecado original, le era naturalmente debida la facultad de poder evitar todo pecado y, por lo tanto, el don sobrenatural de la justicia original; el hombre no puede ser creado "in puris

⁵⁵ 2 Sent., d. 29, q. 2, a. 2, p. 380, col. 1, B-C-D; 164, Dub. 3 lat. p. 364, col. 2, D; d. 31, q. 1, a. 1, p. 443, col. 2, D; p. 443, col. 1, A.

naturalibus" sin ningún don sobrenatural; b) no es naturalmente debida a la naturaleza humana, ni angélica, la visión de la esencia divina ni, por lo tanto, la gracia santificante; la creatura racional pudo no ser elevada por Dios al fin sobrenatural de la visión beatífica; bajo este aspecto el estado de naturaleza pura es posible.

No es que Egidio haya llegado a formular esta última conclusión; la afirmamos únicamente como consecuencia virtualmente contenida, en la afirmación egidiana, de un fin último natural del hombre; afirmación que parece no tener sentido sino se reconoce la posibilidad de un fin último natural⁵⁹.

10. Gerardo de Siena († 1336) afirma también, como Egidio Romano, la tendencia innata de la naturaleza racional hacia la posesión inmediata de Dios; no puede alcanzar su perfecto reposo sino en ella; es capaz de Dios y por eso sólo en su posesión (inmediata) puede hallar reposo y felicidad plena; pero esta capacidad de poseer inmediatamente a Dios solamente es conocida por la revelación:

Quæreret utrum obiectum fruitionis ordinatæ possit esse aliquid donum creatum esse quæreret utrum natura intellectualis quæcumque, ad quam proprie solum pertinet frui et beatificari, possit ordinatæ frui aliqua natura et ea beatificari... Dicendum est ergo quod solus Deus potest esse obiectum fruitionis ordinatæ... tunc magnum bonum est creatura rationalis ut nullum sit bonum quod beatæ sit, nisi solus Deus... eo in quo Dei (anima) est capax est eius et participat esse potest... Illa natura que est capax Dei, non potest ordinatæ fruitione quietari, in aliquo infra Deum: creatura rationalis est huiusmodi: ergo, etc. Maior est evidens per hoc quod potentia, quæ est capax maioris boni, nunquam quietari in minori bono... ista tamen ratio quantum ad minorem propositionem procedit ex creditis⁶⁰.

⁵⁹ Debe notarse que no deductivos esta consecuencia únicamente de la gratuidad de la visión beatífica afirmada por Egidio (2 Sent., d. 33 q. 2, a. 2, p. 492, col. 2, B, etc.). Tal deducción no sería legítima: Egidio afirma también la gratuidad del don de la justicia original (Ibid., a. 1, p. 488, col. 1, D), sin la cual, sin embargo, Dios no pudo "remunerare" cuando devolviera dichas beatitudes al "beatificari" crear al hombre: el concepto egidiano de "gratuito" no lleva en sí mismo necesariamente la posibilidad misma de Egidio se basa principalmente en su afirmación, explícita y original supra, de un fin último natural. En este punto no estamos de acuerdo con la interpretación de La Valle (op. cit., p. 57, quien (no sabemos porqué) omite los textos en que Egidio habla de un fin último natural; creemos por el contrario más objetiva la interpretación de A. Besseli (tesis citada, p. 68-69).

⁶⁰ In Primum Sent., d. 1, q. 2; — Gerardo dejó también un comentario al segundo libro de las Sentencias. Hemos consultado el códice 920 de la Bibl. Angelica (Roma), que lo contiene, sin hallar nada interesante al problema que estudiamos. El comentario sólo llega a la dist. 9, de modo que no trata las cuestiones de la creación del hombre y del pecado original, donde Gerardo, como Egidio Romano y Argentina, hubiese tenido ocasión de manifestar su pensamiento acerca de un fin natural del hombre.

Estas últimas palabras nos indican que Gerardo habla de la posesión de Dios que la fe nos enseña, es decir, la inmediata.

11. La posición de Tomás de Strassburg (Argentina, † 1357), en el problema que estudiamos, representa cierto progreso sobre la adoptada por Egidio Romano.

Como Egidio, parece afirmar que la naturaleza racional posee una tendencia innata a la posesión inmediata de Dios. La creatura racional, según él, es de tal naturaleza que su tendencia natural a amar el bien no puede satisfacerse plenamente sino en la posesión inmediata del Bien Infinito; todo bien que el entendimiento puede conocer, la voluntad puede amarlo; ahora bien, el entendimiento puede indefinidamente conocer bienes finitos siempre más perfectos y la voluntad amarlos; por lo tanto, solamente en la posesión inmediata del Bien Infinito puede aquietarse plenamente la tendencia natural de la voluntad hacia el bien:

... de intrinseca ratione obiecti fragilis est quod sit quietatimum totaliter animæ rationalis quoad totum suum desiderium: sed nulla creatura ad hoc sufficit, iuxta illud Augustini 1. Confess. Ad te fecisti nos, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Et loquar hic de fruitione perfecta, quæ est fructus patriæ. Præterea, quodcumque bonum intellectus potest intelligere, voluntas potest amare: sed quocumque bono finito cogito vel cogitatio, intellectus potest semper maius bonum cogitare: ergo voluntas non potest quietari nisi in bono infinito⁶¹.

Aunque este texto no sea suficientemente explícito para saber si en él se trata de una mera capacidad o de un apetito innato, parece que debe interpretarse, más bien, en el segundo sentido.

Esta tendencia innata del alma humana a la visión de Dios no puede traducirse naturalmente en un deseo absoluto de ésta; solamente mediante la divina revelación llega el hombre al conocimiento de la visión beatífica y, por consiguiente, no puede por solas las fuerzas naturales desealarla⁶². El hombre desea naturalmente la felicidad conocida bajo el concepto genérico de suficiencia de todo bien, perfección y deleite sumo; es un deseo necesario, no libre, en cuanto, una vez que se presenta por el entendimiento a la voluntad tal bien, ésta no puede menos de amarlo; pero el hombre es libre para pensar o no pensar en él, y así, indirectamente, depende de su voluntad el amarlo o no amarlo⁶³.

⁶¹ In quart. Sent., l. 1, d. 1, q. 2, a. 1; cfr. l. 2, d. 4, q. 1, a. 1, ad 2 m.

⁶² In quart. Sent., l. 2, d. 33, q. 1, a. 3, concl. 3; ad tertium: l. 1, d. 1, q. 1, a. 3, ad 5 m.

⁶³ Ibid., l. 1, d. 4, q. 3, a. 3, Concl. 3-2.

12. Aunque Strassburg afirma que sólo, en la visión de Dios se alcanza plenamente el apetito natural del alma humana, reconoce una felicidad y fin último natural del hombre, fuera de la visión beatífica.

Al tratar de la pena de los niños del limbo propone con toda precisión la dificultad señalada y resuelta ya por Egidio Romano⁶⁴:

Si aliquis homo privaretur Dei visione, ille esset frustra productus a Deo: consequens est falsum quia... Deus et natura nihil faciunt frustra. Consequentia probatur: quia illud est frustra, quod non potest consequi finem suum... sed videtur Deum est finis totius humane nature⁶⁵.

Argentina supone en la objeción que de hecho el fin último del hombre es la visión de Dios⁶⁶; esto supuesto, arguye que quien no alcanza dicho fin, ha sido creado en vano. Responde que el hombre puede por el mal uso de su libertad quedar frustrado de su último fin. Así y todo los condenados del infierno no existen en vano, porque en ellos se manifiestan la divina justicia. En cuanto a los párvulos del limbo no existen en vano, porque, aunque no logran el fin sobrenatural, alcanzan el fin natural:

... illi qui decedunt in peccato originali solo, non sunt frustra; quia quævis non consequuntur finem supernaturalem, consequuntur tamen finem naturalem. Possunt enim habere evidentiorum contemplationem, quam quicumque philosophus nunquam habere potuit in hac vita, quæ quidem contemplatio est naturalis finis hominis virtuos⁶⁷.

Strassburg, como Egidio, admite por lo tanto un fin último natural del hombre en la otra vida, cuyo contenido encuentran verificado en estado de perfección natural que en la otra vida alcanzan las almas de los que mueren en pecado original. Veamos cuál es ese estado.

Los párvulos no experimentan pena alguna interna a causa de la ausencia de la visión beatífica "quia nullus prudens cruciatur ex eo quod sibi non datur illud ad quod nullam habet nec habere potest habilitatem... sed anime tales separatæ perfectam habent prudentiam..."⁶⁸.

Alcanzan la plena satisfacción de su deseo natural de felicidad; no desean la visión de Dios, pues no la conocen; conocen la felicidad y la

⁶⁴ Basta comparar la dificultad y la solución dada por Tomás de Strassburg con el texto de Egidio 2 Sent., d. 32, q. 2, a. 2, Præterea 4, p. 488, col. 2, C y Ad quartum p. 470, col. 1, D, para apreciar el momento que Argentina se ha inspirado en Egidio.

⁶⁵ In quart. Sent., l. 2, d. 33, q. 1, a. 3, Concl. 2.

⁶⁶ In quart. Sent., l. 1, Præf. Ed. 1, p. col. 1.

⁶⁷ In quart. Sent., l. 2, d. 33, q. 1, a. 3, Concl. 2, ad 1 m.

⁶⁸ In quart. Sent., l. 2, d. 33, q. 1, a. 3, Concl. 3; Cfr. Ibid., Concl. 2, ad 2 m.

desean "secundum rationem communem", y el conocimiento natural perfecto, que poseen, es suficiente para satisfacer su deseo de felicidad; si no poseen el conocimiento inmediato de Dios, que es el fin sobrenatural, están al menos unidos con Dios mediante la contemplación natural de lo divino, fin natural del hombre:

... licet sint separati a Deo, quantum ad contemplationem gloriæ, quæ est finis supernaturalis, non tamen quantum ad divinorum contemplationem naturalem: quia, ut dicit, liberiori modo possunt tales anime quam philosophus in vita ista... istæ anime si decedentes non appetunt beatitudinem gloriæ secundam propriam rationem: quia, ut dicit, non equebant eam, cum nec habebant lumen gloriæ nec lumen fidei, in quibus luminibus tantummodo cognoscitur potest secundam propriam rationem. Appetunt, ergo, beatitudinem secundam rationem communem, ad cuius appetitum satisfactionem, ut transeant sine omni afflictione, sufficit illa perfectio, quam consequitur ex naturali contemplatione⁶⁹.

La felicidad que Argentina atribuye a los niños del limbo es la misma que, según él, corresponde naturalmente al alma separada del cuerpo: "anime tales separatæ habent perfectam prudentiam". Tal felicidad consiste, según él, en el conocimiento intuitivo de las sustancias separadas y en el conocimiento natural de Dios, como causa de las inteligencias, así inmediatamente conocidas:

... illud in cuius cognitione naturalis beatitudo anime rationalis consistit, hoc anima separata, non impedita nullo culpe vel peccati videtur posse intelligere. Sed in cognitione intelligentiarum seu substantiarum separatarum consistit naturalis beatitudo animarum nostrarum... Etiam quilibet anima separata potest naturali cognitione videre Deum esse creatorem et causam cuiuslibet intelligentiæ... non quilibet cognitio substantiarum separatarum est sic beatifica, quod in ipsa consistit summa felicitas possibilis homini per naturam, sed solum talis cognitio, quæ est actus nobilissimæ potentie habitus nobilissimæ...⁷⁰.

Como se ve, Argentina presenta más desarrollado que Egidio el concepto de felicidad natural; es un estado en que el alma separada del cuerpo alcanza su perfección suprema y la satisfacción de todos sus deseos en el conocimiento natural de Dios, conocido mediatamente como causa de las sustancias separadas, inmediatamente intuitas. Este estado de felicidad natural lo poseen de hecho los niños del limbo: por eso no existen en vano, pues, sino alcanzan el fin sobrenatural, alcanzan

⁶⁹ Ibid., l. 2, d. 33, q. 1, a. 3, ad 2 m. 3 m.

⁷⁰ In quart. Sent., l. 2, d. 50, q. 1, a. 1, Concl. 3; Cfr. Concl. 2, ad 6 m.

al menos, el bien que constituye el fin natural del hombre. Esta afirmación de un fin último natural distinto de la visión beatífica y, sobre todo, la razón de que las almas de los párvulos no existen en vano porque lo alcanzan, sino son una afirmación implícita de la posibilidad de la no-elevación de todos los hombres al fin sobrenatural, son, al menos, un indicio poderoso de que el pensamiento de Argentina se orientaba hacia esa conclusión. De otro modo, como lo hemos notado a propósito de Egidio Romano, no encuentra adecuada explicación la afirmación de que los párvulos poseen un bien, que merece ser llamado "fin natural" del hombre y que por eso su existencia no carece de razón de ser.

13. Pero Argentina nos ofrece aún otro positivo indicio de su pensamiento. En la presente economía, según él, no existe en el hombre un estado intermedio entre el pecado y la gracia; sólo hay un estado de rectitud moral, el estado de gracia; el pecado sólo mediante la infusión de la gracia santificante se perdona⁶⁸. Pero "de potentia absoluta", es decir, en otra economía, Dios pudo perdonar el pecado sin necesidad de infundir la gracia. Es cierto que el hombre no puede pasar de ser pecador a ser justo, sin un cambio real e intrínseco en él; pero no es necesario que dicho cambio se verifique mediante la infusión de la gracia o de otro don sobrenatural; es suficiente que Dios restituya al hombre su rectitud moral natural:

... loquendo de potentia Dei absoluta... per solius naturalis rectitudinis restorationem posset Deus ab homine omnem culpam sufficienter excludere, etiam sine gratia. Et confirmatur: quis si non posset naturalis rectitudo restitui sine gratia, tunc gratia esset naturalis perfectio. Consequentia patet: nam illud est naturale, quod consequitur solam naturam secundum se. Falsitas etiam consequens patet, quia tunc supernaturalis esset naturalis et gratia non esset gratia.

... non sequitur quod illa forma absoluta sit gratia Dei sed posset esse originalis iustitia, in qua fuit primus homo creatus, vel aliquid aliud donum naturale, cum quo fuisset homini restituta sua naturalis rectitudo⁶⁹.

En este estado de rectitud natural el hombre, según Argentina, no sería enemigo de Dios, estaría en paz con Él, pero no sería positiva-

⁶⁸ In quart. Sent., l. 4, d. 1, q. 2, a. 3.

⁶⁹ In quart. Sent., l. 4, d. 1, q. 2, a. 2. — Argentina defiende, como Egidio, la real distinción entre la gracia santificante y la justicia original: Adán de hecho no tuvo la gracia. Sólo la gracia ordena intrínsecamente y positivamente al hombre a la visión de Dios. En cuanto al "aliquod" de la justicia original milita en tal forma los conceptos y razones de Egidio (constituyendo el argumento principal de que recusa sobre Dios el pecado del hombre), que parece defender únicamente una mera conveniencia de tal don. Cfr. l. 2, d. 22, q. 1, a. 1; d. 25, q. 1, a. 3, Concl. 23; d. 4, q. 1, a. 2, ad 5; Ibid., a. 2.

mente digno de la gloria. La vida eterna sólo puede ser alcanzada y merecida mediante la gracia santificante; sin la gracia toda creatura es indigna de la vida eterna:

... ut aliquis Deo reconcilietur, sufficit ut culpa cum sua vindicta ponitur remittatur et homo in suis naturalibus reformetur, nec absolute est necesse ut detur sibi tantum donum, sicut est gratia Dei, quo dono ille reconciliatus dignus sit vitae aeternae⁷⁰.

... homo antequam habet gratiam est indignus vita aeterna et postquam habet gratiam ipse est dignus vita aeterna... nam cum vita aeterna sit finis supernaturalis nequaquam possumus ex nostris naturalibus respectu talis finis nos dignos facere de indignis⁷¹.

Argentina defiende, como Escoto, la posibilidad de un estado de rectitud moral natural sin la gracia. Es una posibilidad sin límite de tiempo; aun en el caso de pecar el hombre, Dios pudo restituirle únicamente su natural rectitud y no darle la gracia. De lo contrario, razón a Strasburg como Escoto, la gracia dejaría de ser sobrenatural y gratuita para convertirse en perfección natural; Dios no podría menos (suponiendo que no puede crear al hombre en pecado), de crear al hombre en gracia; no existiría otra economía posible. Es el mismo raciocinio de Escoto; la sobrenaturalidad y gratitud de la gracia perece, si, en la hipótesis de crear Dios al hombre, no pudo menos de comunicarle la gracia; la gratitud de la gracia está necesariamente vinculada a la posibilidad de que Dios no la comunique a la creatura racional.

Por consiguiente, el hombre en ese estado de rectitud moral natural no sería ni positivamente digno ni positivamente indigno de la vida eterna; ni positivamente ordenado al fin último sobrenatural, ni positivamente apartado de él. Argentina no llega a deducir la consecuencia de que el hombre en tal estado estaría positivamente ordenado al fin último natural, cuyo concepto, como hemos visto, claramente posee.

Si presentamos ahora en síntesis el pensamiento de Strasburg, aparece con claridad como todo él se orienta decididamente y converge hacia la conclusión de la posibilidad del estado de naturaleza pura:

a) afirmación de la existencia de un estado del hombre en la otra vida, que merece ser llamado "fin natural" o "felicidad natural", y

⁷⁰ In quart. Sent., l. 4, d. 1, q. 2, a. 3, ad 4 m.

⁷¹ l. 2, d. 27, q. 1, a. 1, Concl. 1; a. 4, ad 2 m; d. 33, q. 1, a. 3, Concl. 2, d. 4, q. 1, a. 2.

cuya consecución es razón suficiente de la existencia de las almas que por carecer de la gracia santificante (aunque no hayan pecado personalmente), no pueden alcanzar la visión beatífica;

b) afirmación de la posibilidad de un estado de rectitud moral natural, con ausencia del pecado (tanto original como personal), y de la gracia.

c) afirmación de la posibilidad de que Dios no comunicase al hombre la gracia santificante, posibilidad exigida por la gratitud de la misma.

d) afirmación de que solamente mediante la gracia santificante puede el hombre alcanzar la gloria⁷².

Estas son las premisas afirmadas por Argentina; él no llegó a afirmar la posibilidad de la no-elevación del hombre al fin sobrenatural. Sin embargo manifestamente se ve cómo sus principios convergen a esta conclusión. Si existe un fin natural, cuya posesión justifica la existencia de almas que no han pecado personalmente; si la gloria sólo puede alcanzarse, mediante la gracia y Dios pudo no dar la gracia; si la sobrenaturalidad de la gracia exige la posibilidad de que Dios crea al hombre sin ella y la gloria es afirmada, igualmente, como una perfección sobrenatural y gratuita; si, por último, es posible un estado de rectitud moral natural, en que el hombre no se halla ni en pecado ni en gracia positivamente ordenado al fin sobrenatural, se impone por fuerza la conclusión de que Dios pudo no elevar el hombre al fin sobrenatural de la visión beatífica.

14. Gregorio de Rimini († 1358), no dice nada ni en pro ni en contra de la existencia del apetito innato de ver a Dios⁷³.

Su actitud en el problema de la gratitud de la visión beatífica y de la posibilidad de la no-elevación del hombre a ella, puede condensarse en una sola frase; acepta plenamente la concepción occamista acerca del poder y la voluntad divina⁷⁴. Con esto está dicho todo.

⁷² "... dependentes in sola originali peccato possunt perpetuo privatione visionis divinae essentiae. Nam talia visio, cum sit omnino supernaturalis, non potest ab aliquo adiacere nisi mediante gratia Dei..." "...nulli reverteri in tali homine ratione cuius ad eiusmodi visionem dignus debet praesentari..." (l. 2, d. 23, q. 1, a. 3, Concl. 2, ad 2 m.).

Argentina no afirma en ninguna parte, que Dios pudo aceptar para la vida eterna al hombre "in pura naturalibus". En la explicación del mérito sigue a S. Tomás: Dios da al hombre la gracia "ex sua liberalitate"; pero una vez que es concedida al hombre la gracia santificante, la vida eterna es debida a los actos meritorios.

⁷³ Gregor. Arim., Super Prim. Sent., d. 1, q. 3, fol. 29 r.
⁷⁴ El pensamiento de Ariminese en este punto ha sido ya magníficamente expuesto por P. Vignaux, *Justification et Prédestination ou XIV^e siècle*, pp. 140-175.

La ley de la no-contradicción es la única que es independiente del querer divino y ante la que se detiene su poder; basta que dos cosas sean realmente distintas para que Dios pueda crear o dar la una, sin dar la otra; ninguna vinculación ontológica entre las cosas independientemente del divino querer⁷⁵.

El que a la naturaleza creada sea o no sea concedida la visión beatífica depende, por lo tanto, únicamente de la divina voluntad en toda hipótesis; tan gratuita sigue siendo una vez que el hombre recibe la gracia santificante, como antes de recibirla⁷⁶. Dios puede—de potentia absoluta—, dar la gloria a quien no estuviese en gracia⁷⁷. De igual modo podría Dios no querer dar nunca la gloria a quien estuviese en gracia, conservándolo eternamente en ese estado; porque la gracia existe durante algún tiempo en el hombre sin la gloria; luego puede Dios dar la segunda y conservar en ella al hombre eternamente y no darle la gloria⁷⁸.

Reconoce la posibilidad de un estado intermedio entre el estado de gracia y el pecado⁷⁹ y al proponerse, como Holkot, la cuestión de cuál sería en la otra vida el estado del hombre que muriese sin la gracia ni pecado alguno, da una solución típicamente nominalista: Dios podría hacer de él lo que quisiera o destinarlo a la gloria o condenarlo para siempre. El Ariminese suaviza un tanto la consecuencia de la concepción occamista, añadiendo que ese tal no sufriría pena de sentido, pues no habría en él pecado alguno digno de tal pena:

Si quis autem curiose quaerat: si aliquis decederet in statu in quo non haberet charitatem neque ullum actuale vel originale peccatum, utrum damnaretur vel salveretur. Puto respondendum esse quod hoc esset secundum quod Deo placeret: quia utrumque Deus posset. Dicendum tamen videtur quod non damnaretur poena sensus, quia in ipso nihil esset, penitendum. Et idem sentiens esset de ipso quod de primo homine, si in statu innocentiae ante infusionem gratiae fuisset mortuus⁸⁰.

Alfonso Vargas, el Toledano († 1366), afirma que la naturaleza racional solamente puede hallar completo reposo y por lo tanto, verda-

⁷⁵ Super Prim. Sent., d. 16, q. un. fol. 84, r. f. G.

⁷⁶ Ibid., d. 17, q. un. fol. 86 v. K.

⁷⁷ Ibid., d. 17, q. un. fol. 86 r. f. G.

⁷⁸ Ibid., d. 17, q. un. fol. 87 v. f. G.

⁷⁹ Ibid., fol. 88 r. G. H.

⁸⁰ Ibid., d. 17, fol. 87 v. L. No se encuentra en el Ariminese el concepto de una felicidad natural en la otra vida. Es conocida su opinión acerca del estado de los niños del limbo: reconoce probabilidad y aún acutamente atropella con la tesis de que sufren pena de sentido. Cfr. l. 2, d. 33, fol. 113 v. 116 v. Sobre su opinión acerca de la inmortalidad natural del hombre para hacer ningún acto bueno sin la gracia, véase Vignaux, op. cit., pp. 153-165.

dera felicidad, en la posesión de Dios; parece que se refiere a una posesión inmediata de Dios, pero no lo expresa con claridad suficiente⁸¹. Sostiene, refutando a Oecam, que se puede demostrar por sola razón que el alma humana es capaz de poseer de *algún modo* a Dios y que sólo en tal posesión puede hallar perfecto reposo; si bien no se puede demostrar por sola la razón que el alma humana es capaz de la visión inmediata de Dios:

... licet non possit probari quod voluntas creaturae sit capax talis boni, eo modo quo creditur a catholicis, quia fructus beatificae non potest naturaliter demonstrari, potest tamen probari quod sit capax aliquo modo eius: et hoc sufficit ad sciendum naturaliter quod non potest perfecte quietari in aliquo bono creato⁸².

Dionisio, el Cisterciense⁸³, afirma con Egidio Romano, que el alma humana sólo puede hallar completo reposo y felicidad en el conocimiento inmediato de Dios. Dios es el centro de gravedad al que se inclinan por su misma naturaleza los seres racionales; sólo en Él hay perfecto reposo; solamente su posesión inmediata puede saciar y aquietar plenamente la creatura racional:

Nullo creato subiecto vel obiecto potest creatura rationalis beatifice quietari: potest quia est capax Dei sicut dicit Augustinus, primo Confessionum, fecisti nos Domine... Haec duo corollaria cum conclusionibus deducit doctor noster Egidius... quoniam rationibus: Prima: si res aliqua est capax minoris illo non potest repleri: sed anima Dei est capax cum sit ad imaginem eius: ergo minor quam Deus est non potest repleri... Quinta ratio: Anima rationalis solum in Deo quietatur: ergo solum in Deo beatificatur. Consequentia est satis nota quia sine quietatione mentis et satiatio eius nullus potest esse beatus⁸⁴.

... sola Trinitas beata potest satiare capaciatem creaturae voluntaria... sicut in ratione causae finalis centrum se habet ad omnia gravia, sic Deus se habet in ratione finis ad omnia spiritualia. Sed in ratione causae finalis sic centrum se habet ad omnia gravia, quod nullum grave primo quietat nisi in illo centro. Ergo in ratione finis sic se habet Deus vel Trinitas beata ad omnia spiritualia: quia nullus spiritus quietat nisi in Deo aeterno... sola Trinitas beata quae est obiectum infinitum potest eam (voluntatem) satiare obiective⁸⁵.

⁸¹ *Super Primam Sent.*, d. 1, q. 5, a. 1.
⁸² *Ibid.* — Solamente se conserva el Comentario de Vargas al libro primero. Juan de Wasta dejó un resumen de su comentario completo a los cuatro libros. Cfr. *Exile. Der Sentenzencommentar Petrus von Gaudis*, p. 148.
⁸³ Recibió el grado de Bachiller en París en 1270. Pudo ser confundido entre los teólogos agustinianos, pues manifestó una marcada preferencia por los teólogos de esta escuela. Cfr. *Poister F., Die Erkenntnis der scholastischen Lehrer des Mittelalters*, Theol. Quartalsch. Vol. 30, 1922, p. 42.
⁸⁴ *In quart. Sent.*, l. 1, Prolog. q. 1, fol. 6 r, col. 2. En toda la cuestión sólo trata del conocimiento inmediato de la trinidad divina "licet beatitudo hominis et essentia Dei convertantur" "quoniam beatitudo hominis et iustitia, quia essentia Dei" *Ibid.*, fol. 6 r, col. 1.
⁸⁵ *Ibid.*, l. 1, q. 1, fol. 10 r, col. 2.

Aunque Dionisio no emplea el término apetito, sino el de capacidad, su concepto parece ser el de un verdadero apetito innato de la naturaleza racional hacia la posesión inmediata de Dios; su comparación de los cuerpos pesados y su insistencia en que sólo Dios puede aquietar plenamente la creatura racional, indican suficientemente que se trata de un positiva tendencia innata.

No obstante esta afirmación de la tendencia natural del ser racional hacia la posesión inmediata de Dios, sostiene que los párvulos del limbo no experimentan dolor alguno sensible o espiritual, como "doctores communiter tenent". Establece la sólida comparación entre el estado del que muere en pecado original y del que muriese sin la gracia ni pecado alguno, para concluir que ambos carecerían de la visión de Dios: la diferencia entre ambos estaría en que el primero por razón del pecado original es positivamente indigno de la gloria. No niega Dionisio la posibilidad del caso hipotético propuesto, se limita a afirmar que "de facto" nadie muere sin la gracia y sin pecado⁸⁶.

El teólogo agustiniano Lorenzo Opimus, Bononiensis, († circa 1375), sostiene también la existencia del apetito natural de ver a Dios; la tendencia natural del entendimiento a conocer la verdad y de la voluntad a amar el bien, no se sacian plenamente, sino en la posesión inmediata del ser infinito; la creatura racional apetece por su misma naturaleza la felicidad, en general; más el bien concreto, único capaz de saciar y aquietar plenamente ese apetito, es el bien infinito inmediatamente poseído. Opimus no hace mención de un apetito innato, pero sus afirmaciones lo suponen implícitamente:

Tertia conclusio: perceptiva activitas creaturae rationalis seu potentia volitiva ipsius in via vel in patria non potest ultimo beatifice quietari nisi in summa divina essentia tanquam in summo super simplici et immutabili obiecto. Probatum sic: voluntas creata non quietatur nisi in bono quod potentiam volitivam totaliter adaequat: sed solum incommutabile bonum est totaliter adaequatum volitivae potentiae: igitur conclusio est vera... beatifica fructio est bonum ultimum quietativum creaturae rationalis seu creaturae voluntatis... Unde nota quod quilibet creatura rationalis intelligit in puris naturalibus constituta naturaliter appetit summe bene esse: cum ergo nullum creatum bonum sit omni perfectione perfectissimum: ideo appetitus non poterit in aliquod creatum bonum perfectissime satiari: ergo in solo incommutabili bono et perfectissimo quietatur et habetur intentum...⁸⁷.

Sin embargo la posibilidad de la visión de Dios, término de ese apetito natural, no es concedida por la sola razón natural:

⁸⁶ *In quart. Sent.*, l. 2, d. 34, q. 1, fol. 83 r, col. 1-84 r, col. 2.
⁸⁷ *Super Quart. Sentent.*, l. 1, d. 1, q. 1, fol. 7 r, col. 1.

... sicut naturalis ratio non est nobis notum animam rationalem posse Deum immediate in esse glorie beatificum videre, ita nec ratione naturali est nobis evidenter notum animam rationalem posse uniri suo fini in esse beatitudinis⁸⁸.

15. Escasos son los elementos que hemos podido recoger en los teólogos carmelitas del siglo XIV y XV.

Juan Baconthorp († 1348), no dice nada ni en pro ni en contra de la existencia del apetito innato de ver a Dios; se preocupó únicamente de estudiar la esencia y naturaleza de la "beatitudo" solenatural⁸⁹.

Afirma que los niños del limbo no padecen pena ninguna interna por no poseer la visión de la esencia divina. Tiene alguna ligera indicación que demuestra que no ignora el concepto de una felicidad natural en la otra vida⁹⁰.

Francisco Bacó († 1372), tampoco presenta interés en el problema que estudiamos⁹¹.

Afirma que la voluntad creada no puede saciarse sino con la posesión del bien infinito, pero no expresa con suficiente claridad si se trata de una posesión inmediata⁹². La razón natural no puede demostrar que la visión y el goce inmediato de Dios es posible⁹³.

Miguel Aiguani († 1400) presenta algunos elementos de positivo interés. Al tratar acerca de la pena de los niños del limbo afirma que no padecen pena alguna sensible ni interna y que poseen el conocimiento natural debido al alma separada del cuerpo: "cum cognitione naturali que debetur animae separatae... vigeant". Propone dificultad de que los párvulos no pueden menos de descansar naturalmente la visión de Dios, y, al no lograrla, experimentarán tristeza:

... dico quod tales pueri non appetunt Dei visionem et fructum acta limitato et absolute loquendo, sed sub conditione, scilicet si ipsam habere possent et placeret Deo. Frustratio autem talis desiderii non parit dolorem... sicut modo unus rusticus vellet esse imperator libenter, si possibile esset...⁹⁴.

⁸⁸ *Super Quart. Sentent.*, l. 4, d. 43, q. 2, fol. 14 v, col. 2.
⁸⁹ *In Quart. Sent.*, l. 1, d. 1, q. 1, Quodlibeta, l. 3, q. 3.
⁹⁰ *In Quart. Sent.*, l. 4, d. 44, q. 1, a. 2; d. 50, q. 1, a. 2.
⁹¹ Hemos consultado su Comentario a las Sentencias que se encuentra inédito en París. Bibl. Nat. Cod. lat. 15.374. Es un códice mixto, de membrana y papel, del siglo XIV; anchura 200 mm., altura 290, 200 folios. Termina así: Explicit lectura super quatuor libros Sententiarum Francisci Baconis ordinis fratrum beatiissime Mariae de Monte Carmeli, provinciae Catalanae.
⁹² *In Sent.*, l. 1, q. 3, fol. 12 r, col. b.
⁹³ *Ibid.*, fol. 20 v-21 v. En el desarrollo que hace en esta cuestión se nota el influjo de Oecam. *In Sent.*, l. 1, d. 1, q. 4.
⁹⁴ *In quart. Sent.*, l. 2, d. 22, q. 1. — Aiguani en su Comentario no dice nada acerca del apetito innato de la visión beatífica.

Alguni admite, por lo tanto, un estado del alma humana en la otra vida, en que posee la perfección del conocimiento natural y no sufre dolor alguno por la carencia de la visión beatífica. Más aún, afirma implícitamente la posibilidad del estado de naturaleza pura. Véase el proceso de su pensamiento: comienza diciendo que el don de la justicia original no incluía la gracia santificante; Adán fué creado en estado de justicia original y no en estado de gracia:

Prima conclusio est quod iustitia originalis primi hominis gratiam facientem non includebat habitum et hoc est dicere quod primus homo qui fuit creatus in iustitia originali, non fuit tamen creatus in gratia gratum faciente...

Surge la dificultad de que la justicia original incluía la gracia, porque si Adán hubiese muerto en tal estado no hubiese sido del número de los condenados; por lo tanto, hubiese sido del número de los elegidos; luego poseía la gracia santificante:

Contra conclusionem arguitur... Primo sic: si primus homo fuisset mortuus in iustitia originali fuisset salvatus. Igitur iustitia originalis includebat gratiam gratum facientem habitum: quia... si Adam mortuus in tali statu fuisset, non fuisset de numero damnatorum...

Aiguani acepta la objeción, puramente hipotética de que Adán muriese en estado de justicia original, únicamente para poner de relieve la distinción entre la gracia santificante y la justicia original; es la gracia santificante y no el don de la justicia original la que hace al hombre digno de la gloria; en el caso puramente hipotético, de que Adán hubiese muerto en estado de justicia original (sin la gracia, ni pecado alguno), ni se hubiese salvado, ni se hubiese condenado:

Ad primam questionem dico, quod non fuisset de numero damnatorum nec de numero electorum: unde ista non est per immediatam, nisi post gratiam gratum facientem infusionem.

Estas últimas palabras son muy significativas; no vale concluir de la no-salvación a la condenación y viceversa, sino una vez que al hombre ha sido concedida la gracia santificante: el dilema—visión beatífica o condenación—no es legítimo, sino una vez supuesto que Dios de hecho ha concedido al hombre la gracia, sino se supone esto, datur tertium, a saber: "ni salvación ni condenación".

La respuesta a la última instancia de la objeción acaba por manifestarnos el pensamiento de Aiguani:

Sed dico, contra: non fuisset beatus, igitur perpetuo carisset visionem Dei; sed talis carentia est summa damnatio... Dico quod in tali casu carentia non

fuisse sibi damnatio; sicut et angelis, qui steterunt, *Deus non contulisset gratiam aliam quam in creatione acceperant, non fasset eis damnatio carientia visionis, quam modo habent*¹⁶.

Si Dios no hubiese concedido la gracia santificante a los ángeles buenos, caerían de la visión beatífica; pero tal carencia no equivaldría a un estado de condenación; estarían en un estado que no sería, ni felicidad sobrenatural, ni condenación; el dilema salvación o condenación sólo es legítimo una vez supuesto que Dios ha concedido de hecho la gracia santificante.

Esta hipótesis—"si Deus non contulisset"—, de que Dios no hubiera concedido a los ángeles buenos la gracia santificante y, en consecuencia, la visión beatífica les considerada por Aiguani con una pura ficción para ilustrar su doctrina—como la hipótesis de que Adán muriese en estado de justicia original—o como una hipótesis posible: ¿Pudo Dios no conceder a los ángeles buenos la gracia y la gloria? Creemos que debe responderse afirmativamente, porque de lo contrario toda la explicación de Aiguani carecería de sentido. Si Dios no pudo menos de conceder la gracia a los ángeles buenos, es decir, si la condición de la concesión de la gracia necesariamente tuvo que verificarse, entonces el dilema—salvación o condenación—sería legítimo en todo caso, pues la condición de que su legitimidad depende sería una condición necesaria, por lo tanto, a nada conduciría afirmar que tal conclusión, a saber, o visión beatífica o condenación, "non est per immediata nisi post gratiae gratum facientis infusionem". Por consiguiente, Aiguani afirma implícitamente que Dios pudo no elevar la naturaleza angélica al orden sobrenatural de la gracia y de la visión beatífica.

16. Aunque no se le puede clasificar dentro de una determinada escuela teológica, queremos consignar aquí la actitud de Alfonso Madrigal, el Tostado († 1455), en el problema que estudiamos. Su posición en el problema del apetito natural de ver a Dios resulta difícilmente armonizable consigo misma, por no decir manifestamente contradictoria.

Comienza firmando la existencia de un "desiderium naturale" de la visión de Dios, basándose, como Escoto, en el argumento de que esta visión es un bien, el bien supremo de la naturaleza racional. Rechaza, en consecuencia el principio de que no puede ser apetecido naturalmente lo que no puede ser alcanzado mediante las fuerzas naturales.

¹⁶ *In quart. Sent.*, L. 2, d. 30, q. unica.

y concluye que la mera carencia de la visión de Dios basta para que el hombre no pueda ser feliz en la otra vida:

... homo desiderat summum bonum suum naturaliter, et non potest illud consequi naturaliter, sed per gratiam ex actione superioris causae; et hoc non est inconveniens, imo necesse est sic concedi, quia alias diceretur, quod beatitudo, quae est in visione Dei, non est bonum humanum, et quod aliquid minus illa sit bonum humanum, quod absurdum est: quia nihil perfectius hominem simpliciter, nisi illa beatitudo, et tamen illa non potest naturaliter haberi, sed per Dei operationem et tamen naturaliter desideratur; ideo aliquid desideratur naturaliter, quod non potest haberi naturaliter. Nisi forte dices, quod bonum illud non desideratur naturaliter, et hoc falsum est, quia si non desideraretur naturaliter, posset natura esse perfecta sine illo, et tamen qui illo bono caret, infelices sunt propter solum carere, etiam si nullum aliud malum sustineant, sicut apparet de parvulis mentibus in limbo; ergo naturaliter appetitur, sed non habetur naturaliter; est tamen iste appetitus in confuso, id est non ad bonum determinatum, eo quod non cognoscitur determinate naturaliter, sed ex lumine fidei¹⁷.

Este "desiderium naturale" de la visión de Dios es, según el Tostado, un acto elicito de deseo o un apetito innato? El mismo Madrigal nos da la respuesta al indicar que el término "desiderium naturale" puede ser tomado en dos sentidos, o como un acto elicito de deseo, "pro actu elicito desiderandi", o como una mera inclinación del ser, identificada con su propia naturaleza, "pro inclinatione naturali ad aliquid et ista inclinatio non est aliquid, sed quaedam ordinatio naturalis ad aliquid, secundum quod ipsa talis est". De este modo distingue el deseo natural elicito "actus elicitor" del apetito innato "naturalis inclinatio, inclinatio naturalis"¹⁸.

Supuesta esta definición y terminología no cabe duda alguna acerca del pensamiento de Madrigal, que manifiesta el mismo a continuación en los siguientes términos:

Ad secundum dicendum, quod appetitus beatitudinis est naturalis tam in generali, quam in speciali; et tamen est sub confuso, cum non cognoscatur naturaliter illud bonum esse humanum, quod vere est. Est autem inclinatio naturalis hominis in bonum illud: quia naturae hominis nullam aliud bonum potest competere tamquam ultimum et perfectivum, nisi visio Dei sempiterna; et licet non sit desiderium, prout est actus elicitor, in non credentibus propter non cognoscere tale bonum, tamen inclinatio naturalis non tollitur, et illa postea perficitur per fidem, quae ostendit illud esse verum bonum quod sola possit naturam perficere; et tamen hoc non potest constare per rationem natura-

¹⁷ *Commentaria in Evangel. Matth.*, cap. 22, q. 228; *Oper. Omnia*, t. 23, p. 134, col. 1.

¹⁸ *Ibid.*

ralem; quia, ut supra dictum est, ad ostendendum quod erat appetitus naturalis ad talem beatitudinem, oportet notum esse, vel probari posse per rationem naturalem hanc esse beatitudinem, aut posse illam haberi, et tunc posset inferri, quod erat appetitus naturalis ad talem beatitudinem; sed hoc non potest probari¹⁹.

El hombre no puede saber por sola razón natural que la visión de la esencia divina es posible al ser intelectual creado, por eso, sin la revelación no es posible un acto elicito de deseo de ella. Pero existe en el hombre un apetito innato—"inclinatio naturalis, inclinatio naturae, appetitus naturalis"—, anterior a todo conocimiento, cuyo objeto es la visión de la esencia divina²⁰. Tal apetito no se manifiesta (mientras la revelación no nos descubre la posibilidad de la visión de Dios), en un deseo elicito de ver a Dios, sino en un deseo elicito de la felicidad. En general, deseo cuyo término real y concreto es, sin embargo, la visión de Dios; al desear el hombre naturalmente la felicidad, lo que realmente desea de un modo indeterminado e inconsciente, es la visión de Dios. Madrigal afirma aquí, evidentemente, la existencia del apetito innato de ver a Dios, apetito cuya existencia es naturalmente desconocida al hombre, así como la posibilidad de dicha visión.

Posteriormente, al comentar el capítulo 25 de S. Mateo, el Tostado parece negar rotunda e insistentemente la existencia del apetito innato de ver a Dios²¹.

Comienza estableciendo el principio general, antes por él expresamente rechazado, de que no puede existir un apetito natural, "appetitus naturalis", sino de aquellas perfecciones que están al alcance de las fuerzas activas naturales; de lo contrario tal apetito existiría en vano; repugna que la naturaleza de un apetito y no de los principios activos necesarios para satisfacerlo:

... appetitus naturalis non est nisi ad illa ad quae est res in potentia naturali, id est habet reductivum in natura, per quod reductur de potentia ad actum. Si enim datur, quod appetitus naturalis sit ad aliquid, ad quod res non sit in potentia naturali, erit appetitus frustra; et hoc est inconveniens, lib. I. Ethic. Etiam ex terminis apparet, quia non vocatur naturalis appetitus, nisi qui habere potest per naturae principium id, quod appetit, quia natura non deest; et ideo non daret appetitum, si non daret reductivum de potentia in actum²².

¹⁹ *In Ev. Matth.*, cap. 22, q. 228, t. 23, p. 134, col. 2.—En toda esta cuestión Madrigal depende de Escoto. *Cfr. Opera Omnia*, L. 4, d. 33, q. 2; *Report. Par.*, *Ibid.*

²⁰ *Cfr. In Ev. Matth.*, cap. 5, q. 60, t. 19, p. 84, col. 1-2; *Ibid.*, q. 37, es.

²¹ *Cfr. In Ev. Matth.*, cap. 25, q. 647-654, t. 24, p. 422-431; *Paradoxa Quisdam*, esp. 169-173, t. 25, p. 211-213.

²² *In Ev. Matth.*, cap. 25, q. 648, t. 24, p. 425, col. 2; *cfr. Ibid.*, q. 630, p. 427, col. 1; q. 652, p. 428, col. 1.—Más tarde Capetano se basará en el mismo principio

De aquí deduce Madrigal que, para conocer si en el hombre existe apetito natural de una determinada perfección, basta examinar si es capaz de alcanzar esa perfección mediante las fuerzas naturales lo que no está al alcance de éstas, no puede ser objeto de un apetito natural. El hombre en esta vida solamente puede conocer por sus fuerzas naturales lo que de algún modo puede ser percibido a través de los sentidos, el conocimiento intuitivo de los seres incorpóreos y de Dios no lo es naturalmente posible, por eso tampoco lo apetece naturalmente. El alma humana, una vez separada del cuerpo, solamente puede alcanzar naturalmente y, por lo tanto, solamente apetece naturalmente el conocimiento de las sustancias incorpóreas creadas; esto es lo único que "nata est intelligere: animae appetitus non erit ad plus"²³.

La visión de la esencia divina no está al alcance de las fuerzas naturales del hombre o del alma separada, por lo tanto, tampoco existe en ellos un apetito natural de esa visión:

... non est homo in potentia naturali ad videndum Deum per essentiam, cum non sit ens sensibilis: ideo appetitus naturalis (non) est ad videndum eum: dabitur tamen totus omnibus beatis, quod videant Deum per essentiam, in quo est substantia totius beatitudinis: ideo habent aliquid ultra appetitum naturalem²⁴.

... beatitudo multum addit in quolibet beato ultra ea, ad quae est in potentia naturaliter, et consequenter multa addit, in quibus possint esse beati inaequales, nam videre Deum est ultra naturalem potentiam, et appetitum, et communicatur cunctis beatis...²⁵.

Madrigal, distinguiendo con toda claridad entre la capacidad de una perfección que lleva consigo una inclinación natural a la misma, "inclinatio ad capiendum", de la mera capacidad receptiva o siempre no-repugnancia, "non repugnancia ad capiendum", afirma que la capacidad del alma humana respecto de la visión de Dios es esta mera no-repugnancia con ausencia de apetito natural de la misma²⁶. Al negar así Madrigal la existencia del apetito natural de ver a Dios, designa con el término "appetitus naturalis" un apetito elicito o un apetito innato? Es cierto que opone principalmente este "appetitus naturalis" al apetito libre del ser racional²⁷ y que ante todo quiere hacer destacar que no

y argumento para rechazar la existencia del apetito innato de ver a Dios, coincidiendo con el Tostado en identificar el campo de la potencia receptiva natural "potentia naturalis" con el del apetito innato. *Cfr. De Pot. Neutr.*, q. 2; *In I d. 78*, q. 12, a. 1, p. 919; *In I d. 80*, q. 3, a. 5, p. 1.

²³ *In Ev. Matth.*, cap. 25, q. 648, t. 24, p. 425-426.

²⁴ *Ibid.*, q. 649, p. 428, col. 2.

²⁵ *Ibid.*, q. 652, p. 428, col. 2; *cfr. Ibid.*, q. 651, p. 427, col. 2; p. 428, col. 1, q. 652, col. 2.

²⁶ *In Ev. Matth.*, cap. 25, q. 650, t. 24, p. 427, col. 1-2.

²⁷ *Ibid.*, q. 648, p. 425, col. 2; p. 428, col. 1.

es una tendencia libre—no es electiva—, sino una inclinación puesta e impuesta necesariamente por la naturaleza de los seres y por Dios, como autor de la naturaleza; es un apetito “natural” porque va esencial y necesariamente vinculado a la naturaleza de cada ser.¹⁰⁷ Bajo este aspecto no habría dificultad en admitir que Madrigal designa solamente con el término “appetitus naturalis” un apetito elicitado, determinado necesariamente en su ejercicio y especificación por la naturaleza misma del ser. Y entonces, al negar la existencia de este “appetitus naturalis” de la visión de Dios, se limitaría a consignar que el alma humana no desea necesariamente “quod specificationem” o “quod exertitum” la visión de la esencia divina. Y en efecto, Madrigal afirma que la voluntad humana solamente está, por su misma naturaleza necesitada en su actividad respecto del bien, en general, y no respecto de bien alguno particular.¹⁰⁸ Sin embargo, creemos que, aunque Madrigal pretende hacer resaltar principalmente en este “appetitus naturalis” el aspecto de ausencia de libertad, no excluye, antes incluye en ese término el matiz de apetito innato, propiamente dicho.

En efecto, indiferentemente aplica el término “appetitus naturalis” en estas mismas cuestiones 647-654 a apetitos que no pueden ser sino innatos: “appetitus naturalis” de la materia hacia la forma; “appetitus naturalis” del cuerpo humano hacia la salud y hermosura; “appetitus naturalis” del alma, separada del cuerpo a alcanzar el grado de perfección, que en la jerarquía ontológica de los seres le corresponde; “appetitus naturalis” de los seres vivientes hacia la propia conservación.¹⁰⁹ Además habla de este “appetitus naturalis” en el mismo plano de igualdad con la aptitud o capacidad o mera no-repugnancia puramente ontológicas a poseer una determinada perfección.¹¹⁰ Por último, para quitarnos todo género de dudas, el mismo Madrigal afirma expresamente que este “appetitus naturalis” “non elicit operationem”:

... licet appetitus naturalis plus velit, manet tamen appetitus naturalis reclusus... iste non elicit operationem: unde quando elicienda est, jam elicitur per appetitum liberum, qui vult sequi appetitum naturalem.¹¹¹

Se trata, por lo tanto de un apetito innato propiamente dicho. Por consiguiente, Madrigal niega aquí la existencia del apetito innato de ver a Dios, existencia que antes había afirmado. ¿Contradicción manifiesta o

¹⁰⁷ *Ibid.*, qu. 652, p. 428, col. 2; qu. 653, p. 429, col. 2; qu. 630, col. 1; qu. 654, p. 430, col. 1-2.

¹⁰⁸ *In Bn. Math.*, esp. 5, qu. 60, t. 19, p. 84, col. 2, ad secundum.

¹⁰⁹ *In Bn. Math.*, esp. 25, qu. 649, p. 428, col. 1-2; qu. 650, p. 427, col. 1.

¹¹⁰ *Ibid.*, qu. 650, p. 427, col. 1-2; qu. 651, p. 428, col. 1.

¹¹¹ *Ibid.*, qu. 654, p. 430, col. 2; *cf.* *In Bn. Math.*, esp. 5, qu. 62, t. 19, p. 86, col. 2.

retratación? Por ahora no nos interesa determinarlo. Nos basta señalar que Madrigal, al rechazar la existencia del apetito innato de ver a Dios, se basa en el mismo argumento citado ya por Ailli (cf. esp. 5, n. 5), empleado positivamente por Dionisio Ryckel (cf. esp. 3, n. 3), y más tarde por G. Biel (cf. esp. 5, n. 6), y finalmente por Cayetano; no puede existir apetito innato de una perfección, sino existe en la naturaleza creada una potencia activa capaz de causarla (cf. P. 1.^a, C. 3, n. 8; c. 5, n. 5). La posición de Madrigal en la cuestión de la posibilidad de una felicidad natural en la otra vida se resiente de esta dualística actitud en el problema del apetito natural de ver a Dios. Por una parte, como consecuencia de su principio de que no puede haber apetito natural, sino de lo que es naturalmente aseguible (del que deduce la no-existencia del apetito innato de ver a Dios), concluye que, sin la visión de Dios, puede el hombre satisfacer completamente en esta vida y en la otra su tendencia natural a conocer:

... intellectus noster non est in potentia naturali ad claram Dei cognitionem... Quomodo enim, quavis intellectus noster Deum clare cognoscit non habet si omnia naturalia, scilicet corpora, et conditiones et causas eorum cognoscit, nihil amplius cognoscere desideraret, nec esset naturaliter in potentia amplius investigandi, aut intelligendi... Amplius autem advertendum est, quod super hanc intellectionem de omnibus rebus naturalibus et conditionibus earum est alius modus intelligendi et intellectus, scilicet cognoscere Deum clare, et in hoc est felicitas Paradisi; et quantum ad hoc non est in potentia naturali intellectus noster, qui non habet capacitatem pro illo, nec aliquid secundum quod ad talem perveniat intellectionem. Unde, si anima a corpore soluta in coelo corpore poterit, ubi aliae animae beatae sunt, et Deus nihil ei supernaturalis capacitatis apponere, non videtur Deum clare, nec amplius ibi de Deo intelligere, quam tunc cum in corpore degit.¹¹²

Ahora bien, según el mismo Madrigal, la felicidad del hombre consiste en la satisfacción plena de su apetito natural de conocer.¹¹³ Parece, según esto, que el hombre podría ser feliz en la otra vida sin la visión de Dios.

Por otra parte Madrigal parece concebir la visión de Dios como la única felicidad posible del ser intelectual, pues el hombre apetece naturalmente la visión de Dios, la mera ausencia de esta visión es suficiente para que no pueda ser feliz.¹¹⁴ Sin embargo es preciso no omitir las atenuaciones de esta última afirmación, a primera vista tajante y decisiva, que el mismo Madrigal señala.

¹¹² *Paradoxa Quisiam*, esp. 173-5, pág. 212, col. 1-2. — Es evidente que el pensamiento de Madrigal es aquí idéntico que en *In Bn. Math.*, esp. 25, qu. 647-54.

¹¹³ *In Bn. Math.*, c. 5, qu. 12, 37.

¹¹⁴ *Ibid.*, esp. 22, qu. 228; c. 25, qu. 626; esp. 5, qu. 37, etc.

Madrigal sabe que otros teólogos opinan que las almas del limbo no saben que están privadas de la visión de Dios y por esto no experimentan tristeza alguna ante tal carencia: “carent aliquo bono, sed non indigent se tristere illo et ideo nullam poenam sustinent”.¹¹⁵ Pero él por su parte sostiene que las almas del limbo experimentan tristeza y dolor espiritual.¹¹⁶ Apoya su tesis en la autoridad de S. Agustín y en el argumento de que las almas del limbo no pueden menos de sufrir algún dolor, pues se encuentran en estado de condenación por el pecado original.¹¹⁷ Su condición de condenados lleva consigo necesariamente algún sufrimiento. La causa de esta tristeza es la privación de la visión de Dios.¹¹⁸ Para que esta carencia cause tristeza en las almas del limbo (de ellas precisamente había afirmado Madrigal que la mera ausencia de la visión de Dios es suficiente para que no puedan ser felices)¹¹⁹, no basta el hecho material y negativo de la ausencia de la visión de Dios, sino que se requiere, según Madrigal, que las almas del limbo sean conscientes de esa privación, que sepan que esa privación es un mal para ellas y que se sientan obligadas y necesitadas internamente a fijar su pensamiento en la consideración de este estado suyo de privación de la visión de Dios. De lo contrario, si pudiesen apartar el pensamiento de la consideración de su propio estado y pensar únicamente en los bienes naturales que poseen, lejos de sufrir dolor alguno, serían felices con una relativa felicidad natural: “non essent miseri, sed beati quodammodo beatitudine naturali” “essent beati quodam beatitudine naturali” “sic quodammodo se felices facerent”.¹²⁰

No afirma, por consiguiente, Madrigal que la carencia de la visión de Dios, necesaria, esencial y universalmente tiene que determinar un estado de tristeza en todo caso posible de un alma afectada por dicha carencia en la otra vida; tal tristeza va por él vinculada a la condición particular de las almas del limbo, que se encuentran en estado de condenación por el pecado original, y es causada por el conocimiento y necesaria consideración de su estado de privación de la visión de la esencia divina. Madrigal no afirma ni niega que la ausencia de esta visión necesariamente ha de ser conocida en toda hipótesis posible por el alma humana en la otra vida y pensada como un mal, con la consiguiente inevitable tristeza. Si algo puede verosimilmente inferirse de la insis-

¹¹⁵ *Ibid.*, esp. 25, qu. 671, t. 24, p. 440, col. 1.

¹¹⁶ *Ibid.*, qu. 663, p. 431, col. 1; qu. 670, p. 438, col. 2; qu. 639, col. 1; qu. 671, 672, 673, p. 438-441; *Parad. Quisiam*, esp. 26, t. 25, p. 387, col. 1.

¹¹⁷ *In Bn. Math.*, esp. 25, qu. 671, t. 24, p. 440, col. 1; qu. 673, p. 441, col. 1.

¹¹⁸ *In Bn. Math.*, *Ibid.*, qu. 670, etc. *Parad. Quisiam*, *Ibid.*

¹¹⁹ *In Bn. Math.*, esp. 25, qu. 628, t. 23, p. 154, col. 1.

¹²⁰ *In Bn. Math.*, esp. 25, qu. 669, p. 439, col. 2; qu. 671, p. 439, col. 2; qu. 640, col. 1; qu. 670, p. 439-4.

tencia con que Madrigal subraya que, si las almas del limbo pudiesen no pensar en su estado de privación de la visión beatífica, no sufrirían por la carencia de esta visión, es más bien la conclusión de que no estima absurda la hipótesis de un alma carente de la visión de Dios en la otra vida, y que no experimenta tristeza por esa carencia.

Por otra parte, los textos ahora considerados y algunos más¹²¹, demuestran que Madrigal no rechaza plenamente el concepto de una felicidad natural en la otra vida fuera de la visión de Dios.

Al describir la gratitud de la visión de Dios, el Tostado lo hace en tales términos que parece incluirse en ellos la posibilidad de que Dios no concediera esa visión a ningún ser intelectual creado:

... parvuli nondum habebant visionem Dei, dum viverent, neque eis erat debita: nam aut deberetur naturaliter, aut ex merito. Non ex merito... Non etiam naturaliter, quia non attigit homo naturaliter ad visionem Dei, nec aliquis intellectus creatus, nisi detur a Deo supernaturaliter lumen gloriae: sed non est poena quod non detur alicui id, quod non est ei debitum: Ideo non est poena, quod parvuli carant visione Dei. Et ita est de honore vel de aliqua re, quae nulli debita est, si quis eam uni det, et non alteri, et nulli det, nulli facit iniuriam; et ita quod legitimi non promoveantur ad honores vel non obtineant beneficia, quod de iure fit, non est illis poena, quia honor et beneficium nulli naturaliter debentur: quod ergo iura decreverunt illa dare quibusdam et aliis non nullam, eis fecerunt iniuriam.¹²²

... licet naturaliter non sit quis aptus videre Deum est tamen homo natura quodam cui potest concedi visio divina... et Deus ad hoc hominem ultimum instituit ut ipsum videret, licet naturae capacitas sola non sufficeret ad hoc.¹²³

Bajo comparaciones y términos jurídicos Madrigal excluye toda necesidad de que Dios destinase el ser intelectual creado a la visión beatífica. Esta es naturalmente indebida a todo ser intelectual creado. Aún cuando Dios no se la concediera, no le privaría de algo debido a él por un título cualquiera. Dios está libre de cualquier vínculo que le necesite a concederle. El ser intelectual creado solamente posee por su propia naturaleza la capacidad o posibilidad de ser destinado gratuitamente a la visión de Dios. En conclusión: si no se puede afirmar con certeza que el pensamiento de Madrigal reconoce o lógica y necesariamente conduce a la conclusión de la posibilidad de la no-elevación

¹²¹ ... damnati desideraverunt inaequaliter beatitudinem, sive illam quae est vera beatitudo et consistit in visione Dei, sive beatitudinem naturaliter possibilem, tunc vero utraque carent. (*In Bn. Math.*, c. 25, qu. 626, p. 439). “Poena quodam est, ad quod homo naturaliter pervenire potest et est quasi quaedam eius felicitas naturalis et hoc homo carerebunt qui in inferno sunt” (*Ibid.*, qu. 663, p. 439, c. 1).

¹²² *In Bn. Math.*, esp. 25, qu. 673, t. 24, p. 441, col. 1.

¹²³ *Ibid.*, qu. 663, p. 439, col. 1.

del hombre a la visión de la esencia divina, no es menos cierto que presenta algunos indicios positivos favorables a esta conclusión y que de ningún modo puede afirmarse que cierra la puerta a la posibilidad de tal hipótesis¹²⁴.

17. Al llegar al término de nuestra investigación y antes de proponer en forma sintética sus resultados, queremos salir al paso a una dificultad, que sin duda ha surgido ya repetidas veces en el pensamiento del lector a lo largo del presente trabajo: ¿es posible que la mayor parte de los teólogos del siglo XIV y XV hayan afirmado, por una parte la existencia del apetito innato de ver a Dios y, por otra la gratitud de la visión beatífica, en tales términos, que virtual y lógicamente se incluya en ellos la posibilidad de que Dios no concediera esa visión a la naturaleza intelectual creada?

No tratamos de desvirtuar la dificultad ni disminuir su tamaño; por el contrario, queremos presentarla en sus verdaderas dimensiones y con todo su relieve, para tratar luego de resolverla, en cuanto es posible. He aquí los datos del problema:

La mayor parte de los teólogos estudiados en el presente trabajo afirman que existe en el alma humana un apetito innato de ver a Dios, apetito definido y afirmado por unos expresamente como tendencia innata, propiamente dicha, o implícitamente admitido y presupuesto por otros, al afirmar la inquietud e insatisfacción que en virtud de su misma naturaleza experimenta el alma humana, mientras no alcanza la posesión inmediata de la Verdad Primera y del Bien Supremo; inquietud e insatisfacción, cuya existencia no parece poderse comprender sino como efecto y manifestación de una tendencia innata, identificada con la naturaleza misma del ser intelectual creado.

Aplican a este apetito los mismos términos que emplean al hablar de la inclinación natural de los seres y potencias a sus actos y perfecciones naturales; no señalan diferencia alguna (fuera de la de no estar su objeto al alcance de las fuerzas naturales), entre este apetito innato de la naturaleza intelectual creada respecto de la visión de Dios y el apetito innato de cualquier potencia o ser imperfecto respecto de sus propias perfecciones. Por el contrario, positivamente comparan y asemejan esta tendencia innata del alma humana a la visión de Dios con la inclinación innata de la materia hacia su propia forma y de los cuerpos pasados hacia su centro.

¹²⁴ La obra de Raimundo de Sibrida o Sabunde († 1536), "*Liber Creaturarum*" o "*Pneustichon Hierarchicum*" (Lugduni, 1640), no presenta elemento alguno referente al problema que estudiamos.

Separaremos, para mayor claridad, y haremos destacar los puntos o aspectos de su pensamiento que pueden ser fijados con certeza, para luego, partiendo de éstos, intentar llevar la solución hasta donde sea posible dentro de lo sólidamente probable, y señalar, por último, el área de indeterminación, oscuridad o aparente contradicción de su pensamiento.

Tres son los puntos que pueden ser establecidos con certeza: 1.º Ninguno de los teólogos estudiados, al afirmar la existencia del apetito innato de ver a Dios dedujo de aquí la consecuencia de que la visión de Dios es el único fin posible del ser intelectual creado; en vano se buscará en ellos la formulación explícita de esta conclusión. No es la necesidad ontológica de la visión de Dios, sino únicamente su posibilidad la que inferen de la existencia de ese apetito, posibilidad que ninguno (exceptuados Enrique de Gante y Guido Briansini), afirma como cognoscible por pura razón natural, mientras muchos expresamente niegan su cognoscibilidad por sola la razón humana en esta vida. 2.º No solamente no deducen explícitamente esa conclusión, sino que ni siquiera llegaron a afirmar implícitamente o virtualmente (excepto E. de Gante), que la visión de la esencia divina es el único fin posible de ser intelectual creado, conociendo cualquier otro estado del hombre en la otra vida, fuera de la visión de Dios, como un estado de infelicidad. A este respecto es muy significativo lo que estos teólogos dicen acerca del estado de las almas en el limbo. En efecto, reconociendo que el modo de conocer del alma separada del cuerpo es mucho más perfecto que el del hombre en esta vida, y atribuyendo a las almas del limbo ese conocimiento natural perfecto propio del alma separada, unánimemente afirman (exceptuados E. de Gante y A. Madrigal), que la carencia de la visión de Dios no causa en esas almas el menor dolor o sufrimiento interno. Por consiguiente, si es verdad que atribuyen al alma humana un apetito innato de ver a Dios, no lo es menos que no deducen la consecuencia de que el alma humana, al verse privada definitivamente, en la otra vida, de la visión de Dios, necesariamente experimenta dolor por ello; por el contrario expresamente rechazan esta consecuencia. El apetito innato de ver a Dios, identificado con el alma humana, queda en el orden puramente ontológico sin determinar necesariamente en el alma separada del cuerpo resonancia alguna de dolor ante la mera carencia de la visión de Dios. Por consiguiente, según estos teólogos, la mera carencia de la visión de Dios en la otra vida no determina necesariamente en el alma humana un estado de positiva infelicidad. Más aún, estos teólogos atribuyen a las almas del limbo la perfección del conocimiento natural y el goce consiguiente de Dios, naturalmente debido y propio del alma separada del cuerpo en la otra vida. Un buen número de ellos (Escoto, E. de

Más aún, afirman la existencia de dicho apetito de ver a Dios, como la conclusión de un principio metafísico de valor universal, aplicado por ellos indiferentemente, ya se trate de la visión de Dios, ya de una perfección de orden natural; a saber: todo ser imperfecto naturalmente apetece su propia perfección. (Ahora bien, la visión de Dios es una perfección, la perfección suprema, del alma humana.)

Por otra parte los teólogos estudiados afirman expresamente que la visión de Dios es una perfección totalmente "indebida" a la naturaleza intelectual creada, rechazando de este modo enérgicamente toda exigencia natural o necesidad ontológica de la misma y subrayando insistentemente que es una perfección, cuya comunicación al ser intelectual creado depende solamente del libre querer divino.

Fijados así los datos del problema, surge la cuestión: ¿No parece existir una contradicción entre ambas tesis, o, al menos, una verdadera dificultad en conciliarlas entre sí? ¿Es posible, por consiguiente, que los teólogos del siglo XIV y XV hayan afirmado estas dos tesis a primera vista inarmonizables o, al menos, entre sí difícilmente conciliables?

No nos proponemos resolver el problema de si es o no es posible armonizar la gratitud de la visión de Dios con la existencia del apetito innato de la misma; es ésta una cuestión especulativa, cuyo estudio y solución queda fuera de los límites de nuestro trabajo¹²⁵.

Nuestro estudio es de índole meramente histórico. Los datos del problema y el problema mismo nos vienen impuestos por las afirmaciones que de hecho nos presentan los teólogos, cuyo pensamiento hemos estudiado, independientemente de todo enfoque o solución especulativos del problema en sí mismo considerado; afirmación de la existencia del apetito innato de ver a Dios, por un lado, y, por otro, afirmación de la gratitud de esa visión, concebida como indebida a la naturaleza intelectual creada y con exclusión de toda exigencia ontológica de ella; apetito y gratitud concebidos tal y como de hecho fueron concebidos por estos teólogos, y no, tal y como, tal vez, pudieron ser concebidos. Pretendemos tan sólo reflejar fielmente la actitud que de hecho adoptaron en este problema, sin atribuirles ni más ni menos de lo que ellos percibieron y dejando la solución del problema, por más que hoy día pueda parecernos imperfecta, en el punto exacto en que ellos la dejaron.

¹²⁵ El problema especulativo podría, para mayor claridad dividirse en dos cuestiones: 1.º ¿Todo apetito innato incluye necesariamente una exigencia ontológica de su objeto, y, por consiguiente, el apetito innato de la visión de la esencia divina incluye necesariamente una exigencia ontológica de la misma? 2.º ¿Es posible armonizar una exigencia ontológica de la visión de Dios con la gratitud de esa visión? La primera cuestión puede libremente ser discutida por el teólogo, mientras que en la segunda no puede dejarse a un lado los enseñanzas del Magisterio Eclesiástico contenidos principalmente en la Encíclica "Pascendi". Cfr. Denzinger, *Ench. Symb.* n. 2103.

Roma, P. de Palude, etc.), no tienen dificultad en aplicar a tal estado el nombre de "felicidad natural" "fin natural", y los demás coinciden con ellos en los elementos que a tal estado atribuyen, ya que no en el nombre del mismo. Por consiguiente, la afirmación de la existencia del apetito innato de ver a Dios no es óbice para que estos teólogos reconocieran, fuera de la visión de Dios, la posibilidad de un estado de felicidad natural en la otra vida. Felicidad natural que, evidentemente, estaría muy lejos de producir en el alma la plena santidad que causa la visión de la esencia divina, única felicidad perfecta. 3.º Los teólogos, cuyo pensamiento hemos estudiado y afirman la existencia del apetito innato de ver a Dios, no admiten en la naturaleza intelectual creada una exigencia ontológica de la visión de Dios. La mayor parte de ellos rechazan expresa y formalmente tal exigencia, al afirmar que la visión de Dios es una perfección totalmente indebida al hombre. Más aún casi todos presentan positivos indicios a favor de la posibilidad del estado de naturaleza pura y varios de ellos claramente establecen los principios de los que lógica y necesariamente se infiere tal posibilidad, acercándose a esta conclusión todo cuanto es posible acercarse, sin llegar a su formulación de un modo expreso y universal para todo el género humano.

Una vez establecidos así estos tres puntos, surge la pregunta: ¿resulta en este caso que con el término "apetito natural de ver a Dios" designan estos teólogos una mera capacidad de dicha visión y no un apetito innato, propiamente dicho? En este caso la solución del problema sería muy sencilla: la dificultad se reduciría a una cuestión de pura terminología.

Creemos, sin embargo, que al interpretar así el apetito innato de ver a Dios, tal cual estos teólogos lo conciben, deformaríamos su pensamiento, haciéndolo, tal vez, más lógico de lo que fue de hecho, pero dándole un matiz que positivamente ellos no le dieron. Es cierto que varios de ellos no ofrecen, desgraciadamente elementos suficientes para poder determinar bajo todos los aspectos su concepto de apetito natural, en general, y de apetito natural de ver a Dios, en particular, imposibilitándonos de este modo la fijación exacta de su pensamiento y dejándonos con la duda de si afirman la existencia de un verdadero apetito innato de ver a Dios o, tan sólo, una mera capacidad de esta visión. Pero en la mayor parte de los casos se trata de algo que no es una mera capacidad, sino que se presenta con los caracteres de una tendencia innata, sin que estos teólogos establezcan positivamente diferencia alguna al definir y afirmar el apetito natural de ver a Dios y al definir o afirmar el apetito natural hacia las perfecciones de orden natural. No podemos, por

consecuente, añadir a este concepto elemento alguno positivo, que ellos no han señalado, y que estuvo ausente de su pensamiento.

La solución histórica de este problema histórico es, según creemos, la siguiente: en el estado actual de la ciencia teológica, la tesis del apetito innato de la visión beatífica nos hace pensar al momento en la dificultad de armonizarla con la gratuidad de dicha visión. Fácilmente se advierte que un apetito innato, propiamente dicho, no puede menos de incluir una exigencia de la perfección apetecida, en cuyo caso, ésta deja de ser gratuita; si la visión de la esencia divina es gratuita, pudo Dios no destinar a ella al hombre, mientras que, si la naturaleza humana por sí misma la apetece, Dios no pudo menos de fijar en ella el destino último del hombre. Esta colisión, al menos aparente (prescindimos de que sea o no sea en sí misma inevitable), entre la tesis de la tendencia innata hacia la visión de Dios y la gratuidad de la misma es hoy día obvia y visible a simple vista.

No lo fué así para la teología del siglo XIV y XV. No hemos encontrado un solo teólogo de este período (exceptuado Dionisio Cartusiano), al que se le ocurriese pensar en la dificultad de armonizar ambas tesis. Afirman por una parte el apetito innato de ver a Dios, sin que se les presente al pensamiento la objeción de la gratuidad de esa visión; afirman, por otra parte, la gratuidad de la visión de Dios, indebida a la naturaleza intelectual creada, sin que se les ocurra pensar en la objeción de la existencia del apetito innato de ver a Dios. Establecen por separado ambas tesis, sin que les venga al pensamiento confrontar simultáneamente sus contenidos y examinar su mutua coherencia o incoherencia. No es que caigan en la cuenta de la aparente colisión de ambas tesis y desprecien la dificultad, como inexistente o insignificante. No hay el indicio de ésta. Sencillamente estuvo fuera de su pensamiento; no se apercebirón de ella; ni una sola vez se la proponen, ellos tan habituados a proponerse y amontonar toda clase de objeciones imaginables, aun las más simples e inocentes. Es cierto que al afirmar la tesis del apetito innato de ver a Dios, no deducen la consecuencia de la necesidad o exigencia ontológica de esa visión, pero no lo es menos que no se les ocurre pensar en la dificultad (prescindimos de que sea o no sea en sí misma insoluble), de que un apetito innato, para que no exista en vano—ne frustra sit—, exige como naturalmente debida la perfección apetecida. Es frecuente en ellos la objeción que compara el apetito natural de ver a Dios con la consecución sobrenatural de la misma, como si a todo apetito natural debiera corresponder una potencia activa natural, capaz de satisfacerlo; pero no se propone la objeción que compare el apetito natural de la visión de Dios con la gratuidad de esta visión.

necesariamente destinado a la visión de Dios. De este modo, en el hecho de que estos teólogos no llegaron a pensar en la conclusión formal de la posibilidad de la no-destinación de la humanidad toda a la visión de Dios creemos poder señalar con sólida probabilidad la explicación del otro hecho, extraño a primera vista, de que no reparasen en la dificultad de armonizar la tesis del apetito innato de la visión de Dios con la gratuidad de esta visión, y, en consecuencia, no intentarían darle una solución.

Más que una contradicción, explícita o germinal, es una laguna de su pensamiento. Concretamente se localiza esta laguna en dos puntos: 1.º) No se les ocurrió pensar que el apetito innato de ver a Dios, (tal como ellos lo definen), parece prestarse a la objeción de que de él se deduce la consecuencia de una exigencia ontológica de la visión de Dios, comprometiendo así la gratuidad de ésta. 2.º) No llegaron a formular en toda su universalidad la posibilidad del estado de naturaleza pura, como corolarios de esa misma gratuidad.

No deberíamos sorprendernos excesivamente de que estos teólogos no percibiesen estas dos consecuencias de principios por ellos admitidos. La historia nos enseña cuán lento y trabajoso es el progreso del pensamiento humano. Sin ir más lejos y en este mismo problema, nos encontramos con que el mismo Cayetano, después de caer en la cuenta de que si se admite la existencia del apetito innato de ver a Dios, precisa admitir que, para que este apetito no exista en vano, la visión de Dios tiene que ser—deber ser—el fin último del hombre, e inmediatamente después de haber afirmado que las perfecciones sobrenaturales son “indebidas” a la naturaleza, no se le ocurrió impugnar la existencia de tal apetito, arguyendo que en este caso quedaría destruida la gratuidad de la visión beatífica. (Cfr., Parte 1.ª, cap. 3, n. 11.)

Señalemos finalmente una conclusión importante: si es verdad que los teólogos estudiados afirman la existencia del apetito innato de ver a Dios, no lo es menos que rechazan formalmente lo que, tal vez, podría considerarse como consecuencias inevitables de la afirmación de tal apetito, a saber, la exigencia ontológica de la visión de Dios y la imposibilidad de una felicidad natural en la otra vida, fuera de dicha visión. Aun en el caso de que fuese cierto y evidente que la existencia de esa tendencia innata de ver a Dios necesariamente lleva consigo esas dos consecuencias, no podríamos atribuir a los teólogos, de que tratamos, estas dos conclusiones, porque formalmente las rechazan.

18. Hora es ya de que propongamos sintéticamente las conclusiones generales de esta segunda parte de nuestra investigación, cuya finalidad

Esto podrá parecer extraño y hasta inverosímil, pero es un hecho histórico, ante el cual no queda otro recurso que rendirse, una vez examinado y comprobado.

Se puede con sólida probabilidad señalar la razón de este hecho, a primera vista extraño, en otro hecho también históricamente comprobado. La tesis de la posibilidad de la no-elevación de todo el género humano al orden sobrenatural de la visión de Dios no había sido formulada en toda su universalidad (explícita o implícitamente), por la mayor parte de los teólogos de los siglos XIV y XV; en concreto, ninguno de los teólogos de este período, que defendieron la existencia del apetito innato de ver a Dios llegó a establecerla en toda su universalidad. Ciertamente propusieron los principios que lógicamente conducen a la conclusión de dicha posibilidad y se acercaron a ella tanto como es posible, sin llegar a su formal fijación; pero la formulación de la tesis en toda su universalidad está aún ausente de su pensamiento. Es éste un hecho, cuya historicidad creemos haber comprobado en nuestro estudio. Ahora bien, la dificultad de armonizar la tesis del apetito innato de ver a Dios, con la tesis de la gratuidad de dicha visión, solamente se presenta de un modo manifiesto con inevitable e insoslayable relieve, cuando se repara en el último corolario de esta gratuidad; la posibilidad del estado de naturaleza pura, es decir, la hipótesis posible de que Dios no destinase a todo el género humano a la visión beatífica. En esta hipótesis el apetito innato de ver a Dios hubiese quedado total y definitivamente frustrado de su objeto, y entonces surge la dificultad dilemática de tener que escoger entre la difícil consecuencia de un apetito innato total y absolutamente frustrado de su objeto, (cuya posesión parece ser toda su razón de ser), o la no menos difícil conclusión de la necesidad y exigencia ontológica de la visión de Dios. En una palabra, si se admite el apetito innato de ver a Dios, parece que, para que tal apetito no exista en vano, su término, la visión de Dios, tiene que ser necesariamente el fin último del hombre; en ese caso Dios no podría menos de destinar al hombre a ese fin. Por otra parte, al formular la gratuidad de esa visión en su último corolario, la posibilidad del estado de naturaleza pura, se llega a la conclusión de que Dios pudo no destinar la humanidad toda a ese fin. Entonces las dos tesis—apetito innato de ver a Dios, gratuidad de esa visión—, presentan claramente sus contenidos y la dificultad de armonizarlos entre sí. Pero mientras no se piensa en la hipótesis de todo el género humano no destinado a la visión de Dios y carente definitivamente de ella, no surge con inevitable relieve la dificultad de la frustración total del apetito natural de ver a Dios y, en consecuencia, no se repara en que tal apetito, para que no exista en vano, parece exigir el hombre sea

ha sido determinar, en cuanto fuese posible, las fuentes o, al menos, la originalidad de la teoría de Cayetano en sus dos aspectos fundamentales: 1.º, negación de la existencia del apetito natural de ver a Dios; 2.º, afirmación de la posibilidad de que el hombre no fuese destinado por Dios a dicha visión.

La existencia del apetito innato de ver a Dios era opinión común durante los siglos XIV y XV en todas las escuelas teológicas.

No fué este punto objeto de discusión de las diversas escuelas, ni existía entre ellas verdadera oposición en este problema. Se aprecia tan sólo alguna diferencia de matiz en el modo de considerar este apetito. Mientras los teólogos escolásticos, en general, y algunos tomistas (Durando, Paludo, Deza), consideran directamente lo que este apetito tiene de “innato”—en cuanto es una inclinación identificada con la naturaleza misma del ser intelectual y anterior a todo conocimiento—, los teólogos tomistas, los augustinenses y algunos nominalistas consideran preferentemente el aspecto vital y psíquico, que es efecto y manifestación de una inclinación innata; a saber, la inquietud e insatisfacción plena del alma humana hasta que no llega al conocimiento inmediato de la Causa Primera y a la posesión inmediata del Bien Infinito. El hombre no sabe por sola razón natural que la visión de la esencia divina es posible y, por lo tanto, no la desea formal y explícitamente (al menos con un deseo absoluto); pero el objeto concreto, único capaz de satisfacer la tendencia innata del hombre, es la visión de la esencia divina. Esta es la perfección suprema de la naturaleza intelectual creada; por lo tanto, no puede menos de ser naturalmente apetecida por ella; en su posesión está el reposo absoluto. Cayetano (parte 1.ª, cap. 3.º, n. 3.5), no supo responder satisfactoriamente al argumento principal de la posesión adversaria, a saber, que siendo la visión de la esencia divina una perfección, más aún, la perfección suprema de la naturaleza racional, ésta no puede menos de apetecerla.

En compensación se debe reconocer a Cayetano el mérito de haber puesto de relieve la más grave dificultad que padece la teoría contraria, dificultad que no había sido considerada por los defensores del apetito innato de ver a Dios durante los siglos XIV y XV; si el ser intelectual apetece por su misma naturaleza la visión de la esencia divina, para que tal apetito natural no sea en vano, la visión de la esencia divina no puede menos de ser el fin último del hombre: “Deber ser” de lo contrario, quedaría definitivamente frustrada de su objeto la tendencia fundamental del alma humana.

Al negar la existencia del apetito innato de ver a Dios, y llegar así a la conclusión de la posibilidad de una felicidad última natural,

Cayetano rompe con la posición tradicional, no sólo de la Escuela Tomista, sino también de las demás escuelas teológicas, durante los siglos XIV y XV.

Sin embargo, no puede atribuirse a Cayetano la originalidad de la nueva posición tomada por él en este problema. Había sido adoptada ya dos siglos antes por Thomas Anglieus (cuyo "Liber Propugnatorius" ciertamente debió conocer Cayetano en su juventud, y cuya teoría verosímilmente tuvo sobre él positivo influjo, *cf.* Parte 2ª, cap. 1ª, nn. 1-3), Gabriel Biel (p. 2ª, cap. 6, n. 6), y sobre todo Dionisio Ryckel, el Cartusiano, quien propone cincuenta años antes los mismos argumentos que más tarde decidirán la posición de Cayetano en el problema (Parte 2ª, cap. 3ª, n. 14).

19. Si en este primer punto de su teoría Cayetano representa una ruptura con la posición común de los teólogos durante los siglos XIV y XV, no ocurre lo mismo con el otro punto fundamental de su teoría, a saber, la afirmación de la posibilidad de la no-elevación del hombre a la visión beatífica, deducida de la sobrenaturalidad y gratuidad de esta. En efecto, ninguno de los teólogos que hemos estudiado, exceptuado Enrique de Gante, afirma que fuera de la visión de la esencia divina (naturalmente apetecida por el alma humana), no puede haber para el hombre estado alguno de felicidad; ninguno de ellos infiere que, puesto que el alma humana naturalmente apetece la visión beatífica, Dios no pudo menos de dar al hombre este destino y que, por lo tanto, ella es el único fin último posible.

Por el contrario unánimemente reconocen que las almas del limbo poseen un estado de felicidad natural (llámelo o no llamen con este nombre), constituido por los siguientes elementos: a) ausencia de todo dolor causado por la carencia de la visión beatífica; b) ausencia de todo deseo absoluto de la misma; c) conocimiento natural perfecto y consiguiente goce de Dios; d) mediante este conocimiento satisfacción de su deseo natural de la felicidad en general.

Tal estado es llamado "felicidad natural" primeramente por Escoto (Parte 2ª, cap. 4, n. 14), luego por Pedro de Palude y Savonarola (Parte 2ª, cap. 2, nn. 11-16), Orbellis y De Niisse (Parte 2ª, cap. 4, n. 18) y Biel (Parte 2ª, cap. 5, n. 19); Egidio Romano, primero, y luego Tomás de Strassburg lo llaman "fin natural" (Parte 2ª, cap. 6, nn. 4 y 12).

S. Tomás, Escoto y Pedro de Palude, consideran como posible el caso particular de un hombre que muriese "in puris naturalibus" (sin pecado original o actual y sin la gracia) y quedase definitivamente

carente de la visión de la esencia divina (Parte 2ª, cap. 2, n. 3, y 9-11; cap. 4, n. 14); Durando y Juan de Bassolis extienden el caso a todos los hombres que en otra economía posible muriesen "in puris naturalibus" antes del uso de razón (Parte 2ª, cap. 2, n. 8; cap. 4, n. 17).

No llegan a afirmar de un modo universal la posibilidad de la no-elevación de la naturaleza intelectual al fin sobrenatural de la visión beatífica. Pero tanto S. Tomás como Durando, Palude, Savonarola, Escoto, Bassolis y Argentina desarrollan y presentan en tal forma el concepto de la sobrenaturalidad y gratuidad de dicha visión que su concepción lógicamente conduce a la conclusión universal de dicha posibilidad (Parte 2ª, cap. 2, n. 4, 8-11; cap. 4, n. 12-17; cap. 6, n. 13). Los demás teólogos de la Escuela Tomista y Escotista, como así mismo Egidio Romano, presentan algunos elementos e indicios positivos en esta misma línea; pero tales indicios no son suficientes para poder afirmar que convergen necesariamente en la afirmación de dicha posibilidad.

No debe sorprendernos este silencio de los teólogos del siglo XIV y XV; el problema de la posibilidad del estado de naturaleza pura, que hoy día nos parece obvio e inevitable, no fué para ellos objeto de una consideración directa e inmediata; es con ocasión de otros problemas teológicos, principalmente a propósito de los efectos del pecado original (la privación de dones indebidos a la naturaleza) como nos han dejado afirmaciones que revelan la dirección de su pensamiento. El concepto general en que convienen de un modo general los teólogos que hemos estudiado (aún los nominalistas) es que la visión de la esencia divina es una perfección gratuita y sobrenatural, indebida a la naturaleza creada, cuya donación al hombre depende únicamente de la divina libertad.

La teoría de Cayetano, al llegar por este camino a la afirmación universal de la posibilidad del estado de naturaleza pura, se presenta históricamente como una continuación y progreso, como la formulación de una conclusión hacia la que gravitaba el pensamiento teológico del siglo XIV y XV. Cayetano mismo encuentra esta afirmación tan obvia y natural, que lo brota, espontánea y como imperceptible, de la pluma; no hay el más leve indicio de que se le ocurriese pensar que introdujera una nueva teoría (Parte 1ª, cap. 6, n. 1).

20. Y es que en realidad no puede ser atribuida, sin acotaciones, la originalidad de dicha afirmación. La posibilidad de que el hombre no fuese destinado al fin sobrenatural de la visión beatífica, había sido afirmada ya, de un modo universal e implícito por Thomas Anglieus en los albores del siglo XIV (Parte 2ª, cap. 1, n. 1) por Miguel de Aiguani a fines del mismo (Parte 2ª, cap. 6, n. 15), y a mediados del XV por

Dionisio Ryckel, quien presenta muy desarrollada la teoría de una felicidad natural en la otra vida (Parte 2ª, cap. 3, nn. 4-6).

En la segunda mitad del siglo XIV un teólogo nominalista de segundo orden, Juan Bockingham, había ya afirmado de un modo explícito y universal la posibilidad de la no-destinación del hombre a la visión beatífica (Parte 2ª, cap. 5, n. 17). Ya medio siglo antes, dicha posibilidad había sido por vez primera afirmada, explícita y universalmente por Guillermo Rubió, un teólogo de cierto relieve y personalidad con tendencias mitad escotistas, mitad ocamistas (Parte 2ª, cap. 5, nn. 14, 15).

Pero tanto la explicación de Rubió como la de Bockingham quedan incompletas en cuanto positivamente no explican cuál hubiera sido el estado del hombre en la otra vida en el caso posible de que no hubiera sido destinado por Dios a la visión beatífica; ninguno de los dos recurre al concepto de una felicidad natural en la otra vida, concepto admitido ya entonces por otros teólogos contemporáneos.

Rubió llegó a esta conclusión mediante dos principios diversos. Uno de inspiración netamente ocamista; si una cosa puede existir durante algún tiempo sin otra Dios puede hacer que exista indefinidamente sin ella; el hombre existe durante algún tiempo en esta vida sin la visión de Dios y sin pena ninguna, luego puede hacer Dios que exista sin ambas eternamente en la otra vida. (Parte 2ª, cap. 5, n. 14, 8).

Ocam había traído consigo una nueva concepción del poder y la voluntad divina, que convertía en posibles "de potentia Dei absoluta" todas las hipótesis imaginables; fuera del principio de no-contradicción toda ley o vinculación ontológica depende únicamente de la divina voluntad; basta que dos cosas no sean realmente idénticas para que Dios pueda hacer que una exista indefinidamente sin la otra; así, v. g., Dios puede conferir al hombre la gracia y conservársela eternamente y no concederle nunca la gloria, pues gracia y gloria no son una misma cosa, como se ve por el hecho de que el hombre posee en esta vida la gracia y no posee la gloria (Parte 2ª, cap. 6, n. 8, 11). Rubió aplicó así esta concepción; el hombre en esta vida puede existir sin gracia ni pecado, pena ni gloria, con solas sus perfecciones naturales; luego Dios puede hacer—de potentia absoluta—que permanezca así eternamente en la otra vida.

Pero no fué únicamente bajo el influjo de esta concepción de Ocam como Rubió afirmó dicha posibilidad. Fuera del ocamismo y anteriormente a él existía ya una corriente general del pensamiento teológico—cuyo más alto exponente era S. Tomás mismo—, que concebía las perfecciones sobrenaturales como indebidas a la naturaleza y gratuitamente sobreañadidas por Dios a ella y vinculaba, más o menos explícitamente,

dicha gratuidad a la posibilidad de que la naturaleza pudiera existir sin ellas: la colación de dichas perfecciones depende únicamente de la voluntad de Dios. Esta concepción de la visión beatífica, como una perfección indebida a la naturaleza, aparece también reflejada en la afirmación de Rubió (Parte 2ª, cap. 5, n. 15), como también en la de Dionisio Ryckel (Parte 2ª, cap. 3, n. 6). Thomas Anglieus, Bockingham y Aiguani afirman directa e inmediatamente la posibilidad del estado de naturaleza pura, sin que se pueda apreciar en virtud de qué principios llegan a tal conclusión.

Por consiguiente, así como no puede atribuirse a Cayetano la originalidad de haber negado la existencia del apetito innato de ver a Dios y de las razones en que basó su negación; tampoco puede atribuírsele la originalidad de la afirmación de la posibilidad de la no-destinación del hombre a la visión beatífica ni de los principios de que tal conclusión deduce. Mucho menos aún puede atribuírsele la originalidad de la concepción de una felicidad natural o fin natural trascendente.

Entre todos los teólogos que hemos estudiado, es la teoría de Dionisio Cartusiano la que más se acerca a la de Cayetano. La aportación personal de Cayetano consiste en una afirmación más clara e insistente de la posibilidad de la naturaleza, en que su teoría se presenta más completa y sistemáticamente desarrollada y, sobre todo en que esta teoría penetra profundamente todo su pensamiento teológico.

21. El P. Lubac afirma en términos demasiado generales, que la teoría de la naturaleza pura tuvo su origen "según parece", en una de aquellas numerosas abstracciones e hipótesis posibles "de potentia Dei absoluta" que, a partir de la concepción de Guillermo de la Mare, acerca del poder de Dios, se complacía en forjar la especulación medieval y que fueron pasando al rango de hipótesis consistentes y aun normales; Cayetano el primero, seguido luego de Köllin y Javelli le dió entrada en el pensamiento tomista¹²⁸.

Sin negar que de la Mare haya podido, tal vez, tener influencia en la concepción de Ocam acerca del poder de Dios, afirmamos que fué concretamente la concepción ocamista la que inspiró a Guillermo Rubió la primera afirmación explícita y universal (que sepamos), de la posibilidad de que el hombre no fuese destinado por Dios a la visión beatífica.

Pero nos interesa más lo que el P. Lubac dice acerca de Cayetano: ¿es verdad que al admitir Cayetano la posibilidad del estado de naturaleza pura daba entrada en el tomismo a una concepción a él ajena, más aún, nacida de principios a él opuestos?

¹²⁸ H. de Lubac: *Surnaturel*, pp. 385, 266-271.

Sinceramente creemos que costaría mucho trabajo al P. Lubac demostrar la historicidad de ese proceso que parte de la concepción de Guillermo de la Mare acerca del poder de Dios, para llegar hasta Cayetano y penetrar con él en el tomismo. Esta afirmación es un puente demasiado audaz para ser sólido y demasiado largo para poderlo atravesar en unas pocas líneas.

No hemos encontrado en Cayetano el más leve indicio de que su afirmación de la posibilidad del estado de naturaleza pura sea efecto de una concepción del poder divino al estilo de la de Occam o Guillermo de la Mare¹²⁷. La teoría de Cayetano tiene orígenes más claros y precisos que lo que el P. Lubac imagina. Cayetano llegó a la afirmación de la posibilidad de la no-elevación del hombre al fin sobrenatural, partiendo de dos principios: a) la negación de la existencia del apetito natural de ver a Dios, con la consiguiente afirmación de que la naturaleza intelectual puede lograr una felicidad natural perfecta fuera de la visión de Dios (Parte 1.^a, cap. 6, n. 9); en este punto Cayetano se aparta de la doctrina tradicional en la Escuela Tomista durante los siglos xiv y xv; b) la distinción entre las perfecciones de orden natural y las de orden sobrenatural mediante los conceptos de "debido" e "indebido" a la naturaleza; las perfecciones sobrenaturales no son gratuitas de cualquier modo, lo son en tal forma que en su comparación las de orden natural son debidas: esto significa que, si bien Dios creó libremente las cosas y pudo no crearlas, unas que libremente se determinase a crear algo no podía menos de querer comunicarles las perfecciones naturales; en tanto que, aun supuesto que Dios quisiera crear algo, no tenía porqué comunicar necesariamente las perfecciones de orden sobrenatural (Parte 1.^a, cap. 6, n. 10).

Este modo de concebir la diferencia entre las perfecciones naturales y las sobrenaturales es auténticamente tomista (Parte 2.^a, cap. 2, n. 1); Cayetano la tomó directamente de S. Tomás (Parte 1.^a, cap. 2, nn. 2-3). Por consiguiente fué dentro y a través del pensamiento tomista como llegó a la conclusión de la posibilidad del estado de naturaleza pura. La teoría de Cayetano se presenta bajo este aspecto como una legítima prolongación del pensamiento, no sólo de S. Tomás y de la Escuela Tomista de los siglos xiv y xv, sino de todo el pensamiento teológico durante estos dos siglos, que concebía la visión beatífica como una perfección cuya colación a la naturaleza creada depende únicamente de la divina voluntad.

¹²⁷ Cfr. Gorceux, *Les premières polémiques thomistes*, I. Le *Correctorium Corruptorii "Quere"*, Kain (Belgique), 1927, pp. 408-410.

INDICES

INDICE GENERAL

	Págs.
AL LECTOR	5
INTRODUCCIÓN	7
FUENTES-BIBLIOGRAFÍA	16-27

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I: <i>Posición de Escoto ante el problema de lo sobrenatural.</i>	
Punto de partida de la teoría de Cayetano	35
El apetito innato de ver a Dios según Escoto	39
Lo natural y lo sobrenatural según Escoto	46
¿Admite Escoto perfecciones intrínsecamente sobrenaturales?	51
Necesidad de la revelación para conocer el fin último del hombre según Escoto	71
CAPÍTULO II: <i>Natural y sobrenatural según Cayetano.</i>	
Distinción entre las perfecciones naturales y las sobrenaturales mediante los conceptos de "debido" e "indebido" a la naturaleza	77
La gracia y la visión beatífica, perfecciones de orden divino	81
Comparación del pensamiento de Escoto y de Cayetano acerca de la sobrenaturalidad intrínsecas de las perfecciones llamadas sobrenaturales	85
CAPÍTULO III: <i>El apetito natural de lo sobrenatural.</i>	
Fijación del problema y solución de Cayetano	91
El argumento de Escoto criticado por Cayetano	97
Argumentos de Cayetano contra la existencia del apetito innato de lo sobrenatural	102

	Págs.
Razón última de la diversidad de posición tomada por Escoto y Cayetano en este problema	115
Respuesta de los teólogos escotistas al argumento principal de Cayetano: conclusión	120
Capítulo IV: La Potencia Obediencial.	
Potencia obediencial del alma humana respecto de la visión beatífica	131
¿Conocimiento natural de la posibilidad de la visión beatífica?	134
Potencia obediencial respecto de las demás perfecciones sobrenaturales	136
Capítulo V: El apetito innato y el deseo natural de la felicidad.	
La posesión del Bien infinito, término del apetito innato del hombre	143
Interferencia del pensamiento de Cayetano con el de S. Tomás a propósito del deseo natural de ver a Dios: el hombre considerado "absolute"	147
El conocimiento natural de Dios, término del deseo natural del hombre	155
Felicidad natural perfecta: su objeto	156
Grado de inmovilidad de la voluntad creada en el estado de felicidad natural	159
Felicidad natural transcendente	163
Capítulo VI: La posibilidad del estado de naturaleza pura.	
Posibilidad del estado de naturaleza pura en el ángel	165
Posibilidad del estado de naturaleza pura en el hombre: estudio de los pasajes en que Cayetano la afirma	170
Principios que condujeron a Cayetano a la conclusión de la posibilidad de la naturaleza pura	180
Capítulo VII: Situación del hombre en el estado de naturaleza pura en orden a la consecución de su último fin.	
Concepto de un orden moral puramente natural	189
Aleace de las fuerzas naturales del hombre para observar el orden moral en una economía puramente natural	192
Impotencia moral antecedente de evitar a la larga todo pecado. Síntesis de la teoría de Cayetano acerca de lo sobrenatural	197
	203

SEGUNDA PARTE

	Págs.
Capítulo I: El apetito innato de ver a Dios en los teólogos de la Escuela Tomista, durante los siglos XIV y XV.	
La teoría de Escoto acerca del apetito innato de ver a Dios, refutada por Th. Anglicus	209
¿Conoció Cayetano el "Liber Propugnatorius" de Th. Anglicus?	216
Posición de Sutton, Lombardi, Nédelles, Durando, P. de Palade, J. de Nápoles, Bellovius y R. de Pais en la cuestión del apetito innato de ver a Dios	218
Posición de J. Capreolo	230
Posición de J. Tinctoris, Terra Salsa, Versor, D. de Flandia, Savonarola y Deza: conclusiones	234
Capítulo II: La gratuidad de la visión beatífica y la posibilidad del estado de naturaleza pura en los teólogos de la Escuela Tomista anteriores a Cayetano.	
Pensamiento de S. Tomás acerca de la gratuidad de la visión beatífica y la posibilidad de la no-destinación del hombre a ella	245
Posición de Sutton, Nédelles y Durando	261
Posición de Palade: "felicidad natural perfecta"	265
Posición de R. de Pais, Capreolo, Savonarola y Deza: conclusiones	275
Capítulo III: Doctrina de Dionisio Ryckel (Carthusianus) acerca de lo sobrenatural.	
Ryckel rechaza la existencia del apetito innato de ver a Dios: sus argumentos	285
Término del apetito natural del hombre: felicidad natural transcendente	292
Gratuidad de la visión beatífica: síntesis del pensamiento de Dionisio: comparación con el de Cayetano: conclusiones	295
Capítulo IV: El apetito innato de ver a Dios y la gratuidad de la visión beatífica según los teólogos de la Escuela Franciscana desde Escoto hasta Tartarico.	
El apetito innato de ver a Dios unánimemente defendido por los teólogos de la Escuela Franciscana	303
Pensamiento de Escoto acerca de la gratuidad de la visión beatífica: Felicidad natural transcendente	312
	37

	Págs.
Posición de los demás teólogos de la Escuela Franciscana: Bassolis	319
Capítulo V: El apetito natural y la gratuidad de la visión de la esencia divina, según los teólogos nominalistas de los siglos XIV y XV.	
Posición de Pedro Auriol	329
Posición de Occam, Holkot, Woodham, Rubió, Buridano, Inghen, Bockingham, Ailli, Biel, acerca del apetito innato	335
La concepción Occamista acerca del poder y la voluntad divina: su repercusión en la teoría de la posibilidad de la naturaleza pura: Holkot, Woodham	341
G. Rubió afirma explícitamente la posibilidad de la no-destinación del hombre a la visión beatífica	350
Esta posibilidad afirmada también por J. Bockingham	355
Posición de Ailli y Biel: conclusiones	359
Capítulo VI: El apetito innato de ver a Dios y la gratuidad de la visión beatífica en los teólogos agustinianos y carmelitas, durante los siglos XIV y XV.	
E. de Gante: apetito innato de ver a Dios. La visión de Dios único estado de felicidad posible. Posición de G. de Fontaines	363
Egidio Romano: apetito innato de ver a Dios: fin natural transcendente: gratuidad de la visión beatífica: G. de Siena	371
T. de Strassburg: apetito innato: fin natural y felicidad natural transcendente: gratuidad de la visión beatífica: conclusiones. G. de Rimini, A. Vargas, Dión. Chetoverense, L. Opimus	381
J. Baconthorp y F. Baco: M. Algarni: posibilidad del estado de naturaleza pura: A. Madrigal	390
Conclusiones: Originalidad de la teoría de Cayetano	406

A. M. D. G.

ÍNDICE DE NOMBRES

AGUIARI, M. DE: 21, 390-2, 409, 411.	BOYER, C.: 27.
ALBERTO MAGNO (S.): 301.	BOZZA, T.: 27.
ALÍAS, A. DE: 304.	BRIANSONI, B.: 21, 305, 324, 366, 402.
ALESSANDRIA, A. DE: 304.	BROGLIE, G. DE: 6, 27, 377.
ALTAMURA, A.: 11.	BUTLEPER, J.: 22, 308, 324.
ANDRÉS, A.: 21, 304-7, 322.	BUTENVENTURA, (S.): 301.
AQUILA, P. DE: 21, 307, 324.	BURIDANO, J.: 22, 336.
ARISTÓTELES: 11, 14, 101, 106-9, 150, 301.	CAMERINO DE PERUGIA, V.: 10, 11.
AUER, J.: 27.	CANDIA, P. DE: 301.
AURIOL (AUREOLIUS), P.: 14, 21, 329-334, 345.	CANO, M.: 9.
AVICENA, 139, 141, 294, 335.	CAPRELO, J.: 12, 14, 22, 89, 90, 230-5, 240-1, 277-8.
BACONTHORP, J.: 21, 300.	CARRERAS ARTAU, T.: 240, 365.
BACÓ, F.: 300.	CARRO, V.: 27.
BANDINI, A. M.: 11.	CATHERIN, V.: 27.
BÁÑEZ, D.: 9.	CAYETANO (DE VIO), T.: 5-10, 35-8, 40, 44, 55, 72, 77-80, 91-100, 131-141, 143-164, 165-188, 189-205, 209, 215-218, 230-4, 242-3, 259, 260, 283, 285, 290-2, 299, 300, 303, 309, 329, 337, 354, 362, 363, 394, 397, 406-412.
BELLOVINS, A. DE: 21, 227.	CONRAD, M. J.: 19, 27, 92.
BELTRÁN DE HEREDIA, V.: 9.	CORDO, L.: 10, 27, 216.
BELLELLI, F.: 371.	CURIO, M.: 28.
BENVILLE, A.: 378, 380.	CUSA, N. DE: 22, 301.
BENARDINI, L.: 301, 305.	
BENTI, L.: 371.	DAGILLON, J.: 301.
BIEL, G.: 21, 339-341, 353, 359-361, 397, 408.	D'AILEA, P.: 21, 301, 337-341, 353, 359, 397.
BYPREMIER, J.: 171.	D'ARTYMBRE, G.: 301-2.
BOOKINGHAM, J.: 21, 337, 341, 355-9, 362, 410, 411.	D'ARTYMBRE, G.: 301-2.
BOUILLARD, H.: 27.	

- DE MARÍA, M.: 11, 164.
 DEHA, D. DE: 22, 240-3, 282, 407.
 DIONYSIUS CYPRIOTENSIS, 22, 388-9.
 DIONYS, H.: 117.
 DOUCET, V.: 28, 288, 304.
 DUNS SCOTUS, J.: 10-15, 24, 35-75, 85-90, 91-132, 140-8, 194, 209-210, 214-215, 230, 233-4, 241-2, 259, 260, 263, 277, 285-8, 300-23, 335-346, 363, 385, 392, 394, 402, 408-9.
 DURMONT, P.: 28.
 DURANDO DE S. P.: 14, 22, 221, 224-6, 241-2, 265-8, 275, 277, 301, 323, 328, 407-9.
 EGIPIO ROMANO: 14, 15, 22, 259, 288, 301, 371-384, 388, 403, 408.
 EHRLICH, F.: 220, 388.
 ELIOT, G. DE: 10, 236.
 ELYON, E.: 28.
 EPISTAS, G.: 141.
 ESTRASCURGO, U. DE: 301.
 FECHER, C.: 309.
 FERNÁNDEZ, A.: 28, 171.
 FERNÁNDEZ GARCÍA, M.: 63.
 FIANONIA, D. DE: 22, 217, 237-8, 242.
 FONTAINES, G. DE: 22, 260, 369-71.
 FRAISSER, C.: 123-4.
 FRIEDRICH, G.: 11, 285.
 GANTÉ (GANDAVENSIS), H. DE: 14, 15, 22, 43, 260, 272, 301, 316, 332, 363-70, 373, 402, 408.
 GARDER, G.: 28.
 GERSON, J.: 22, 301.
 GILSON, E.: 28, 294, 342.
 GIVY, T.: 11.
 GORMLEY, P.: 28, 230.
 GORJUN, H. DE: 10, 22, 228.
 GRAMMANN, M.: 9, 10, 28, 235-6, 301.
 GRACIANO DE BREXIA: 218.
 GUILLOU, L.: 28, 302.
 HAIN, L.: 209, 218.
 HANNIBALIS, H. DE: 22, 301.
 HERNES (HARRA), H. DE: 300, 301.
 HICKEY, A.: 23, 74.
 HEROSTOMUS THEUTONICUS: 23.
 HICKSON, E.: 304, 321.
 HOLKOT, R.: 23, 335-6, 341, 348, 353-8.
 HURTER, H.: 28.
 INGHEN, M. DE: 25, 336, 341, 354-5.
 JOANNES A S. THOMAS: 9.
 JAVILL, C.: 23, 89, 90, 411.
 JOANNES A S. THOMAS: 9.
 KIRKPAL, R.: 28.
 KLEIN, L.: 50.
 KOCH, J.: 296.
 KOLLEN, K.: 8, 12, 411.
 LAURENT, F.: 9, 216.
 LAURENT, H.: 11.
 LA VALLE, A.: 374, 378, 380.
 LEMER, B.: 15, 28.
 LENCERE, H.: 6, 29.
 LUCHENO, F.: 23, 82, 74, 120, 301, 325.
 LUGRAND, H.: 29.
 LONGRARD, B.: 17, 221-2, 285, 299.
 LONGRARD, E.: 29.
 LUBAC, H. DE: 7, 8, 29, 256, 259, 411-12.
 MACEDO, F.: 23, 115, 121-3.
 MADRIGAL, A. DE: 23, 392-400, 402.
 MAGISTRIUS, M. DE: 14.
 MANDONNET, P.: 9, 10, 19.
 MARK, G. DE LA: 411-2.
 MARSA, J.: 9, 10, 12, 19, 27, 92.
 MARTIN, R.: 29, 224, 227, 264-5, 268-73.
 MASTRO, R.: 23, 68, 124-8, 141.
 MAYRONS, F.: 23, 301, 306, 321-2.
 MAZZATINI, G.: 11.
 MEDINA, B. DE: 9.
 MIDDLETON (MEDAVILLA), R. DE: 14, 23, 301, 303-4, 312, 319-21.
 MINGER, P.: 29, 59, 116, 127.
 MOLINER, A.: 227, 268.
 MONTAGNANI, R.: 285.
 MOTTE, A.: 29.
 MOUSSE, D.: 285.
 MÜLLER, J. P.: 221.
 NÁPOLES, J. DE: 17, 23, 228-30.
 NÉRELLEC (NATALIS), H.: 14, 17, 23, 222-3, 242, 263-5.
 NISSE, N. DE: 23, 309, 325, 408.
 OCCAM, G. DE: 15, 23, 329, 335-6, 341-50, 352-3, 358-9, 369-3, 410-12.
 O'MAHONY, J. E.: 29.
 OPTIMUS LAURENTIUS: 23, 380-90.
 ORSELLAS, N. DE: 23, 307-8, 324, 408.
 PALUD, P. DE: 14, 17, 24, 225-6, 242, 299, 268-275, 328, 403, 407, 408-9.
 PELATY, P.: 6, 29, 290, 219, 388.
 PELIER, A.: 223, 268.
 PENKERT, T.: 218.
 PIROTTA, A.: 29.
 PIRIS, E. DE: 24, 228, 242, 275-7.
 PRIEMAS, S.: 24, 216, 217.
 PRIMAVERA, R. DE: 221.
 QUETIE-ÉCHARD: 10, 11, 30.
 RADA, J. DE: 9, 24, 100, 105, 106, 108, 120-1, 141.
 RAINIERI, A.: 30.
 RIMINI (ARMINIENSIS), G. DE: 14, 24, 285-7.
 RITTELER, R.: 30, 288.
 RIVIERE, H.: 30, 194, 205.
 RUBENT, C.: 336.
 RUBÉN, G.: 24, 336, 341, 350-5, 358, 361-2, 410-11.
 RUYER (CARUTHIANUS), D.: 24, 243, 285-302, 303, 337, 340, 397, 404, 408-10.
 SAKUNDER, R.: 400.
 SARMANO, C.: 304.
 SAVONANOLA, H.: 24, 239-40, 278-81, 328.
 SBARALKA, J.: 218.
 SCHIKOWSKI, U.: 10, 217, 238.
 SCHWARTZ, P.: 24, 238.
 SCHMAUS, M.: 209.
 SEIDERS, R.: 30, 59, 116.
 SEITZ, J.: 8, 30.
 SIENA, G. DE: 24, 380-1.
 SONCINAR, P.: 24.
 SOTO, D. DE: 9, 194.
 STERNHILLER, F.: 9, 221.
 STERNHILLER, J. DE: 221.
 STRASSBURG (ARGENTINA), T. DE: 24, 229, 301, 380-6, 408.
 SUARE, F.: 9.
 SUTTON, T. DE: 17, 218-220, 242, 261-3.
 SYLVESTRIS (FERRARIENSIS), F. DE: 8.
 TARANTARIA, P. DE: 24, 301, 302.
 TARRANTO, P.: 24, 25, 311-12, 326-7.
 TENNA SALSA, C. DE: 10, 25, 237.
 THIEN, C. DE: 11.
 THOMAS ANGLICUS: 24, 86, 209-218, 221-2, 241, 243, 261, 285, 299, 300, 303, 408-9, 411.
 TROCTORIS, J.: 10, 17, 235-6, 242-3.
 TOLEDO, P. DE: 9.
 TOMÁS DE AQUINO (S.): 5, 10, 13-15, 24, 35-8, 40, 43, 73, 80, 81, 85, 87, 90, 100, 101, 102, 110, 114, 135-9, 141, 144, 148, 151, 156-9, 160, 173, 174, 191, 194, 200, 217, 245-51, 263, 265, 268-9, 275, 277, 282-3, 287-8, 294, 300, 301, 319, 327-8, 346, 368, 386, 408-12.
 TORQUEMADA, J. DE: 238.
 TROMBETTA, A.: 10, 11, 216, 218, 300.
 UBERWING-GREYER: 30.
 VALENCIA, G. DE: 9.
 VALLAR: 30.
 VARIAS, A.: 24, 387-8.
 VÁRQUEZ, G.: 9.
 VERNER, J.: 24, 237-8, 242-3.

- VINCENT, P.: 30, 59, 329, 334, 342, 345, 386.
 VIGNERIO, J.: 74.
 VILLOSLADA, R. G.: 10, 310.
 VITORIA, F. DE: 9.
 VORLON, G.: 24, 308, 324.
 WASIA, J. DE: 388.
 WENGER, K.: 30.
 WOODHAM, A.: 24, 336, 341, 349, 353.
 WULF, M. DE: 30.
 XIBERTA, B.: 30.